

## SIGIERI E SAN TOMMASO NEL PARADISO

PAUL RICHARD BLUM

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Germanisztikai Intézet  
106233.1104@compuserve.com

*Quanto son difettivi sillogismi  
quei che ti fanno in basso batter l'ali!*  
(Par. XI, 2-3)

Il fatto che Dante abbia elogiato Sigieri di Brabante ponendolo accanto a San Tommaso nel *Paradiso* ha fatto scorrere torrenti di inchiostro, proprio perché la situazione poetica è in sé enigmatica. Varie perplessità sono causate dallo squilibrio delle nostre conoscenze dei due maestri medievali, dall'informazione che Sigieri sembra appartenere al gruppo degli averroisti e dalla prospettiva, secondo la quale ci si aspetta una presa di posizione di Dante – chiara e definitiva – sulla teologia e sul suo rapporto con la filosofia, e ciò soprattutto nel *Paradiso*.

In questo modesto contributo intendo in primo luogo dare un resoconto delle varie interpretazioni e poi interpretare il luogo dantesco in questione<sup>1</sup> in senso letterale, e, infine, ricorrere al testo di Tommaso d'Aquino sull'„unità dell'intelletto”, per accennare al rapporto fra teologia e filosofia. Farò tutto ciò in qualità di lettore ingenuo, che non può vantarsi di essere specialista né di studi danteschi né di studi medievali.

L'autorità più attendibile per gli studi filosofico-danteschi è certamente Bruno Nardi<sup>2</sup>, che per decenni ha studiato il pensiero di Dante e il suo ambiente filosofico. Il risultato storiograficamente più notevole è la

---

<sup>1</sup> Par. X, 133-138. Per le citazioni mi riferisco all'edizione: Dante Alighieri, *La divina commedia*, col commento scartazziniano, a cura di Giuseppe Vandelli, Milano (Hoepli) 1965. Un resoconto delle varie interpretazioni in Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris 1977, pp. 165-176, e Cesare Vasoli, *Sigieri*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. V, pp. 238-242.

<sup>2</sup> Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, spec. pp. 54-68 e 151-161. Idem, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, Roma 1960. Idem, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano/Napoli 1966. Idem, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967. Idem, *Lecturae' e altri studi danteschi*, Firenze 1980. Idem, *Dante e la cultura medievale* [1942], Bari 1990.

divisione degli studiosi quando si avvicinano alla filosofia in rapporto alla teologia. Autori tomisti come Giovanni Busnelli, ma anche grandi conoscitori del pensiero medioevale come Pierre Mandonnet si sono sentiti chiamati a difendere il tomismo.<sup>3</sup> Questioni della cultura dell'Ottocento e del Novecento fanno da sottofondo a questi dibattiti. Ciò, però, ha talvolta indotto a minimizzare il ruolo di Sigieri. Busnelli, ad esempio, sembra sostenere che Tommaso/Dante abbiano elogiato Sigieri, il maestro del „vico delli strami” a Parigi, per la sua capacità di logico. E così accadrebbe che un'insegnante del trivio sia divinizzato a „luce eterna”.<sup>4</sup> Un altro motivo sarebbe, poi, che San Tommaso volesse far „brillare” la propria „carità”, riconoscendo le virtù del suo fiero oppositore in terra, una volta che questi si fosse „sottomesso al giudizio della Chiesa”.<sup>5</sup> Certo, questa idea fa riflettere la figura di San Tommaso, ma non spiega, perché il Santo non abbia scelto qualche altro dei suoi numerosi avversari.

