

Saggi

Il sole dei sapienti: *Paradiso X* (II)* di Paolo Falzone

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l 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 de li Strami,
silogizzò invidiosi veri (vv. 133-138).

Lo spirito elogiato in questi versi, come ogni lettore ricorda, è quello del filosofo Sigieri di Brabante. Rispetto alla fama del personaggio e all'interesse che ha suscitato (e continua a suscitare) il suo pensiero, non molto si sa della sua vita, e pochi sono i dati che non prestino il fianco a dubbi o a incertezze¹. Nato intorno al 1240, originario dei Paesi Bassi, Sigieri arrivò a Parigi tra il 1255 e il 1260; qui fu prima studente, poi maestro alla Facoltà delle arti, le cui scuole erano dislocate *in vico Straminum*, la moderna rue de la Fouarre ('via della paglia')². I versi danteschi registrano questo dato, affermando che Sigieri *lesse* – il riferimento, puntuale, è alla pratica universitaria della *lectio* (lettura e commento di un testo)³ –

* La prima parte del saggio è stata pubblicata sul precedente numero della rivista ("Bollettino di italianistica", n.s., XIII, 2016, 1, pp. 5-30).

1. Sulla vita di Sigieri, cfr. i dati raccolti nel fondamentale studio di F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, da integrare con R.-A Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", LXVII, 1983, pp. 201-32, e Id., *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", LXVIII, 1984, pp. 3-49. Si veda inoltre F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Cerf, Paris 1997 (trad. it. Jaca Book, Milano 1998). La bibliografia su Sigieri, molto vasta, è accuratamente censita in O. Weijers, M. B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, vol. IX, S-Z, Brepols, Turnhout 2012, pp. 55-89.

2. Sull'assetto istituzionale della Facoltà delle arti di Parigi, cfr. la pregevole ricostruzione di J. Verger, *La Faculté des arts: le cadre institutionnel*, in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XIV^e siècles)*, éd. par O. Weijers et L. Holtz, Brepols, Turnhout 1997, pp. 17-42.

3. Cfr. O. Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 39-51, e Ead., *La 'disputatio' à la*

nel «Vico de li Strami» (v. 137)⁴. In base alle opere di sicura attribuzione, entro un *corpus* di estensione ancora piuttosto incerta, è possibile ricostruire i tratti tipici del suo aristotelismo, caratterizzato dall'originale combinazione di elementi ricavati dell'esegesi averroista di Aristotele con elementi provenienti dal sistema metafisico, di ascendenza procliana, del *Liber de causis*⁵. Nel suo complesso, l'itinerario filosofico sigieriano traccia una parabola inquieta, al centro della quale è la questione dell'intelletto e del suo rapporto con l'anima individuale. Materia in effetti spinosissima, nell'intendere la quale Sigieri e Tommaso entrarono reciprocamente in polemica. I fatti sono noti, e possono essere riassunti in pochi passaggi. Siamo intorno al 1265: Sigieri di Brabante, al debutto del suo insegnamento alla Facoltà parigina delle arti, tiene un corso sul *De Anima*, di cui ci resta testimonianza in un manoscritto (forse una *reportatio*, forse una minuta), probabilmente lacunoso (contiene solo le *quaestiones* sul III libro) e di cattiva qualità paleografica⁶. Il nòcciole del discorso è tuttavia chiaro: appoggiandosi ad Averroè, Sigieri difende l'unicità e la separazione sostanziale dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente (q. 15). La reazione dei teologi alle dottrine insegnate dal brabantino, condivise da altri maestri, non si fa attendere: già nel 1267, e poi nuovamente nel 1268, san Bonaventura prende la parola per denunciare la crescente arroganza e la cieca follia di alcuni *philosophi*, convinti che non vi siano limiti al potere della ragione naturale. Gli fa eco a breve distanza Egidio Romano, che nell'opuscolo *De erroribus philosophorum*, redatto nel 1270, raggruppa alcune posizioni filosofiche dannose per la fede, fra cui la tesi dell'intelletto unico (capp. IV-V)⁷. L'intervento più organico e mirato si deve tuttavia a Tommaso d'Aquino, che nello stesso 1270 dirige un libello contro i sostenitori della dottrina averroista (e principalmente contro Sigieri), noto col titolo *De unitate intellectus contra averroistas*. Gli argomenti addotti da Tommaso per dimostrare che l'intelletto è forma del singolo individuo, a difesa del carattere personale dell'intellezione, sono gravi e serrati (l'opuscolo è in effetti un capolavoro della scolastica militante) e certamente hanno pesato sugli sviluppi del pensiero del bra-

Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie, Brepols, Turnhout 1995, pp. 11-23.

