



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Una lettera di Bruno Nardi a Giovanni Gentile

di Stefania Pietroforte

Sommario: Il 19 ottobre 1938 Bruno Nardi scriveva a Giovanni Gentile la lettera qui riportata e commentata. L'occasione che spingeva Nardi a scrivere a Gentile era la partecipazione a un concorso universitario rispetto al quale Gentile gli aveva comunicato notizie poco confortanti, cioè che alcuni si opponevano alla sua candidatura sostenendo che non avesse i requisiti per una cattedra di filosofia. I punti focali della replica di Nardi sono essenzialmente due: l'affermazione di non essere un dantista e la rivendicazione della modernità del proprio studio. Il contributo ricostruisce nella loro genesi teorica questi due motivi, illuminando, a partire da essi, alcuni aspetti salienti del Nardi filosofo.

Una lettera di Bruno Nardi a Giovanni Gentile

di Stefania Pietroforte

Il 19 ottobre 1938 Bruno Nardi scriveva a Giovanni Gentile la seguente lettera¹:

Eccellenza,

perdonatemi se dopo il colloquio d'ieri m'induco a scriverVi un po' a lungo. Lo faccio, non perché non sappia che avete buona memoria, ma perché una lettera, per quanto lunga, è sempre più breve di una visita.

Ho ripensato a lungo su quanto mi avete detto; e per quanto abbiate cercato di rassicurarmi sul conto che fate di me, facendomi conoscere quello che pensa delle cose mie anche l'ottimo amico e maestro Barbi (che mi duole di non conoscere ancora di persona!), me ne sono tornato un po' abbacchiato. Ho sempre lavorato con serietà di propositi, con preciso metodo critico, non per scopi reclamistici, ma perché mi sono imbattuto in problemi che mi pareva valesse la pena d'affrontare. Se ho ben capito, gli appunti che mi si muovono son questi: che mi sono smarrito intorno a questioni aneddotiche, ed ho perso di vista i problemi di maggiore importanza.

Il vero è che oggi tra noi molti si occupano dei "massimi problemi", e costruiscono sintesi su sintesi che hanno la durata della moda femminile; mentre quelli che son capaci delle minute, pazienti e faticose ricerche particolari si fanno sempre più rari.

Voi m'avete accennato alla questione del "luogo natio" di Virgilio. Il problema non l'ho sollevato io; l'avevano sollevato il Mommsen e il Conway ed era agitato in Italia e fuori. Molto s'era scritto intorno ad esso; e il problema puramente filologico era sbocciato perfino in una interpretazione pseudo-estetica delle Bucoliche. Io ho sostenuto che il problema era sorto da mancanza di senso critico nella scelta di alcune varianti nei testi dei grammatici e da ignoranza della tradizione che era stata manomessa in tutti i modi. Ho rivendicato la serietà del metodo d'indagine filologica, e i risultati a cui son giunto, son modesti ma sicuri. Virgilianisti come il Castiglioni, il Ristagni, il Fumaioli e perfino il Pasquali, che poco fa aveva fatto riserve, mi hanno dato prove del loro consenso. Del resto, il luogo natale di Virgilio ha almeno tanta importanza quanta potrebbe averne quello d'Augusto, il quale è vivo oggi soprattutto nel carne virgiliano. E dal modesto villaggio sul Mincio son partito per capire la parte enorme fatta all'Etruria nel poema virgiliano, sino a fare d'Enea un discendente di stirpe etrusca, che ritorna fra le braccia dell'antica madre (Mantua Tuscorum transpadum sola reliquia). E' probabile che in tutto ciò i miei critici non trovino niente di filosofico. Ma forse per essi la filosofia s'occupava solo dei "massimi problemi", che poi non riesce a risolvere, perché ha ignorato i minimi.

Che dire poi delle mie ricerche dantesche? Cominciai a occuparmi del pensiero filosofico di Dante, perché non riuscivo a capire quello che leggevo nei commenti. Colla piena complicità degli storici della filosofia (unica eccezione fatta per Voi), i nostri dantisti avevano creato la leggenda di un Dante tomista, che è la cosa più balorda che si sia mai pensato. Questa leggenda in venticinque anni di ricerche pazienti son riuscito ormai a demolire pezzo per pezzo. Quando avrò finito di buttar giù le note critiche all'ultima indecente edizione del Convivio, essa sarà completamente distrutta. Già avete

¹ Ringrazio il Prof. Gennaro Sasso per aver autorizzato la pubblicazione di questa lettera, fino ad oggi inedita, appartenente alla "Fondazione Gentile" come tutte le altre scritte da Bruno Nardi a Giovanni Gentile fra il 1910 e il 1944.

visto come mi giudica il Pietrobuono e sapete come la pensi il Barbi che al tomismo di Dante aveva creduto ad occhi chiusi. Io non sono un dantista. E in tutti i miei lavori danteschi, da quelli su Sigieri a quello sull'Empireo, la ricerca filosofica s'è estesa a tutta la storia del pensiero antico e medievale. E' così che m'è stato possibile riconoscere nella dottrina delle macchie lunari una precisa teoria di Giambico, in quella dell'Empireo una precisa dottrina di Proco ed anzi antichissima. E Dante nella sua grande anima di credente e di cristiano mi s'è rivelato libero e immune da ogni fariseismo gesuitico. Anche queste son questioni aneddotiche?

All'infuori poi di Dante, i miei studi di filosofia medievale ritengo che apportino qualche notevole contributo alla conoscenza di questo periodo del pensiero umano. 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.

Certo io non conosco ugualmente bene tutta la storia della filosofia. Ma chi è che possa vantarsi di conoscerla tutta? Chi? Provi a fare un nome, non dico fra quelli che concorrono insieme a me, ma fra gli stessi giudici del concorso!

Io nutro fiducia che mi si giudichi a ragion veduta, senza pregiudizi di generi letterari (intendo per generi il plurale di genere e non di genere, poiché sentii una volta l'amico Schiaffini deplorare questa piaga). Ho lavorato seriamente, senza adulare mai nessuno e senza pensare ad una cattedra universitaria. Se vi penso oggi è perché desidero avere più tempo per terminare i troppi lavori che ho a mano e perché credo di meritarsela.