Nardi si opponeva al puro tomismo di Dante sulla base del fatto, che il tomismo è nato solo nel Cinquecento, e certamente il tomismo dell'Ottocento fu tutt'altra cosa dell'insegnamento filosofico-teologico dei tempi di Dante. Nardi riconosce il contrasto Tommaso-Sigieri e propone l'interpretazione, secondo cui la situazione poetica è dominata dalla figura di Beatrice: Dante, l'autore della *Commedia*, giudica dalla prospettiva di Beatrice, la quale „sa molto di più di quanto ne sapesse San Tommaso in terra”, cosicché „salito dal cielo, lo stesso Aquinate riconosce in esso [Sigieri] uno spirito degno di risplendere insieme a lui nella sfera del sole”.<sup>6</sup>

Va notato, a questo punto, che in effetti la situazione poetica e l'atto autoriale dello scrittore devono necessariamente entrare nell'interpretazione di un luogo difficile come questo. Le ricerche di Nardi e di tanti altri hanno rilevato che l'averroismo del Duecento non fu mai quello di Ernest Renan e di altri storici, che cercavano di schierare i loro cavalli di battaglia contro la Chiesa di Leone XIII e il concilio Vaticano I sul campo medioevale.<sup>7</sup> Quindi, l'averroismo non serviva ancora da etichetta che di per sé mandava inevitabilmente un autore o all' inferno o in paradiso, a seconda del partito di chi ne parlava. Ciò non esclude che in effetti ci siano stati dibattiti e che lo stesso Tommaso attaccasse gravemente alcune dottrine eterodosse – su cui mi soffermerò più avanti.

Secondo Nardi, insomma, Tommaso e Sigieri, avversari in terra, „si sono riconciliati” sotto la prospettiva divina. Però resta da domandarsi se gli argomenti di Tommaso, così come sono esposti, restino validi, visto che lo

<sup>3</sup> Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle*, 2a ed. Louvain 1908-1911. Giovanni Busnelli, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1922, spec. pp. 104-113.

<sup>4</sup> Cf. Nardi, 1967, p. 358; Nardi, 1980, p. 171.

<sup>5</sup> Busnelli, p. 109, cf. Nardi, 1967, p. 341-380.

<sup>6</sup> Nardi, 1966, p. 392.

<sup>7</sup> Nardi, 1980, p. 172.

storico della filosofia, essendo su questa terra, difficilmente accede a delle fonti soprannaturali come hanno potuto fare Dante e Beatrice. Partendo dal presupposto che ora conosciamo più dettagli sull'insegnamento filosofico di Sigieri, Mandonnet ha concluso che Dante abbia elevato al cielo l'avversario di Tommaso per il semplice motivo che non aveva le nostre conoscenze.<sup>8</sup> Quindi il sapere divino si incontra coll'ignoranza nel campo storico.

Etienne Gilson ha criticato questo criterio di ignoranza, proponendo la sua soluzione: Dante separerebbe il regno spirituale da quello temporale; Sigieri sarebbe un rappresentante dell'averroismo latino, non però in quanto sostenitore di singole teorie averroistiche, ma in quanto egli stesso difensore della separazione dei due livelli; tale separazione rispecchierebbe quella tra Chiesa e Impero. Quindi, Tommaso e Sigieri, giudicati a seconda dei loro meriti rispettivi nella vita terrena, sono per la giustizia divina meritevoli della vita celeste: „ou ils doivent les mettre selon la justice qui, puisqu'elle est celle de Dante, est nécessairement aussi celle de Dieu”.<sup>9</sup>

Resta da domandarsi, perché Sigieri – se in tale separazione di mondo terreno e mondo spirituale rappresenta la parte terrena – viene elevato al regno a cui non appartiene. Non mi sento in grado di fare commenti sull'interpretazione dualistica, implicita in questa spiegazione di Gilson. Ma è chiaro che anche qui è decisivo considerare la scena in cui viene presentata la coppia Tommaso-Sigieri. Se è vero che Dante giudica dal punto di vista divino e spirituale, bisogna sapere in quale senso tale prospettiva è in grado di superare la distanza così che Sigieri possa raggiungere San Tommaso. Un'altra inconseguenza della soluzione gilsoniana consiste nel fatto che lui costringe San Tommaso a riconoscere i meriti di Sigieri. Ciò fa della propria beatificazione una punizione a nome della giustizia eterna – cosa non da paradiso.