4. Chiosa il Lana che il vico degli Strami «è uno luogo in Parigi ove si legge loica, e vendesi li strami da cavalli, e perciò è appellata quella contrada *vicostramium*»: per questo e altri riferimenti negli esegeti antichi cfr. B. Basile, s. v. *vico*, in *Encrclopedia Dantesca*, V, p. 1003.

5. Sulla questione dell'rapporto tra intelletto e individuo, che è al centro della filosofia di Sigieri, cfr. A. De Libera, *Archéologie du sujet. III. L'acte de penser. 1. La double révolution*, Vrin, Paris 2014. Per una ricostruzione chiara e ben documentata della noetica sigieriana, cfr. da ultimo D. Calma, *Siger de Brabant. D'Averroès au «Liber de causis»: questions noétiques*, in Id., *Études sur le premier siècle de l'averoïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 265-309.

6. Si tratta del ms. Oxford, Merton College 292, cc. 357vb-364rb, su cui cfr. B. Bazán, *Introduction*, in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aternitate mundi*, éd critique par B. Bazan, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, pp. 7*-80*, alle pp. 7 * ss.

7. Cfr. A. de Libera, *Introduction à Th. d'Aquin, L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des textes contro Averroès antérieurs à 1270*, Flammarion, Paris 1994, pp. 9-12. Si veda inoltre Putallaz, Imbach, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, cit., pp. 41-2 e 55-8.

bantino negli anni successivi⁸. Non in misura tale, però, da indurlo a convertirsi alle tesi dell'avversario, come pure si è strumentalmente asserito. Gli scritti sigieriani posteriori al 1270 – il *De anima intellectiva* (1273 circa) e le *Questiones* sul *Liber de causis* (databili verso il 1275) – ci mostrano infatti un autore che ha sì revocato in dubbio la tesi dell'unicità e della separazione dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente, ma che nondimeno resta distante dalle posizioni dell'Aquinate, rispetto alle quali egli continua a enfatizzare, sulla scia dei pensatori arabi, la perfezione intrinseca dell'intelletto, ontologicamente separato e per natura non moltiplicabile⁹. Quel che Sigieri è ora disposto a concedere al suo antagonista è il carattere personale dell'atto conoscitivo. La partecipazione dell'individuo al pensiero, afferma il brabantino, avviene attraverso il corpo, produttore delle immagini, sicché l'intelletto è perfezione del corpo non nel senso che ne sia la forma sostanziale, come vorrebbe Tommaso, ma in quanto agisce in esso e attraverso esso (*sicut operans in corpore*), unendosi ai fantasmi¹⁰. Nulla dunque autorizza a leggere il percorso filosofico di Sigieri come la storia di una difficile ma inesorabile resa alla soluzione tommasiana (malgrado Tommaso sia un autore da lui molto letto e molto utilizzato, e talvolta spregiudicatamente), tanto meno se a questa presunta resa si dia il valore, com'è accaduto in passato (certo anche per rendere meno stridente la sua collocazione nel Paradiso dantesco, di fianco all'Aquinate), di una sorta di conversione dall'"eresia" averroista all'"ortodossia" tommasiana (ortodossia che a quest'altezza cronologica, come s'è detto, è una pura e semplice astrazione)¹¹. Se controversa è l'interpretazione del pensiero di Sigieri, non meno controversa, come si diceva, è l'interpretazione dei pochi dati di cui si dispone per ricostruirne il profilo biografico. L'arco cro-

8. Sul punto, spesso equivocato, si vedano le giuste precisazioni di Putallaz e Imbach (ivi, pp. 154-62).

9. Cfr., per una esposizione sintetica ed efficace del problema, l'*Introduzione a Sigieri di Brabante, Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del «De anima» di Aristotele. L'anima intellectiva*, intr., tr. note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, pp. 58-63.