Vogliate perdonarmi questo sfogo, e se credete che non abbia proprio torto, Vi prego di aiutarmi a far valere le mie difese. Con riconoscente affetto

Vostro B. Nardi

Questo documento potrebbe e dovrebbe essere commentato ampiamente, ma ci limiteremo a metterne in risalto due punti: l'affermazione di Nardi di non essere un dantista e la rivendicazione della modernità del suo studio.

L'occasione che spingeva Nardi a scrivere a Gentile era la partecipazione a un concorso universitario rispetto al quale Gentile gli aveva comunicato notizie poco confortanti, cioè che alcuni si opponevano alla sua candidatura sostenendo che non avesse i requisiti per una cattedra di filosofia. I motivi che addicevano erano due:

- 1) Nardi non aveva mai studiato problemi filosofici importanti, ma solo questioni minute, di dettaglio;
- 2) Nardi non si era mai occupato davvero di filosofia, ché la filosofia non circolava in quelle ricerche filologiche ed erudite ch'egli aveva prodotto e nelle quali i «massimi problemi» risultavano del tutto assenti. Questa seconda critica, più implicita ma non meno acre, era quella che doveva giungere come più dolorosa a Nardi, tanto che non gli erano bastate le parole di conforto e rassicurazione di Gentile e il suo umore ne era rimasto così «abbacchiato» da aver bisogno di reagire, di rimettere le cose a posto, almeno per lettera.

Il tono delle sue parole non era battagliero, ma neanche rassegnato. Quello che parlava a Gentile era un uomo maturo e uno studioso perfettamente consapevole del valore del suo operato; non un grande filosofo, però uno studioso serio e attrezzato che aveva costruito, seguendo un interesse personale, una linea di ricerca teorica originale e rigorosa, utile alla conoscenza filosofica sia storica che concettuale. Si sentiva misconosciuto Nardi, e forse non solo da quei «critici» che potevano avere interesse non solo scientifico a denigrarlo. Perciò insisteva con Gentile con il quale, facendo «valere le sue difese», ribadiva due cose: di *non essere un dantista* e di *aver seguito sempre un metodo di studio sia filologicamente che filosoficamente moderno*. Due puntualizzazioni sulle quali vale la pena di soffermarsi un po'.

Può sembrare strano che Nardi dicesse di se stesso che non era un dantista. Da quasi trent'anni scriveva su Dante e, se non esclusivamente, certo prevalentemente studiava questioni che riguardavano il grande poeta italiano. Ne erano riprova sia il volume *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (1912), nel quale aveva raccolto i frutti della sua tesi di laurea all'università di

Lovanio, sia i *Saggi di filosofia dantesca* (1930), che rappresentavano l'ulteriore lavoro svolto intorno allo stesso argomento. Senza contare altri articoli pubblicati su "Studi danteschi" e sul "Giornale critico della filosofia italiana", era già una carriera di dantista quella che stava alle sue spalle. Perché allora prendere le distanze da quella definizione? Perché stava a cuore a Nardi precisare che egli non era un dantista? Proprio questa preoccupazione era il segnale che egli non si sentiva capito. Il fatto che si potesse pensare a lui come a uno studioso di Dante evidentemente gli appariva fuorviante rispetto allo scopo che aveva perseguito con il suo studio. Infatti, non un dantista era Nardi ma uno storico della filosofia e un filosofo, perché per lui studiare la storia della filosofia non era altro che entrare in contatto con i concetti che essa aveva elaborato, penetrarli profondamente comprendendone la necessità e l'adeguatezza ai bisogni razionali che con essi si era voluto soddisfare e risolvere. Dante era sì il suo autore, ma nel senso che era il centro dal quale gli era accaduto (non fortuitamente, però) di avviare il lavoro di comprensione e di scavo della storia del pensiero filosofico. Era l'autore dal quale prendeva le mosse, non il suo interesse *tout court*.

Per la verità la questione non era così semplice. Per illustrarla occorre riandare agli anni in cui Nardi si laureava a Lovanio, anni importanti per lui, nei quali era venuto in contatto con studiosi di rilievo come De Wulf, P. Eherle, Noël, Dyroff e con tanta parte della cultura filosofica di lingua francese e tedesca. Allora aveva capito che se il cambiamento della cultura cattolica, che già da prima di Lovanio era da lui avvertito come un bisogno profondo, trovava un riscontro nelle forze che animavano quel centro universitario, il modo in cui il cambiamento sarebbe dovuto avvenire non aveva invece negli studiosi di Lovanio una sponda secondo Nardi altrettanto valida. L'esperienza modernista e la sintonia con il nuovo idealismo italiano lo ponevano in una posizione più radicale rispetto alla neoscolastica di Mercier e tanto più forte era la critica che egli sentiva di dover muovere a quel nuovo movimento, quanto maggiore il bisogno di una pratica rigorosa nell'impegno filosofico e libera da ogni condizionamento dottrinario. Insomma, Mercier aveva fatto molto, ma non abbastanza, e nello sforzo di spostare "più avanti" l'asticella del rapporto fede-ragione molto restava ancora da fare. Soprattutto, restava da fare ciò che era più importante, cioè trovare il modo in cui la fede non avrebbe più avuto il ruolo di governatore dell'indagine filosofica, non si sarebbe più accreditata come verità che avesse diretta giurisdizione in campo filosofico controllandolo con dottrine dogmaticamente fissate a segnarne i confini.