Albert Zimmermann<sup>10</sup>, studiando il rapporto Sigieri-Tommaso ha trovato una soluzione quasi salomonica e definitiva, nel dire che i due filosofi si sono influenzati a vicenda. Così Sigieri ha colto l'occasione di reagire in modo positivo alle critiche di Tommaso. Ciononostante è rimasto indipendente in alcune dottrine, fra cui Zimmermann menziona l'antropologia, in particolare la dottrina dell'anima, e la teoria della creazione e dell'individuazione. È notevole una frase, citata da Zimmermann, in cui Sigieri parla del rapporto della filosofia aristotelica con le verità soprarazionali: „sententia Philosophi (...) non est celanda, licet contraria veritati”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Pierre Mandonnet, vol. I, p. 301-303.

<sup>9</sup> Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris [1939] 1972, spec. p. 273, cit. p. 274.

<sup>10</sup> Albert Zimmermann, Dante hatte doch recht, *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1967/1968), pp. 207-217. Idem, Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuer Quellentexte, *Literatur und Sprache im Europäischen Mittelalter, Festschrift für Karl Langosch*, a cura di Alf Önnarfors et al., Darmstadt 1973, pp. 417-447.

<sup>11</sup> Zimmermann, 1973, p. 429, da Siger, *Quaestiones in metaphysicam*, a cura di C. A. Graiff, Louvain 1948, p. 140.

Leggendolo bene, questo detto invita a non sopprimere la verità di fatto, che Aristotele abbia detto questo o quello, sebbene oggettivamente erroneo. Il contrasto non è quello fra verità filosofica e religione, ma quello fra interpretazione corretta e dottrina vera. Conseguentemente, la proposta di Zimmermann è che Dante ha fatto un monumento a Sigieri in quanto rappresentante della pura filosofia,<sup>12</sup> e la coppia Tommaso e Sigieri nel *Paradiso* raffigura „l'armonia completa tra il grande filosofo e il grande teologo”.<sup>13</sup>

Anziché una prevalenza della teologia, rappresentata da Tommaso, sopra la filosofia, rappresentata da Sigieri, la scena significherebbe la loro riconciliazione – sebbene in una condizione paradisiaca. Questa soluzione è in contrasto sia con quella di Gilson, sia con quella di Nardi<sup>14</sup>, in quanto ambedue presuppongono un certo dualismo, e il secondo ha notato che – a differenza che nel *Convivio* – nella *Commedia* la filosofia assume il ruolo di „ancilla”.

„La donna nobile e l'ancilla” è infatti il titolo di uno studio di János Kelemen.<sup>15</sup> Esso ricollega il divario filosofia/teologia – nella formula della „doppia verità” – al divario del „doppio fine” dell'uomo come è stato sostenuto da Dante nel *De monarchia*.<sup>16</sup> Kelemen è d'accordo con Nardi che la 'Donna nobile' diventa nella *Commedia* 'l'ancilla',<sup>17</sup> cioè che la filosofia – dopo aver rivendicato la sua autonomia nel campo umano – viene sottomessa alla teologia. Rispettando la struttura generale della *Commedia*, nella quale i parallelismi vanno sempre di pari passo con ascendenze gerarchiche, Kelemen fa il parallelo Beatrice-Virgilio/Tommaso-Sigieri e sottolinea che la lode di Sigieri non viene espressa né da Dante, né da Beatrice, ma dallo stesso Tommaso.<sup>18</sup> Questo parallelismo ci ricorda di rispettare i ruoli delle persone parlanti, mentre il rilievo di San Tommaso come portavoce in questa situazione poetica deve significare, che è lui stesso a riconoscere l'eminenza del brabantino. Ciò significa anche che nessuno può costringere Tommaso a ritrattare le sue condanne dell'averroismo, perché queste fanno parte integrale della sua opera filosofica e teologica. Solo dal punto di vista, che – in fin dei conti – Tommaso ha avuto ragione nel combattere l'averroismo, egli è in grado di riconoscere il valore permanente della filosofia aristotelico-sigieriana.