10. Cfr. Calma, *Siger de Brabant. D'Averroès au «Liber de causis»*, cit., pp. 280-306. Sulla nozione sigieriana dell'intelletto come *operans intrinsecum*, vera chiave di volta della sua noetica, cfr. ora J.-B. Brenet, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum: un coup de maître?*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", XCVII, 2013, pp. 3-36.

11. È questa, come noto, la tesi sostenuta da van Steenberghe, *Maître Siger de Brabant*, cit. Di qui muove la lettura di Sigieri proposta da Maria Corti, a nostro giudizio non condivisibile; cfr. ad esempio quanto osserva la studiosa in *Tre versioni dell'aristotelismo radicale nella «Commedia»*, in M. Corti, *Dante a un nuovo crocifìo*, Lib. Commissionaria Sansoni, Firenze 1981, pp. 77-101, quindi in Ead., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La "Felicità mentale", "Percorsi dell'invenzione" e altri saggi*, Einaudi, Torino 2003, da cui si cita, p. 345: «Nel 1270 san Tommaso attacca il monopsichismo con il *De unitate intellectus*, stupenda opera; nello stesso anno Sigieri gli risponde con il *De intellectu*, giunto a noi frammentario, e con le *Quaestiones in tertium de anima*. Tuttavia verso il 1273 ha inizio, proprio su influsso degli scritti di san Tommaso e in particolare del *De unitate intellectus*, una evoluzione di Sigieri verso l'ortodossia e un avvicinamento progressivo alle posizioni tomistiche, di cui dànno vistosi segni le due ultime opere: *De anima intellectiva* e *Quaestiones super librum De causis*». Cfr. inoltre p. 341, n. 27: «destino squisitamente faustiano [quello] di Sigieri, per anni riconosciuto insieme a Boezio [di Dacia] maestro e responsabile di un intero movimento filosofico, ma alla fine ritornato su influsso tomistico in grembo alla Verità, quindi meritevole del Paradiso».

nologico nel quale si situa l'insegnamento del brabantino è compreso tra il 1265-1266 (e qualcosa prima), data proposta per le *Quaestiones in tertium de anima*, e il 1276, allorché sembra che egli abbia lasciato Parigi. Questi anni lo vedono coinvolto nei frequenti conflitti tra *nationes* universitarie (associazioni di maestri e allievi sulla base della provenienza geografica)¹², culminati nei gravi disordini del 1272-1275, originati dall'elezione a rettore, subito contestata dalla *natio Normannorum*, del maestro Alberico di Reims, e per far cessare i quali fu necessario l'intervento del legato papale Simone di Brion¹³. Non sembra tuttavia che in tali conflitti, di natura in ogni caso non dottrinaria, Sigieri, che era membro della *natio Picardorum*, abbia avuto un ruolo di primo piano¹⁴. Posto dunque che davvero egli abbia abbandonato lo studio parigino nel 1276, come lascia supporre la mancanza di suoi scritti oltre quel limite cronologico, è poco probabile che ciò sia avvenuto in conseguenza di eventuali sanzioni seguite ai tumulti di quegli anni. Sulle ragioni che lo indussero a lasciare Parigi sono state formulate varie ipotesi, tutte per la verità indimostrabili. Ad allontanarlo dalla Sorbona fu forse il desiderio di tornarsene a Liegi, di cui era originario, per trascorrere lì, con la rendita di canonico, il resto dei suoi giorni, come suggerito da René-Antoine Gauthier¹⁵, oppure l'esigenza di sottrarsi a un ambiente divenutogli ostile per la radicalità di certe sue tesi, invise ai colleghi teologi, come propende a credere una fonte trecentesca di cui si dirà a breve. Quel che è certo è che sul finire del 1276 Sigieri e due sue *socii*, i maestri Gosvino de la Chapelle e Berniero di Nivelles, forse già fuori Parigi (a Liegi, ritiene il Gauthier) vennero raggiunti dall'invito a comparire dinanzi al tribunale dell'inquisitore di Francia, il domenicano Simon du Val, a Saint Quentin. I tre devono rispondere dell'accusa di aver professato dottrine eretiche «in regno Franciae». L'atto è datato 23 novembre 1276, mentre l'udienza è fissata per il 18 gennaio 1277¹⁶. Nulla prova che il brabantino