Documenti attendibili provano che intorno agli anni 1911-12 Nardi viveva un clima intellettuale caratterizzato come si è detto² e per intendere davvero il suo primo importante saggio è precisamente a questo sfondo che è necessario rifarsi. In *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (1911-12) la critica che egli muoveva a Mandonnet, uno dei più importanti storici della filosofia medievale e certamente il maggior esperto di Sigieri³, aveva sì lo scopo di correggere un'interpretazione sbagliata, ma insieme, e forse ancor più, aveva di mira di mostrare come quell'errore fosse radicato nel pregiudizio. Era la natura di questo pregiudizio il bersaglio vero del *Sigieri* di Nardi. Occupandosi di Sigieri, Mandonnet si era trovato a spiegare il perché dell'elogio che Dante ne aveva fatto nella *Divina Commedia* e aveva finito con lo svalutare l'episodio, presupponendo che un Dante seguace di S. Tommaso e all'oscuro delle dottrine averroistiche di Sigieri avrebbe potuto inserire il filosofo brabantino nel Paradiso quasi solo come elemento di corredo. Il preteso tomismo di Dante era però,

² A proposito della formazione filosofica di Nardi si veda Gregory, T., *Bruno Nardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1968, XLVII, pp. 469-501; Id., *Introduzione a Nardi, B., Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, 1983, pp. I-XLIV; Garin, E., *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, in «Studi danteschi», 1968, pp. 5-28; Stabile, G., *Il De unitate luogo d'incontro tra Nardi e Gentile*, in Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, traduzione, commento e introduzione storica di Bruno Nardi, Spoleto, 1998, pp. VII-XXIX; Pietroforte, S., *Storia di un'amicizia filosofica. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Firenze, 2004, pp. CXXIX-64. Ma si veda anche lo stesso Nardi, B., *Risposta a In onore di Bruno Nardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXV, 1956, pp. 276-79.

³ La sua opera è definita da Nardi «indispensabile, insieme ai lavori del P. Ehrle, del Bäumker e del DeWulf, per conoscere le molteplici correnti filosofiche del periodo più importante della Scolastica», Nardi, B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, I, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911, III, fasc. 1, p. 192 in nota. Cito dalla prima pubblicazione in forma di articoli sulla rivista dei neoscolastici italiani alla quale Nardi collaborava. Nel 1912 Nardi raccolse tutti gli articoli nel volume cui diede lo stesso titolo.

questa l'osservazione acuta di Nardi, un mero pregiudizio. Era un'idea radicata nel quadro fortemente ideologico rappresentato dal neotomismo del secondo Ottocento che, con personaggi come Giovanni Cornoldi⁴, usava muoversi più seguendo obiettivi "politici" che con mente aperta. Ora anche uno storico della filosofia di indiscutibile valore come Mandonnet dava per scontato il tomismo di Dante contribuendo a rafforzare il baluardo di una fede cristiana identificata con la filosofia di S. Tommaso e cantata dal grande Poeta, quasi che il cristianesimo non fosse stato altro per Dante e non potesse essere altro *tout court*. Su questo nodo, che legava indissolubilmente Dante a S. Tommaso, Nardi piantò un cuneo e lo spezzò definitivamente. Dante fu dunque il campo di battaglia di una guerra durata tutta la vita e cominciata con queste parole:

Se Sigieri di Brabante si trova nel *Paradiso* dantesco a fianco del suo avversario Tomaso d'Aquino che ne tesse lo splendido elogio è, crediamo noi, perché quello scanno gli spettava; fuori di metafora, perché nello spirito del Poeta l'averroismo del Maestro del vico degli strami non era stato del tutto un elemento da scartarsi, ma veniva assorbito e rielaborato insieme ad altri elementi in un corpo di dottrine che costituiscono la sua filosofia. Le fonti di questa filosofia, ecco la vera questione e la sola dalla cui soluzione possiamo sperare qualche lume per renderci conto della presenza di Sigieri nella *Divina Commedia*. E questa questione il Mandonnet non l'ha sollevata, pur mettendo il dito sulla piaga quando si è domandato che cosa Dante sapesse della filosofia del Maestro averroista. Tempo fa, quando la vera storia della filosofia medievale era generalmente ignorata, quando si conosceva appena (e quanto poco!) il solito S. Tomaso, si creò la leggenda, ripetuta dovunque anche oggi, di Dante tomista, e si soleva rinviare, per l'intelligenza di un passo filosofico del poema sacro, ad un articolo della *Somma Teologica* né più né meno come se la *Divina Commedia* fosse un sublime sì, ma fedele ad mentem. Ora la verità è ben diversa. Cercheremo, quindi, dietro ai recenti lavori sulla storia della Scolastica, di dissipare quella leggenda e di mettere nella sua vera luce il pensiero filosofico di Dante. Allora forse si vedrà che il buio della questione di Sigieri è anch'esso dissipato.

Tanta acqua è passata sotto i ponti e oggi questo testo rischia di essere letto denudato della *vis* polemica che conteneva. Si pensi allora che chi scriveva era un giovane laureando del tutto sconosciuto, che dichiarava di voler correggere Mandonnet, un illustre professore noto nel mondo degli studi per aver, tra l'altro, anche ricostruito la corretta identità di Sigieri. Il giovane, che pure rendeva omaggio al professore, rimarcava come questi, «pur mettendo il dito sulla piaga», e quindi pur avendo preso atto che esisteva un problema riguardo al rapporto tra Dante e il filosofo brabantino, aveva preferito lasciar correre e consentito che prevalesse un'idea sbagliata, un'idea che si era mantenuta a lungo, anche perché solo da pochi decenni la storia della filosofia medievale aveva cominciato ad essere davvero studiata e conosciuta, ma che non era solo ascrivibile a ignoranza. Il «solito S. Tomaso», per di più poco conosciuto, era un riferimento troppo esplicito che Nardi faceva al programma neotomista *à la* Cornoldi per non poter essere colto. Dunque Mandonnet, con tutto il suo sapere di grande storico del pensiero medievale, di fronte all'assioma di Dante fedele seguace di S. Tommaso non aveva sollevato obiezioni e aveva preferito sminuire il problema della presenza di Sigieri nel poema. Quella di Nardi allora era una sfida, che intendeva colpire senz'altro il canone tomistico ma al contempo voleva anche fustigare, sia pure con tutto il riguardo dovuto a quello che restava comunque uno storico di alta levatura, l'atteggiamento di ambiguità presente in Mandonnet che, pur avendo visto il problema, aveva scelto di non affrontarlo nel solo modo in cui scientificamente si sarebbe dovuto trattare, ovvero indagando le fonti del pensiero filosofico di Dante. La rivendicazione di Nardi, mentre rimetteva sui giusti binari la questione, assestava un colpo non solo all'interpretazione neotomista di Dante, ma a una pratica di studio che faceva dell'autorità religiosa la prima fonte di verità. Il suo atto di nascita come storico della filosofia era insieme un atto di ribellione al costume dominante nella cultura della Chiesa dell'epoca e alle sue direttive in materia di politica culturale. La polemica dunque era forte e ad ampio raggio e Nardi mise subito le carte in tavola.