Se diamo ora uno sguardo al testo, secondo il principio ermeneutico che la lettura sempre aiuta l'interpretazione, vediamo che San Tomma-

<sup>12</sup> Dello stesso parere è Van Steenberghen, pp. 175 sq.

<sup>13</sup> Zimmermann, 1973, p. 419.

<sup>14</sup> Nardi, 1990, p. 163.

<sup>15</sup> Kelemen János, „A nemes bölgy és a szolgálóleány”, *Tanulmányok*, Budapest 1984, pp. 256-280: A nemes bölgy és a szolgálóleány avagy Dante és a filozófia.

<sup>16</sup> Ibid. pp. 266 sqq.

<sup>17</sup> Ibid. p. 278.

<sup>18</sup> Ibid. pp. 278 sq.

so presenta al lettore un cerchio di pensatori, alla cui fine invita a riguardare Sigieri – però con la promessa che questo farà ritornare lo spettatore a San Tommaso. Il dottore è quindi circondato da rappresentanti dell'asce- tica, e da martiri, poi da pensatori contemporanei e infine da Sigieri:

*Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,  
è il lume d'uno spirto che 'n pensieri  
gravi a morir li parve venir tardo:  
essa è la luce eterna di Sigieri,  
che, leggendo nel vico delli strami,  
sillogizzò invidiosi veri.  
(Par. X, v. 133-138)*

Ci troviamo di fronte a un circolo di cui Tommaso in tanto fa parte in quanto ne è inizio e conclusione. E Sigieri fa parte della raffigurazione della gloria di Tommaso, a cui esso stesso presiede, anzi la completa.

Sembrano decisive le parole: „sillogizzò invidiosi veri”, perché ovviamente in essi si trova la giustificazione della posizione elevata del collega. Evidentemente si tratta di un paradosso. In che senso „veri” possono essere „invidiosi”? Per quanto riguarda la parola „sillogizzare” basta notare che è un termine tecnico della filosofia delle scuole. Ma ciò non giustifica il ridurre Sigieri ad un semplice professore di logica. Va notato che la stessa parola nel *Paradiso* è adoperata anche in un contesto teologico. Nel canto XXIV Dante dice: „fede è sustanza di cose sperate / ed argomento delle non parventi” (v. 64-65). Richiesto di spiegare l'uso dei termini strettamente filosofici „sostanza” e „argomento”, riguardo al termine teologico „fede”, Dante dichiara, che le materie di fede hanno il loro essere solo nel credere („Le profonde cose / che mi largiscon qui la lor parvenza, / alli occhi di laggiù son sì ascose, / che l'esser loro v'è in sola credenza”; v. 70-73).

In termini logici della scolastica: le cose reali hanno il loro essere oggettivo fuori della mente che le conosce. A differenza di queste ci sono delle chimere, prodotti della fantasia, che hanno il loro essere solo nella mente che li finge. Qui abbiamo un terzo livello di essere, gli oggetti della fede. Questi non sono reali nel senso che sono entrati nella mente per mezzo dei sensi, ma non sono neanche prodotti puri della mente, perché nascono nella mente grazie alla fede. I primi oggetti sono sostanze nel senso comune, i secondi non hanno alcuna sostanza. Gli oggetti della fede hanno la loro sostanza nella „credenza”. Il raziocinio intorno alle sostanze deve attenersi alle loro proprietà, categorie ecc. In questo senso sono punto di partenza di argomentazioni scientifiche. In modo analogo bisogna prendere gli oggetti della fede come punto di partenza di argomentazioni teologiche: „E da questa credenza ci conviene / sillogizar” (v. 76-77).