12. A Parigi le *nationes* erano quattro, la *natio Gallicorum*, la *natio Picardorum* (cui apparteneva Sigieri), la *natio Normanorum* e la *natio Anglicorum*, ed erano composte prevalentemente da maestri (altrove, a Bologna ad esempio, si registra una discreta rappresentanza di allievi). Sulle *nationes* universitarie, cfr. M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout 2003, s.v. Per il caso parigino, cfr. O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma 1987, pp. 58-9.

13. Per la ricostruzione di tali vicende, cfr. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant (II)*, cit., pp. 20-5.

14. Cfr. ancora ivi, pp. 22-4.

15. Ivi, p. 24.

16. Il documento, inviato dall'inquisitore di Francia al priore dell'ordine domenicano e al guardiano dei francescani, incaricati di citare in giudizio i tre *magistri*, è trascritto in Steenberghe, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 141, n. 4. Ne riporto il passaggio più significativo: «Cum in authentico apostolico nobis Inquisitoribus misso contineatur expresse quod nos citationes, examinationes testium, denuntiationes sententiarum fratribus ordinis praedicatorum et Minorum possumus committere, non obstante quolibet privilegio a Sede apostolica sibi dato; necnon et quod nos contra eos qui in crimine heresis in regno Franciae peccaverunt et se ad partes alias transtulerunt, libere procedamus. Qua fungimur auctoritate vobis et culibet vestrum praecipiendo mandamus quatenus magistrum Suggerum de Brabantia, canonicum S. Pauli Leodiensis et magistrum Gossioynum de Capella canonicum S. Martini Leodiensis et magistrum Bernerum de Nivilla canonicum ejusdem de crimine haeresis vehementer suspectos, et qui in regno Franciae dicuntur in tali crimine incidisse, citatis peremptorie praesentibus testibus fide dignis, ut die Dominica post octavam Epiphaniae apud Sanctum Aquintinum in Veromandia Noviomagenum

e i suoi due compagni si siano effettivamente presentati al cospetto dell’Inquisitore. Se ne dice persuaso, al contrario, il Gauthier, il quale pensa anche che ciò sia avvenuto senza che i tre imputati avessero a subirne particolari conseguenze sul piano disciplinare¹⁷. Come che stiano davvero le cose, il punto che merita attenzione è un altro. E cioè che nel 1276 alcune dottrine sigieriane, è impossibile precisare quali, caddero in sospetto dell’autorità ecclesiastica. Il valore di questo dato, difficilmente minimizzabile, è accresciuto dalla circostanza che di lì a poco, nel marzo 1277, una commissione di teologi e di uomini di Chiesa, presieduta dal vescovo di Parigi Étienne Tempier, condannò 219 tesi contrarie alla fede cristiana, circolanti in buona parte (sebbene non esclusivamente) nella Facoltà delle arti di Parigi (un gruppo di 13 tesi era già stato condannato nel 1270). Alcune delle proposizioni censurate, come ha mostrato l’editore dei 219 articoli, Roland Hissette, trovano riscontro in scritti di Sigieri o sono riconducibili al suo magistero¹⁸. Segno del fatto che relativamente alle idee del brabantino, come di altri *magistri* della Facoltà delle arti (su tutti Boezio di Dacia), il ceto clericale universitario condivideva ormai le riserve e le forti preoccupazioni emerse negli anni precedenti in ambiente teologico. Che cosa di preciso sia accaduto a Sigieri dopo il 1276 è difficile dire. Gli ultimi anni della vita del brabantino sono avvolti nel mistero. Il poco che si sa lo ricaviamo da due fonti entrambe successive alla morte del filosofo, solo parzialmente sovrapponibili. Una di queste, databile approssimativamente alla fine del primo o agli inizi del secondo decennio del Trecento, è la *continuatio* brabantina della *Cronica* di Martino Polono. In questo scarno resoconto, il dato di cronaca si presenta già adulterato da elementi spuri: attaccato da Alberto Magno per certe sue opinioni contrarie alla fede, Sigieri, per sottrarsi a un ambiente divenutogli ormai ostile, avrebbe abbandonato Parigi e si sarebbe recato presso la curia romana, con la speranza di trovarvi asilo. Lì però, dopo poco («post parvum tempus»), sarebbe stato ferito a morte dal pugnale di un suo segretario uscito di senno («a clerico suo quasi dementi perfossus periit»):