⁴ Nardi ne cita in nota *La Divina Commedia di Dante col commento di G.M. Cornoldi e La Filosofia Scolastica di S. Tommaso e di Dante*; cfr. Nardi, B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, I, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911, III, fasc. 2, pp. 526-27.

Secondo lui, un attento esame e un confronto con le dottrine filosofiche presenti nell'epoca di Dante avrebbe mostrato i possibili rapporti tra la concezione del Poeta e il vasto e variegato universo concettuale che lo circondava. Per questo Nardi prendeva in esame anzitutto la filosofia di Avicenna e mostrava come la cosmologia di Dante ne fosse influenzata e come specifici aspetti del suo pensiero coincidessero perfettamente con quanto professato dal filosofo di Bagdad. Per quanto riguardava il concetto di Dio, metteva in risalto che in diversi canti del Paradiso era presente in modo evidente quella "metafisica della luce" che, concepita dai neoplatonici, era stata ripresa, alla fine del secolo XIII, sia dagli avicennisti che dagli agostinisti. Una analisi dettagliata faceva poi della concezione dell'anima nella quale Dante era stato attratto dalle teorie degli arabi e si distingueva nettamente da S. Tommaso:

Per quest'ultimo, c'è, nel seme umano, una certa *qualità attiva*, che serve come di mozione o d'impulso per determinare la materia *verso* il principio vegetativo, ma che pure non è sostanzialmente quello stesso principio ... La qualità attiva, o *spiritus*, per mezzo di che l'anima del generante opera, agisce, unita al calore che deriva dai corpi celesti, sulla materia fornita dalla femmina ... e trasformandola vi attua il principio sensitivo che succede al principio vegetativo ... Non vanno così le cose secondo Dante. Per lui la *virtù attiva*, ossia la *complexione del seme*, sotto l'influsso della virtù celestiale si fa essa stessa principio vegetativo che si sviluppa poi in anima sensitiva. E' un punto, questo, che, ove non fosse sfuggito ai soliti commentatori, sarebbe bastato ad aprire gli occhi sull'abisso che separa Dante da San Tomaso sul principio metafisico del divenire delle forme⁵.

E concludeva Nardi, avvisando che chiamava in causa lo stesso Mercier⁶, che per Dante

c'è un unico principio di vita vegetativa-sensitivo venuto per generazione e sviluppatosi sotto l'influsso dei corpi celesti. Quando la natura ha fornito il suo lavoro e quel principio è completamente sviluppato, Dio corona l'opera della natura aggiungendo un nuovo principio che investe ed assorbe in sé il precedente, ossia, come dice Dante, lo "tira in sua sostanza", e dell'uno e dell'altro "fassi un'alma sola" ... Senza fare di Dante un averroista, è certo che la sua tesi intorno all'origine dell'anima umana non è scevra di preoccupazioni averroistiche⁷.

Come Pier di Giovanni Olivi o Kilwardby, Dante ritiene

che la parte intellettuale dell'anima è distinta realmente dalla parte o parti vegetativo-sensitive; che essa sola è creata mentre le altre derivano *ex traducere*; e che l'anima umana non è sostanzialmente semplice⁸.

Era un averroismo temperato, che sosteneva l'irriducibilità della funzione intellettuale al senso. Non averroismo *tout court*, ma una teoria che dell'averroismo sentiva l'influsso e Nardi la ricollegava a Ruggero Bacone e di Ruggero Anglico e in generale alla corrente francescana, erede dell'agostinismo, che aveva cercato di cristianizzare le tesi degli arabi. Dante insomma pensava che

L'intelletto possibile adduce in sé le forme universali, "secondoché sono nel suo produttore", cioè in Dio. E la ragione di ciò consiste nel fatto, che "nelle intelligenze raggiunge la divina luce senza mezzo". Il raggiunge di questa luce costituisce l'essenza dell'intelletto possibile; per cui è detto altrove, che *lo intelletto delle prime notizie* è una *virtù innata* risultante dalla natura della *forma sostanziale umana*. Non occorre uno sforzo di mente per capire, che si ha da fare colla dottrina della *memoria innata* degli

⁵ Nardi B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, I, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1912, IV, fasc. 1, p. 82.

⁶ È alla *Psychologie* di Mercier che Nardi si riferisce, suggerendo che il filosofo di Lovanio molto probabilmente dipendeva da Cornoldi e Poletto nel sostenere, come sosteneva, che nella teoria dell'anima Dante era un fedele sostenitore della dottrina di S. Tommaso.

⁷ *Op. cit.*, p. 84.

⁸ *Op. cit.*, p. 88.

agostinisti, la quale era la spiegazione filosofica dell'*immagine* che, secondo la Bibbia, Dio ha impresso di sé nell'uomo, creandolo⁹.

Così nella filosofia di Dante Dio si sostituiva all'intelletto agente, fungendo da luce permanente che illumina ogni uomo venuto al mondo e risultando elemento essenziale non solo della cosmologia ma anche della psicologia dantesca, alla quale imprimeva un carattere di misticismo:

Avicenna aveva scissi tra loro il soggetto e l'agente dell'intellezione; Averroè li aveva riuniti, ma sopra e fuori dell'individuo; Tomaso ne faceva due potenze dello spirito individuale; Dante pensa che l'individuo sia in intimo contatto collo spirito creatore. Per mezzo di questo contatto l'intelletto umano comunica per natura colla sorgente profonda dell'universo e non più, come presso Avicenna, con una intelligenza particolare la quale ora è unita e ora no all'intelletto possibile. Presso Dante, poi, come presso gli agostinisti, lo spirito umano non è illuminato dal di fuori, ma dal di dentro; poiché l'*essere* dello spirito umano risulta appunto da questa illuminazione. La metafisica della conoscenza è inchiusa tutta nella teoria esposta. La conoscenza delle prime notizie, che sono il germe da cui si sviluppa la nostra vita intellettuale, è dovuta alla illuminazione che crea le forme universali nell'intelletto possibile. Il conoscere della mente creata è spiegato per mezzo del contatto colla mente creatrice. Di qui deriva quella tinta di misticismo della filosofia dantesca che si trova anche in Ruggero Bacone e Guglielmo d'Auvergne¹⁰.