Troviamo qui *in nuce* tutta la differenza tra la teologia e la filosofia: il loro modo di procedere è analogo, e per questo una teologia scientifica

è unanimente possibile. Ma la teologia ha per base le verità rivelate, mentre la filosofia le sostanze empiriche. Il problema del rapporto fra i due livelli di argomentazione scientifica si riduce quindi all'uso corretto non dei modi di argomentazione, ma delle materie su cui si ragiona: „Quanto son difettivi sillogismi / quei che ti fanno in basso batter l'ali!” (*Par.* XI, v. 2-3) Così inizia proprio il canto che segue la corona di Tommaso.

Allora, su che cosa ha sillogizzato Sigieri: „Invidiosi veri”? Va notato che Dante non parla di verità (veritadi) ma di veri, come se volesse sottolineare che si tratta di veri reali e non proposizioni formalmente corrette, la cui verità logica è garantita dalla forma sillogistica, mentre la loro verità reale rimane in sospeso. Quindi, la verità non è un problema.

Ma come interpretare la parola „invidioso”? Possiamo intenderla nel senso più comune, cioè legato alla gelosia: Chi è invidioso, e perché? Se i veri sono invidiosi, con chi? E se i veri attraggono invidia, invidia di chi e perché?

Nel senso etimologico „invidioso” può persino significare „invisibile”. Ma questa soluzione sarebbe troppo facile: Sigieri avrebbe, allora, teorizzato su cose invisibili, cioè teologiche. Forse le cose „invidiose” sono quelle che non si ama vedere? Per esempio teorie eretiche o sospettate di eresia.<sup>19</sup> Ma sarebbe poco gentile menzionare la sospettata eresia sigieriana proprio in questo luogo. Del resto, logicamente, i „veri” sarebbero falsificati e fatti errori.<sup>20</sup>

Ripetiamo che, dal contesto di tutta la corona di sapienti, gli „invidiosi veri” devono aver meritato al maestro di Parigi di essere chiamato „luce eterna” (*Par.* X, v. 136). La parola „luce” ci induce a guardare indietro alla parola „lume” (v. 134). Lo spirito di Sigieri avrebbe contemplato con „pensieri gravi”, così che avrebbe sentito la morte come una cosa desiderata e ritardata. Questo mi sembra un motivo che si può ricollegare alla morte di Boezio.<sup>21</sup> Fernand Van Steenberghen invita a pensare alla vicenda della morte violenta di Sigieri, accusato di eresia. Quindi c'è forse un nesso fra le verità invidiose e la morte aspettata e sfortunata.<sup>22</sup> Ma questa è soltanto una ipotesi che ancora una volta non giustificherebbe la esaltazione di Sigieri.

Se vogliamo, quindi, evitare delle soluzioni facili, che sorvolerebbero sulla connotazione negativa della parola „invidioso”, dobbiamo trovare un significato che accomuni tutte le sfumature. I veri di Sigieri devono essere delle dottrine tanto vere quanto invidiose, e cioè devono aver la tendenza ad escluderne altre, ad attirare invidia o sospetto, e quindi a stare in un rapporto dialettico con altri veri, che in tanto sono esclusi in quanto non si lasciano escludere dalle dottrine di Sigieri. Inoltre, tutto quello che

<sup>19</sup> Così Nardi, 1980, 172.

<sup>20</sup> In questo senso anche Van Steenberghen, p. 166.

<sup>21</sup> *Par.* X, 128-129: „da martiro / e da essilio venne a questa pace”.

<sup>22</sup> Van Steenberghen, pp. 22 sq.

fa di Sigieri un'eterna luce deve avere una qualità „emozionante”, essendo l'invidia una emozione.

Le cose diventano apparentemente più complicate, ma in realtà più facili, quando ci ricordiamo che è San Tommaso che sta parlando. Le qualità dell'elogiato devono avere qualche riscontro nella dottrina dello stesso elogiato. Sarà quindi San Tommaso la fonte dove trovare un'esposizione della dottrina di Sigieri che fa meritare a quest'ultimo un posto accanto a lui.