Huius tempore [al tempo cioè dell’imperatore Rodolfo I d’Asburgo] floruit Albertus de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contram fidem tenuerat, Parisius subsistens non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit¹⁹.

sis diocesis compareant personaliter coram nobis, responsuri de fide et super contingentibus ipsum crimen puram et plenariam veritatem».

17. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant* (II), cit., p. 26.

18. Cfr. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977. Una nuova edizione degli articoli condannati è stata procurata di recente da D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999; su Sigieri, cfr. pp. 189-96 e 236-42. Sul valore e sull’impatto della censura parigina, un solido punto di riferimento, in una bibliografia ormai copiosa, resta L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

19. *Continuatio Brabantina chronici Martini Oppaviensis*, hrsg. von L. Weiland, in *MGH. Scriptores*, vol. xxiv, Hannover 1879, pp. 259-65: 263.

La notizia genuina (la reazione da parte teologica alle dottrine sigieriane) è restituita in forma inverosimile e cronologicamente sfasata (sicuramente ingigantito è il ruolo avuto da Alberto Magno nella polemica antisigieriana, considerato che il *De unitate intellectus* di Alberto, nato da una disputa del 1256, fu composto nel 1263-1264, prima dunque del debutto di Sigieri nell'insegnamento²⁰). Il dato della morte violenta e la scena ove si consumò il delitto, la curia papale, trovano riscontro invece nell'altra fonte che in modo esplicito parla della fine di Sigieri, il *Fiore*, imitazione non servile del *Roman de la Rose* come noto attribuita (con molti dubbi) alla mano dell'Alighieri, e cronologicamente riferibile alla fine del XIII secolo o agli inizi del XIV. Nel sonetto 92, Falsembiante, personificazione dell'ipocrisia e della nequizia da cui sono afflitti gli ordini mendicanti, attribuisce a sé stesso, fra altre nefandezze, l'uccisione *a ghiado* (ossia col pugnale) di «mastro Sighier», rèo, con altri *gran letterati* (si nomina Guglielmo di Saint-Amour), di voler «discovrir il suo peccato» (vv. 1276-1282):

Con mio baratto ciaschedun afondo,
che, sed e' vien alcun gran literato,
che voglia discovrir il mi' peccato,
co-la forza, ch'i' ò, sì 'l confondo.
Mastro Sighier non andò guarì lieto:
a ghiado i' 'l fe' morire a gran dolore,
nella corte di Roma, ad Orbivieto²¹.

Rispetto alla cronaca brabantina, l'omicidio del filosofo è qui presentato non come il gesto accidentale e improvviso di un folle (il *clericus* uscito di senno) ma come omicidio “politico”, l'uccisione di un letterato scomodo e sgradito alla Chiesa da parte di un sicario dell'Inquisizione (tale è in effetti Falsembiante). Si precisa inoltre che il fatto avvenne al tempo in cui la curia di Roma risiedeva a Orvieto («nella corte di Roma, ad Orbivieto»). Non sappiamo quando, esattamente, Sigieri abbia raggiunto la curia papale (se già nel 1276, al tempo di Giovanni XXI, il filosofo Pietro Hispano, o se soltanto più tardi, a ridosso della fine, come ritiene il Gauthier). Né se vi si sia recato per sbrigare questioni legate al suo canonicato di Liegi (è ancora una supposizione del Gauthier) o per trovare scampo dai suoi persecutori. E nemmeno si potrà mai dire con certezza, allo stato attuale della documentazione, se a ucciderlo fu il gesto di uno squilibrato o il braccio armato dell'Inquisizione, magari – chi potrebbe escluderlo? – dopo un periodo di detenzione. Quel che è certo è che la testimonianza del *Fiore* consente di restringere la cronologia della morte del brabantino nell'intervallo compreso tra il febbraio 1281 – allorché Simone di Brion, eletto pontefice col nome di Martino IV, vecchia conoscenza di Sigieri (aveva arbitrato a Parigi i conflitti universitari del 1272-1275) e molto legato agli ordini men-