Dopo aver tratteggiato le teorie di Dante sui principali problemi filosofici mettendole a confronto con le idee dominanti in quegli anni, Nardi concludeva la sua analisi affermando che non era vero quanto sostenuto da Mandonnet a proposito di Dante e Sigieri, ovvero che il poeta non conoscesse la filosofia di quest'ultimo:

ce lo prova il fatto ch'egli attinge una quantità d'idee, le quali poi svolge, corregge o supera, proprio all'ambiente di cui Sigieri era stato il più autorevole e noto rappresentante. Dante e Sigieri dipendono direttamente, nel modo di concepire la derivazione del mondo da Dio, da Avicenna. Iddio, per Dante come per Sigieri, è causa non solo del moto ma anche dell'essere delle cose. Ma non di tutte Iddio è causa immediata; alcune sono invece il risultato di una produzione mediata. Per altro, il concetto di produzione mediata è molto più limitato in Dante che in Sigieri ... Per il primo, infatti, le pure intelligenze, le sfere celesti nonché la materia prima dei corpi infralunari sono prodotti immediatamente da Dio; cosicché la produzione mediata si riduce soltanto alla *formazione* della materia prima. Della teoria neoplatonico-avicennistica l'Alighieri ritiene anche (sforzandosi di cristianeggiarlo) il concetto di creazione a mo' di splendore e di discorrimento della luce eterna, e il principio (di nuovo limitandolo nel suo significato primitivo) che ciò che deriva dalla causa prima è inalterabile. Sul terreno della psicologia Sigieri si dichiara partigiano, pur confessando di non farlo senza qualche esitazione, della teoria averroistica circa l'unità dell'intelletto. Su questo punto Dante si oppone risolutamente ad Averroè. Egli rimprovera al filosofo di Cordova di aver disgiunto dall'anima il *possibile intelletto*, e vuole ricongiurlo; ma semplicemente ricongiurlo (e perciò individuarlo), non così però da identificarlo sostanzialmente col principio animale al quale s'unisce e che tira in sua sostanza. Abbiamo già veduto che la teoria dantesca intorno alla natura dell'anima non va' perciò esente da preoccupazioni averroistiche e che essa apparisce insieme come un averroismo e un tomismo moderati ... Nel suo insieme la filosofia di Dante, non è adesione a nessuno dei sistemi già fissati; ma è piuttosto dominata da uno sforzo personale che tende a risolvere antinomie e a superare vecchie posizioni ideali¹¹.

⁹ Nardi, B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, I, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1912, IV, fasc. 6, p 225.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 226.

¹¹ *Op. cit.*, p. 235.

Il risultato del lavoro di Nardi era davvero il cuneo che spezzava il nodo stretto della dipendenza teorica di Dante da S. Tommaso. Egli era consapevole che il suo *Sigieri* non poteva pretendere di essere un punto d'arrivo per una questione così spinosa e, di fatti, sarebbe stato invece il punto di partenza dei «venticinque anni di ricerche pazienti» che ricordava a Gentile nella lettera. Nel metter mano a quel tema, si dovevano necessariamente riconsiderare gli equilibri interni del pensiero filosofico medievale e cercare nuove fisionomie concettuali adeguate a quanto i testi studiati di recente potevano certificare. Quello che Nardi aveva appena illustrato ponendolo come sfondo della riflessione filosofica di Dante era un crogiuolo di visioni filosofiche conflittuali e pure a volte tangenti, di cui egli aveva dimostrato che bisognava ancora ricostruire il quadro, promuoverne una conoscenza dettagliata e precisa, ricostruire i nessi concettuali nella loro effettiva scaturigine e dispiegamento.

Il problema delle fonti filosofiche di Dante si era manifestato come tale che investiva immediatamente la fisionomia del pensiero medievale, problema dunque squisitamente storico-filosofico. D'altra parte, non si era forse già occupato Nardi della filosofia medievale sotto il profilo della sua definizione e del suo concetto, intervenendo nel dibattito tra De Wulf e Gentile a proposito di Neoscolastica?¹² Dunque l'esordio di Nardi nel campo degli studi era chiaramente quello di un filosofo che si immergeva nella storia della filosofia medievale per comprenderne, attraverso le dottrine e i concetti, la sostanza e lo spirito. Era materia importante, e addirittura scottante, quella che studiava e la affrontava senza timori reverenziali. Non questioni di dettaglio, ma grandi temi come la storia del peripatetismo e dei suoi sviluppi in occidente ad opera degli arabi, la struttura dell'agostinismo, il confronto tra S. Tommaso e l'averroismo di Sigieri sul tema della conoscenza. Questo era il significato del suo interesse per Dante. Definirlo "dantista", allora, poteva finire per mettere in ombra la vera natura del suo lavoro, perché con quel termine si voleva dire che Nardi non aveva molto a che fare con la filosofia. Ne conseguiva, direttamente, che non aveva i titoli giusti per concorrere alla cattedra universitaria.

In altra sede sono stati già illustrati i presupposti filosofici del lavoro di Nardi e non occorre quindi ripetere¹³. Però a conclusione delle nostre osservazioni sulla prima puntualizzazione di Nardi vorremmo aggiungere ancora qualcosa.