Un parallelo un po' azzardato, devo ammettere, può essere nascosto nel fatto, che Tommaso menziona espressamente le letture di logica „nel vico de li strami”. Perché ci dà proprio l'indirizzo? Il nome della via deriva dal fatto che anticamente là si vendeva la paglia per i cavalli. Ora, è noto che San Tommaso alla fine della sua vita definì tutta la sua opera teologica mera paglia.

Ma per conoscere la posizione dell'Aquinate sull'averroismo, e quindi sulla possibile dottrina sigieriana, bisogna ritornare sul suo libro *De unitate intellectus contra Averroistas*.<sup>23</sup> Questo libro inizia con le parole: „naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores et eos cum facultas affuerit confutandi”. Badiamo bene al linguaggio e al tono, perché stiamo cercando „invidiosi veri”. Già all'inizio troviamo quel motivo dell'attacco-difesa, caratteristico dell'invidia nel senso più largo. Il problema che Tommaso intende presentare è proprio quello che nasce quando l'errore non riguarda qualsiasi enunciato teorico, ma lo strumento stesso della scoperta del vero e la confutazione dell'errore, cioè l'intelletto: „error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus deuitatis erroribus cognoscere veritatem” (I, 1).

Come è noto, Tommaso difende l'unità dell'intelletto individuale contro l'unità dell'intelletto comune. E lo fa prescindendo da presupposti teologici e fondandosi solo su argomenti razionali (sillogizzando) e sul testo stesso di Aristotele. L'errore, che Tommaso respinge, è quello che anche Dante riporterà come tale, cioè: „fè disgiunto / dall'anima il possibile intelletto, / perché da lui non vide organo assunto”, mentre la dottrina corretta è quella che „ciò che trova attivo quivi, tira / in sua sustanzia, e fassi un'alma sola, / che vive e sente e sé in sé rigira”.<sup>24</sup> In parole povere, l'intelletto, non adoperando il corpo come suo strumento, fa ciononostante tutt'uno coll'anima 'vivifica e sensiiva'.

---

<sup>23</sup> Edizione usata: Aquinas Against the Averroists, On There Being Only One Intellect, a cura di Ralph McInerny, West Lafayette (Purdue University Press) 1993 (col testo latino dell'edizione leonina), indico i capitoli e i paragrafi. Un quadro generale del dibattito dà Edward P. Mahoney, Science, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, a cura di Norman Kretzman et al., Cambridge 1982, pp. 602-622.

<sup>24</sup> Purg. XXV, 64-66, 73-75; sulle differenze rispetto alla dottrina di Tommaso. v. Nardi, *Studi*, 1960, pp. 54 sq.

L'argomento geniale di San Tommaso è: „Manifestum est enim, quod hic homo singularis intelligit”.<sup>25</sup> Sebbene l'intelletto sia immateriale, lo si trova solo nell'individuo e ne costituisce l'unità individuale. Di contro, Averroé avrebbe detto che l'intelletto conoscente è una sostanza separata dall'individuo e „copulatur michi vel tibi per fantasmata que sunt in me et in te” (III, 63). La conseguenza secondo Tommaso è grave: „quod homo non intelligeret, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab intellectu possibili” (III, 66), cioè non sarebbe l'uomo stesso che pensa, ma sarebbe oggetto del pensiero dell'intelletto comune. Si tratta, ovviamente, di una lite di competenza fra un intelletto, per così dire universale, che opera al di sopra e sugli individui, e l'intelletto individuale e autonomo (che „sé in sé rigira”).