20. Vero è che più tardi Alberto inserì il testo del *De unitate*, rielaborandolo, nella *Summa Theologica*, posteriore al 1270, allorché era ormai divampata la polemica antisigieriana. Del *De unitate* è ora disponibile una pregevole traduzione italiana, con testo latino a fronte, per le cure di A. Rodolfi, Bompiani, Milano 2007; all'*Introduzione* premessa a questa edizione si rinvia per le informazioni essenziali sul trattato albertino.

21. *Fiore*, a cura di P. Allegretti, Le Lettere, Firenze 2011, p. 340.

dicanti²², trasferì la corte pontificia ad Orvieto –, e il giugno 1284, quando la curia abbandonò la cittadina umbra. Al medesimo termine *ante quem* riporta un’altra possibile fonte, purtroppo non sufficientemente esplicita: una lettera, datata 10 novembre 1284, del francescano Giovanni Peckham, allora arcivescovo di Canterbury. Rivolgendosi ai maestri domenicani di Oxford, Peckham, per puro opportunismo diplomatico, scarica la paternità della dottrina tommasiana dell’unicità della forma sostanziale, da lui condannata come eretica qualche tempo prima, su due maestri secolari, che egli lascia innominati, aggiungendo la notizia che costoro avrebbero miseramente terminato i loro giorni nelle terre transalpine («miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis»), benché non originari di quelle contrade («cum tamen non essent de illis partibus oriundi»)²³. Se uno dei due sventurati fosse Sigieri, come generalmente si tende ad ammettere (non si ha idea invece di chi possa esser l’altro), allora acquisterebbe maggior forza la tesi del *Fiore*: davvero il filosofo brabantino finì i suoi giorni «a gran dolore», *miserabiliter* appunto, come la Chiesa di Roma si compiaceva di veder morire i propri nemici²⁴. Di là da questa ipotesi, resta il fatto, l’unico che appaia incontrovertibile fra i molti dati dubbi o ambigui, che le tre le fonti che ci parlano della morte di Sigieri (ammesso che a lui alluda la testimonianza di Peckham) presentano tutte quella mescolanza di verità storica e leggenda, avvenimento reale ed elaborazione fantastica, che sembra un tratto peculiare, formatosi appunto precocemente, della fortuna del brabantino presso i posteri²⁵. Intorno alla figura dell’eretico perseguitato e alla sua tragica fine, che le epoche successive coloreranno di varie e spesso contrastanti sfumature, si creò fin da subito un alone mitico, alla cui potente suggestione non si sottraggono nemmeno, come ora vedremo, i versi danteschi.

Nell’avvicinare le due terzine sigieriane, occorre porsi anzitutto un duplice interrogativo: fino a che punto Dante era informato della movimentata vicenda umana e intellettuale di Sigieri? E posto che ne sapeva abbastanza, che cosa, di quel che sapeva, filtra nei versi a lui dedicati? Rispondere a queste due domande non è semplice. L’elogio si compone di pochissimi tratti, peraltro fortemente stilizzati. E del resto, quando Dante mette mano al *Paradiso*, Sigieri è morto da più di trent’anni, e la precoce circolazione di elementi mitico-leggendari ha già in parte velato, come si è detto, la consistenza storica del personaggio. I commentatori trecenteschi del poema sanno ben poco (e forse nulla) del Sigieri autentico e quando non si riducono a parafrasare i versi danteschi, si adoperano ingegnosamente per sopperire in qualche modo alla carenza di notizie. Benvenu-

22. Tanto da concedere ai due ordini, con la bolla *Ad fructus uberes* (13 dicembre 1281), il privilegio di predicare senza previa autorizzazione del vescovo.