L'accusa che Nardi attirò presto su di sé fu quella che gli rivolse Domenico Lanna rispondendo alla severa recensione che Nardi aveva scritto su "La Voce" del suo volume *La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino* (1913): essere un "bollente" neofita dell'hegelismo al seguito dei nuovi maestri italiani. Nardi la rigettava rispedendo al mittente che il difetto capitale del Lanna era che

egli concepisce la verità come qualcosa fuori del tempo e dello spazio, indipendentemente dal problema per risolvere il quale fu formulata; come un assoluto diverso e fuori del relativo che ne è solo la veste, l'adattamento esteriore. In maniera che per lui la dottrina tomistica del conoscere basta a risolvere i problemi che in realtà S. Tomaso non si è mai posti. E il problema per eccellenza che l'Aquinate non arrivò mai a porsi è precisamente quello della conoscenza ... Sulla scorta di Aristotele, S. Tomaso descrive il processo onde l'uomo arriva ad assimilarsi la realtà esterna; e in questa descrizione consiste appunto la sua teoria del conoscere. La sua stessa dottrina intorno agli universali non è se non corollario di questa metafisica dell'essere. Tutta la filosofia moderna segue invece un processo inverso: essa è essenzialmente una metafisica del conoscere. Per restaurare oggi la teoria tomistica bisognerebbe criticare tutta quanta la storia della filosofia moderna da Cartesio in poi; mostrare che il metodo di questa è essenzialmente sbagliato¹⁴.

¹² Cfr. Nardi B., *Scolastica vecchia e nuova*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911, III, pp. 554-62.

¹³ Ci permettiamo di rinviare a Pietroforte S., *Loisy, Croce e Gentile nella formazione filosofica di Bruno Nardi*, in *Studi per Marcello Gigante* (a cura di Stefano Palmieri), Napoli 2003, pp. 547-74 e a Pietroforte S., *Storia di un'amicizia filosofica. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Firenze, 2004 pp. CXXIX-64. Una valutazione attenta della questione la si trova in Falzone, P., *Recensione a Pietroforte S., Storia di un'amicizia filosofica. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, www.filosofiaitaliana.it, maggio 2006.

¹⁴ Nardi B., *Rec. a Domenico Lanna, La teoria della conoscenza di S. Tommaso d'Aquino*, in «La Voce», 1913, p. 1153.

Parole dalle quali si ricavava che la verità ha a che fare con la storia e che tra assoluto e relativo intercorre un nesso essenziale; che la filosofia antica è una metafisica dell'essere mentre la moderna è una metafisica del conoscere; che la seconda rappresenta un punto di vista più profondamente critico della prima e non è quindi sostituibile da quella ma, eventualmente, da un'altra riflessione filosofica che sia capace di porre la questione in modo ancor più ampio e comprensivo. Erano le stesse idee che, in termini diversi, Nardi esprimeva nella *Introduzione agli Opuscoli e testi filosofici* di S. Tommaso da lui curati negli stessi anni.

Tutta la filosofia antica – diceva- è una metafisica dell'essere, costruita sul dogmatismo ingenuo che ignora il problema del conoscere come unico e solo problema filosofico. Partendo perciò dalla fede nell'esistenza di un mondo esterno e indipendente dallo spirito che lo conosce, il filosofo antico, prima di ogni altro problema, si pone quello cosmologico, che consiste nel cercare nella realtà oggettiva la ragione assoluta di tutti i fenomeni della natura, compreso il fenomeno umano, ossia la stessa coscienza. Tutto assorto nell'esperienza sensibile, non è capace di conoscersi se non come cosa tra le altre cose della natura, anzi in parte subordinata e in parte opposta a quelle; né riesce quindi a scorgere, se non fuori di sé e in un ordine trascendente, l'atto puro e perenne che spieghi l'accadere dei fatti dell'esperienza. Da questo punto di vista, la filosofia di Tommaso d'Aquino, e tutta la scolastica in generale, non si differenzia dal pensiero greco. Pure la filosofia medievale non è davvero una semplice ripetizione delle dottrine della Grecia, ma piuttosto ne è la continuazione e lo sviluppo¹⁵.

E spiegava che

tre punti specialmente erano rimasti oscuri alla speculazione greca: il concetto del motore immobile, i rapporti di questo col mondo, l'origine e la natura dello spirito umano. Pure seguendo lo stesso metodo fondamentale che caratterizza tutta la filosofia prima di Cartesio, il filosofo medievale si indugia di preferenza intorno a questo triplice problema, divenuto presto oggetto di sottili ricerche, di meditazioni profonde e di aspre contese tra le diverse scuole. Così la speculazione medievale elabora il suo concetto di Dio come spiegazione ultima e complemento della filosofia della natura ... Il concetto scolastico di Dio risulta dalla sintesi di due elementi del tutto disparati e ripugnanti tra loro: il motore immobile dell'aristotelismo (pensiero trascendente) e l'uomo-dio del cristianesimo (pensiero immanentistico); e in questo consiste appunto la novità della filosofia scolastica¹⁶.

Insomma, quella metafisica dell'essere, che non era ancora capace di riconoscere lo spirito distinguendolo dalle altre "cose", trovava nella filosofia medievale una prosecuzione ma anche uno sviluppo, un cambiamento, che aveva a che fare con il concetto dell'uomo-dio e, dunque, con la questione della conoscenza, ambito nel quale quel rapporto trovava la sua principale esplicazione. Era proprio questo il tema prediletto da Nardi nei suoi studi, che quindi riguardavano sì una filosofia che è ancora metafisica dell'essere ma anche i suoi mutamenti interni preliminari all'avvento della metafisica del conoscere. La storia della filosofia era scandita lungo il crinale delle categorie dell'oggetto e del soggetto, categorie strutturali della razionalità, che non avrebbero però assunto mai per Nardi il valore che avevano, per esempio, per Gentile: accanto al riconoscimento della funzione essenziale che esse svolgono c'era, in Nardi, un tacito ma non meno reale disconoscimento della natura dialettica di esse. Nessun teleologismo guida la storia del pensiero, che restava espressione insieme di razionalità e di contingenza. Il potente assoluto, caratteristico dell'idealismo hegeliano e di quello ad esso ispirato, era estraneo all'orizzonte teorico di Nardi. Questi non si interrogava sul *perché* del soggetto e dell'oggetto, ma li assumeva così come restituiti dalla storia della filosofia, con le ambiguità e gli andirivieni concettuali che l'avevano caratterizzata. Non un hegeliano, dunque, era lo storico della filosofia Bruno Nardi, né un seguace di Gentile, ma uno che aveva per fermo che la filosofia doveva essere trattata come un fatto storico (sebbene in questo fatto si celasse quel mistero del rapporto col divino che Nardi

¹⁵ San Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici*, scelti e annotati da B. Nardi, 2 voll., Bari, 1915-17, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁶ *Op. cit.*, p. XXXV.

illustrava nelle diverse dottrine e in merito al quale avrebbe osservato, da parte sua, un assoluto riserbo), e che il fulcro di questo fatto fosse venuto alla luce lentamente e faticosamente, raggiungendo nella metafisica della conoscenza il punto di approfondimento maggiore.