Secondo Tommaso la teoria averroistica dell'intelletto è filosoficamente sbagliata. Ed è la filosofia che prova la verità sull'individualità ed immortalità dell'anima. Questa verità è, però, allo stesso tempo vera anche sul piano teologico. Qui non si può dire che la filosofia „serva” alla teologia, ma essa conferma ciò che già in termini teologici è vero. San Tommaso sta qui per quella filosofia che non viene usata come serva di una teologia „dittatrice”, ma per una teologia che è anche filosoficamente vera, e per una filosofia che per la correttezza del proprio procedimento – partendo dalle ‘sostanze’ giuste – giunge a conclusioni tali che sono in fin dei conti anche verità teologiche. Perché, avendo presentato la sua argomentazione con serenità e superiorità, Tommaso attacca coloro che dicono che l'individualità dell'anima sarebbe una „lex”, una „positio” degli *scholastici cristiani* (V, 122), e persino dicono: „Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.” (V, 123)

Siccome si tratta, senza che il testo ne usi il termine, della „doppia verità”, è importante notare la struttura della posizione che San Tommaso sta rilevando: „quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus non potest” (V, 123). Anche in questo luogo Tommaso presenta la materia filosofica come una struttura antagonistica e logica, una verità che viene attaccata proprio perché è vera, sia che fosse una posizione arbitraria sia che fosse un'affermazione di un errore contraddittorio in sé. Chiunque siano coloro che hanno detto cose del genere, è San Tommaso stesso che difende „invidiosi veri”.

---

<sup>25</sup> III, 62; cf. Siger, *Quaest. in lib. de causis*, q. 52 (Marlasca, p. 182): „dicitur homo, non anima, intelligere eo quod in ipso intelligere corpore egeat sicut obiecto cui naturaliter unitur”. Una risposta esplicita di Sigieri alla tesi di Tommaso nel suo *De anima intellectiva*, cap. III: Bernardo Bazán, *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain/Paris 1972, pp. 81 sqq., v. p. 86: „Sic et homo intelligit, cum tamen intelligere sit in solo intellectu et non in corpore; (...) homo autem ipse intelligit secundum partem, sicut videt secundum partem.”



Nell'ultimo paragrafo appare persino quel momento di emozione che è incluso nella semantica di „invidia”. Tommaso si rivolge personalmente – però senza far nomi – contro qualcuno che „gloriabundus de falsi nominis scientia uelit contra hec que scripsimus aliquid dicere”, e lo chiama in lotta aperta, lo invita a finir di parlare „in angulis (...) coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare”; e gli promette la resistenza di tanti altri „ueritatis zelatores” (V, 124).

Anche se non possiamo parlare di una conoscenza di questi passi da parte di Dante, è ormai chiaro che Sigieri non può essere stata la persona qui attaccata. Perché in tale caso sarebbe stato impossibile riconoscerlo come lume e luce eterna.

Rimane quindi la soluzione che San Tommaso nel *Paradiso* abbia in mente un Sigieri il quale è a conoscenza della controversialità del vero – sia in sé, sia in quanto attaccato dall'esterno. Basta ricordare il proemio al commento sul *Liber de causis*, in cui Sigieri descrive il suo metodo: „sic lucidius veritas appareat, hoc autem conservato, quod dubitationes tales inducantur per quas veritas eorum quae in Libro de causis videntur esse dubia appareat”.<sup>26</sup> La verità emerge proprio dai dubbi, così che il dubbioso contribuisce alla sua nascita. E nel trattato *De anima intellectiva*, nel contesto dell'individualità dell'anima, presenta la cosiddetta doppia verità con una conclusione che dà ragione al filosofo Aristotele, senza riservargli la verità. Perché la verità puramente filosofica è tale solo in apparenza „quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.”<sup>27</sup> Per il brabantino la verità è naturalmente controversa, così, che indipendentemente dalla questione della sua posizione riguardo all'averroismo, è d'accordo con l'Aquinate nella coscienza dell'inevitabile dibattito nel procedimento filosofico. Quindi è evidente che in materia di verità filosofico-teologica Sigieri rivolga lo sguardo di nuovo a San Tommaso.

---

<sup>26</sup> Antonio Marlasca, *Les quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, Louvain/Paris 1972, pp. 35 sq.

<sup>27</sup> *De anima intellectiva*, cap. VII, Bazán, p. 101.