23. Cfr. nuovamente Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant* (II), cit., p. 27.

24. Faceva osservare già Pierre Mandonnet, con opportuna cautela, ma non a sproposito, che l’avverbio *miserabiliter* è usuale, nelle fonti, per alludere alla condizione dei detenuti nelle carceri ecclesiastiche. Si veda P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l’averrosime latin au XIII^e siècle*, 2. éd., rev. et augm., Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, Louvain 1911, t. I, p. 279, con le occorrenze ivi citate.

25. Fino al caso limite di *Les Proscrits* di Balzac (1831), che arriva a fare di Sigieri un mistico neoplatonico.

to da Imola, ad esempio, si rifà a una storiella edificante, divulgata nella *Legenda aurea* (cap. 159), ma in verità più antica (circola già nel XII secolo); racconta così che a questo maestro Sigieri, «doctor parisiensis» e logico di fama, apparve una notte il fantasma di un suo allievo, morto prematuramente, fasciato di pergamene arroventate, fittamente ricoperte dei suoi sofismi terreni; il fantasma invita l'incredulo maestro e tendere la mano verso di lui, per sperimentare l'atrocità del suo tormento, ed ecco che dal fòro di una delle pergamene stilla una goccia di sudore rovente; a quel punto il maestro parigino, terrorizzato, abbandona la logica (scienza mondana per eccellenza) e si dà alla teologia (nel nucleo più antico dell'aneddoto il maestro si rende invece alla vita monastica)²⁶. Va da sé che un simile grado di disinformazione (all'origine della “zeppa” novellistica) è del tutto impensabile per Dante. Tanto più che le opere di Sigieri circolavano ed erano note in Italia fin dalla fine del XIII secolo, in particolare a Bologna. Un buon conoscitore di testi sigieriani è ad esempio quel *magister* Antonio Pelacani da Parma, medico e filosofo naturale, familiare di Cangrande della Scala, che con Matteo Visconti e Dante si trovò coinvolto, nel 1319, in un processo per magia nera ai danni di papa Giovanni XXII²⁷. E dall'inventario dei libri del medico Tommaso d'Arezzo, anche lui finito sotto processo per aver praticato sortilegi, pubblicato nel 2008 da Armando Antonelli e datato 1286, sappiamo che le opere di Sigieri e di Boezio di Dacia si leggevano a Bologna già nei primissimi anni successivi alla morte del brabantino²⁸. Sfortunatamente queste scoperte, di per sé

26. In forma completa l'aneddoto è solo nelle *Recollectae* del 1375: «Iste ultimus fuit Sigierus, doctor parisiensis. Iste inter ceteras scientias fuit maxime logicus. Sophisticum [sic] quidam apparuit sibi post mortem, totus territus; et manifestavit se, dicens: "Ego sum talis". Et ostendit qualiter stabat, quia erat oneratus brevibus; et illa erant sophistica quibus utebatur in vita. Et ostendit sibi quam penam dabant sibi; quia cepit manus eius, et posuit ad unum foramen unius brevis; et exivit sudor qui visus est perforare, non solum manus, sed cor ipsius corporis. Tunc iste disposuit se ad non amplius studendum in sophisticalibus, sed in sacra Theologia» (in *La «Commedia» di Dante Alighieri con il commento inedito di Stefano Talice da Ricaldone*, a cura di V. Promis e C. Negroni, 3 tomi, Hoepli, Milano 1888, t. III, pp. 138-9). Sulle fonti dell'aneddoto e sulla sua circolazione presso i commentatori trecenteschi della *Commedia*, cfr. ora L. Fiorentini, *I fantasmi di Sigieri. Su alcune chiose trecentesche a «Par»*. X 133-138, in “Lettere italiane”, LXVII, 2015, 3, pp. 529-72.

27. Sulla curiosa vicenda, cfr. R. Michel, *Le procès de Matteo et Galeazzo Visconti*, in “Mélanges d'Archéologie et d'Histoire”, 29, 1909, pp. 269-327. Per notizie aggiornate su Antonio da Parma e sui suoi rapporti con Sigieri, che egli definisce «Sigerus magnus», cfr. Calma, *Études sur le premier siècle de l'averoïsme latin*, cit., pp. 313-32.