Siamo giunti così a toccare la seconda puntualizzazione che Nardi presentava nella lettera indirizzata a Gentile, quella riguardante la rivendicazione della modernità del suo metodo di studio. Se quanto detto fin qui ha reso chiaro in che senso occuparsi di Dante aveva significato per Nardi svolgere un compito filosofico, la modernità filologica del suo lavoro poteva essere semplicemente attestata dagli strumenti con i quali lo elaborava, cioè dal ricorso diretto ai testi originali e alle edizioni più aggiornate di essi, così come dagli interlocutori ai quali si rivolgeva e che, come nel caso di Mandonnet o De Wulf o Mercier, erano esponenti di spicco di nuove tendenze. Nardi si era misurato con quanto di meglio vi fosse in quegli anni nel campo della storia della filosofia medievale, così come avrebbe fatto negli anni successivi in relazione a Dante, conquistandosi la stima di dantisti puri come Barbi e Pietrobono. Se dunque è agevole esemplificare la modernità filologica di Nardi, diversamente stanno le cose per quanto riguarda la sua modernità filosofica. Anzitutto occorre dire che la definizione è di per sé problematica e richiederebbe una discussione che in questa sede non è possibile affrontare. Però è chiaro che cosa intendesse Nardi. Egli dichiarava esplicitamente a Gentile quello che pure Gentile doveva sapere già bene, e cioè che il suo occuparsi di storia della filosofia medievale era innervato da uno spirito filosofico incentrato sulla questione principe della filosofia moderna, quel problema del rapporto tra essere e pensiero che la filosofia kantiana e post-kantiana, con tutte le sue differenze, aveva dispiegato al massimo grado e che nello stesso attualismo aveva assunto accenti a tutti noti. Dunque Nardi si iscriveva di diritto nelle liste della modernità filosofica per aver riconosciuto la necessità di sostituire la metafisica dell'essere con la metafisica della conoscenza, come la chiamava lui. Ma bastava questo per fare di lui un "moderno"?

Non è facile rispondere a questo interrogativo, anche perché Nardi si è mostrato molto geloso delle sue idee in proposito e non ha consegnato a trattazioni specifiche nessuna summa della sua *Weltanschauung* filosofica. Utili indicazioni però possiamo trovare in un paio di scritti. In *Due capitoli di filosofia dantesca. I La conoscenza umana* si legge quanto segue:

L'individualità dell'intelligenza umana, come la concepisce Tommaso, è quella empirica, di cosa tra le cose; e quindi la sua attività non giunge mai al segno e si perde per via; e la soggettività è coartata e quasi soffocata dalla realtà oggettiva che circonda e opprime lo spirito da ogni parte.

Lo stesso concetto empirico, dell'individualità dello spirito umano, è comune anche al platonismo e all'agostinismo. Ma il merito della dottrina platonica ed agostiniana è appunto quello di avere avvertito, che è impossibile di fondare l'assolutezza della verità e della scienza su l'individualità concepita empiricamente, e di aver tentato una via per sfuggire al relativismo scettico dei sofisti e degli accademici. Quindi il bisogno di confortare la debolezza dell'intelletto umano con la luce della verità assoluta. E' vero che questa verità assoluta, nel platonismo antico, è totalmente oggettiva, trascendente ed estranea all'anima, la cui soggettività ed autonomia restavano così distrutte. Ma non è più vero nel neo-platonismo e nel platonismo cristiano degli agostinisti: per questi la luce divina non è più ricevuta a mo' d'oggetto esterno, ma coopera intimamente all'atto dell'intendere umano, di guisa che questo è l'effetto di una duplice causa, naturale e divina. In siffatta dottrina è facile avvertire come un bisogno di trasferire il soggetto empirico nel vero soggetto assoluto, che è causa auto-cosciente dell'essere di tutte le cose: *in ipso enim vivimus, movemur et sumus*. L'immanenza del divino nell'umano non poteva essere asserita più energicamente, sebbene l'intellettualismo platonico-aristotelico, infiltratosi di buon'ora nella teologia, dovesse per tanto tempo impedire a questa feconda intuizione cristiana di esplicarsi liberamente¹⁷.

In questo brano Nardi indicava nel platonismo degli agostinisti un ponte tra la filosofia antica e quella moderna. Diceva, infatti, che il platonismo cristiano aveva reinterpretato il platonismo antico, intendendo che la verità fosse non più oggetto ricevuto ma principio attivo nel soggetto conoscente,

¹⁷ Nardi B, *Due capitoli di filosofia dantesca: I La conoscenza umana; II Il linguaggio*, in «Giornale storico della letteratura italiana», Supplemento 19-21, 1921, pp. 219-221.

principio assoluto garante della validità del pensiero umano. Con ciò il platonismo cristiano non aveva solo anticipato il motivo conduttore della filosofia moderna, ma lo aveva collegato con la verità del platonismo, quella verità che, sebbene espressa in forme di oggettivismo, e quindi inadeguate, era pur sempre valevole nel suo principio: la verità è assoluta e la sua assolutezza non è ascrivibile all'individuo empirico. La storia della filosofia appariva così attraversata da una linea di continuità piuttosto che dalla contrapposizione di due metafisiche. E se effettivamente due modalità diversamente atteggiata del pensiero, una oggettiva e l'altra soggettiva, si erano avvicinate, entrambe, però, contenevano un nucleo di verità, che doveva essere la stessa. Ciò non voleva dire, naturalmente, che non vi fossero differenze profonde. Ma per quanto grandi queste potessero essere vi era nel dettato di Platone una concezione della verità che non era mai stata del tutto scalzata dal pensiero moderno e che, anzi, in questo era ritornata seppure subendo molte e profonde trasformazioni. Era l'idea della natura trascendente del vero, rispetto alla quale l'immanenza del pensiero moderno non stava a significare affermazione del punto di vista empirico, ma riformulazione di quell'assoluto in termini comprensivi della realtà umana.

D'altra parte che non potesse esserci che un valore unico per tutta l'umanità, indipendentemente dalle epoche storiche e dalle differenze argomentate, era quanto Nardi avrebbe indirettamente sostenuto –sempre a modo suo, e cioè senza troppa esibizione di argomenti teoretici– diversi anni più tardi quando, essendogli stato richiesto dal Centro Romano di Studi di intervenire sulla questione “se può l'uomo formulare verità universali” e avendo lui risposto con un'articolata dissertazione su *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, concludeva il ragionamento sostenendo che nella «logica necessità, in questa intrinseca coerenza consiste l'universalità del pensiero che non tollera la contraddizione» e che osservare tale necessità «significa ritornare al principio aristotelico della coincidenza del pensato con l'atto del pensare»¹⁸. Che altro significavano queste parole se non che la verità è l'incontraddittorio e che l'incontraddittorio è quel principio di contraddizione fissato da Aristotele come necessario presupposto di ogni vero ragionamento? Rispetto a questo la verità non poteva essere moderna o antica, ma semplicemente identica a sé e perciò valida incondizionatamente. Ma c'è di più. Nardi allacciava questo principio ad un diverso asserto aristotelico, quello della coincidenza del pensato con l'atto del pensare o, come aveva detto in apertura del saggio, quello per cui «nessuna realtà può essere affermata, se non in quanto è conosciuta, ossia se non in quanto è presente al soggetto che l'afferma. Così che, nel momento del conoscere, sia che si tratti del sentire sia che si tratti dell'intendere, l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente sono uniti in un solo e medesimo atto»¹⁹ e questo diverso asserto lo dichiarava «il punto di partenza di ogni dottrina veramente critica della conoscenza»²⁰. Che i due asserti non fossero formalmente identici è evidente. Ma Nardi li assumeva quantomeno come scambievoli, equivalenti, tali che l'uno valeva l'altro. Eppure la coincidenza del pensato col pensare era stata il tormento della filosofia moderna e anche il suo punto di sbocco con l'idealismo. Come poteva allora essere equivalente al principio di contraddizione che, considerato come argomento della metafisica o della logica, aveva comunque la radice conficcata nella teorizzazione parmenidea dell'essere e nella riforma fattane da Platone? C'era in questa idea di Nardi un'intuizione profonda della tensione che pervade l'intera storia della filosofia, e che si potrebbe essenzialmente far coincidere con il problema di coniugare identità e differenza, comunque esse siano intese dagli antichi o dai moderni, oppure c'era una improvvisa “dimenticanza” della differenza sostanziale che intercorre tra antichità e modernità? Il primo principio era equivalente al secondo perché l'identità è identità di essere e pensiero, così come accertato dalla metafisica della conoscenza, perché, insomma, il principio di contraddizione non può non essere implicitamente identità di essere e pensiero così come, viceversa, questa identità non può non essere identità *tout court*? La storia della filosofia era stata storia dello sviluppo non sempre lineare di principi e verità che gli antichi avevano capito ma che avevano avuto una fondazione critica insufficiente, tale per cui l'errore si era sempre di nuovo insinuato a compromettere la verità, ma questa era stata comunque sempre presente nel pensiero umano? Difficile avere la risposta a questi interrogativi. Difficile avere la certezza che così si

¹⁸ Nardi, B., *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma 1952 (2° ed.), pp. 68-69.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 7. Qui Nardi rinvia al *De Anima*, III, c. 2 e c. 7 e a *Metafisica*, XIII, c. 7.

²⁰ *Ibidem*.

configurasse il pensiero di Bruno Nardi. Certo è, però, che il tributo che egli rendeva alla razionalità nelle battute conclusive di *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale* mostrava un pensatore convinto che il valore della ragione sia qualcosa che va al di là delle vicende umane. Scriveva infatti:

L'uomo va soggetto ad errare. –L'uomo sì, ma la ragione no; l'uomo erra solo quando sragiona; e sragiona tutte le volte che non segue la legge del pensiero, quando cioè afferma come certo quello che certo non è, sia perché prevenuto da “idola” e interessi sentimentali, o semplicemente per pigrizia, per disattenzione e per avventatezza. La ragione che s'attiene con rigore alle leggi della logica è infallibile, e le affermazioni ottenute con rigore logico sono universali e necessarie²¹.

Se Bruno Nardi era filosofo moderno, della modernità aveva la forte consapevolezza di quanto sia difficile dar conto sistematicamente dei nessi concettuali, in special modo di quelli che, intrecciando la verità alla storia, sfiorano l'assoluto senza poterlo afferrare. Ma che un assoluto ci fosse e il pensiero, con esso congiunto da sempre, dovesse riconoscerlo; che questa implicazione non fosse traducibile in termini storicistici; che essa fosse un dato problematico, ma comunque tale da consentire al pensiero empirico, storicamente svolgentesi, di scoprire dentro di sé quell'orientamento al vero che, altrimenti, da sé esso non avrebbe potuto trovare; tutto questo testimoniava che Bruno Nardi non aveva solo fatto tesoro di alcune tesi moderniste, della filosofia di Benedetto Croce e di quella di Rosmini²², ma, per il modo come ne trattava, provava anche il delicato equilibrio concettuale che egli sentiva trascorrere in quelle idee. La fiducia di Nardi nella razionalità non fu mai immune dal dubbio. E «il dubbio che nasce, a guisa di rampollo, a pie' del vero, e che “a sommo pinge noi di collo in collo”»²³ non è accompagnato dall'aggettivo qualificativo di “antico” o “moderno”.

²¹ *Op. cit.*, pp. 68-69.

²² Il rapporto con Rosmini è un elemento importante della biografia intellettuale di Nardi e troverà in altra sede adeguata trattazione.

²³ *Op. cit.*, p. 69.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.