28. Cfr. A. Antonelli, *Un processo bolognese del 1286 contro il magister Tommaso d'Arezzo*, in “Per Leggere”, 15, 2008, pp. 5-14. L'inventario dei libri posseduti dal maestro aretino, pubblicato a p. 11, include «*iiii quaternos Questionum Boetii et Sugerii supra librum De generatione et De causis et unum quaternum Questionum Boetii supra librum De memoria et reminiscentia*». Di questo stesso documento si è occupato in seguito il compianto Luciano Gargan, in uno studio ora raccolto in volume miscellaneo (significativamente intitolato *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Antenore, Padova 2014). Per la presenza di autori noti a Dante, fra cui appunto Sigieri di Brabante, l'inventario del maestro aretino provrebbe, a giudizio di Gargan, che a Bologna, come sostenne già Boccaccio, e non a Firenze, Dante compì gli studi filosofici di cui si fa menzione nel *Convivio* (II 12, 7). Gli argomenti addotti da Gargan per avvalorare questa tesi (compresa la conoscenza sicura di Sigieri da parte di Dante) discendono tutti, però, da una premessa indimostrabile (che i libri posseduti da Tommaso d'Arezzo debbano essere gli stessi che Dante ebbe tra le mani e su cui si formò). Già Maria Corti, del resto, per pura soggezione al fascino dell'ipotesi, dava per sicuro che Dante

rilevantissime, poiché documentano la precoce ricezione degli scritti sigieriani nello studio bolognese, non valgono a provare, come si vorrebbe, la lettura di tali testi da parte di Dante. La possibilità di ricostruire la “biblioteca filosofica” dell’Alighieri o qualche suo scaffale, se vogliamo servirci di un’espressione *à la page*, resta per ora affidata, in mancanza di solidi riscontri esterni, al paziente lavoro di scavo filologico sulle fonti che le opere dantesche (a cominciare dal *Convivio*) denunciano. Si può presumere, ragionevolmente, che Dante abbia avuto tra le mani, dove e quando non sappiamo, testi sigieriani, ma le prove di un contatto diretto, ossia tracce inequivocabili di una consultazione effettiva, non mi pare che fino a qui si siano rinvenute nelle sue opere; opere nelle quali (e non solo nel *Convivio*) è viceversa ben avvertibile l’eco delle dottrine “naturalistiche” professate nella Facoltà parigina delle arti – su tutte l’idea, di matrice aristotelica, che la felicità terrena sia compiutamente accessibile all’uomo attraverso la filosofia²⁹ – che tuttavia non appartengono, nello specifico, a Sigieri, o ad altri, ma che piuttosto sembrano qualificare, dal più al meno (e con varie sfumature), l’orientamento filosofico dei *magistri artium* nel suo insieme, nel fatale scorcio della censura del marzo 1277. Nutrire scetticismo sulla possibilità di delimitare con certezza l’estensione delle conoscenze sigieriane di Dante, non vuol dire, d’altro canto, che ci si debba astenere dallo sforzo di mettere a fuoco, pur senza mai perdere di vista le cautele richiamate sopra, l’immagine del filosofo brabantino che i versi danteschi intendono suggerirci (questione in effetti correlata alla precedente, ma da essa ben distinta). L’analisi richiede un’osservazione preliminare. Nella corona dei dodici spiriti sapienti Sigieri, come si è visto, occupa il posto alla sinistra di Tommaso d’Aquino, “portavoce” del nobile consesso, che viene così a trovarsi al centro tra due colleghi (il primo dei quali anche suo maestro). Mostrandone la gloria di tre dei suoi maggiori esponenti, Dante ha voluto tributare omaggio, non v’è dubbio, alla grande stagione dell’aristotelismo scolastico della seconda metà del XIII secolo, che tanta parte aveva avuto nella sua formazione intellettuale. Non si tratta, attenzione, di un omaggio puramente accademico. In quanto espressione compiuta della razionalità umana, l’opera di Aristotele costituisce per Dante, non si dimentichi, un ausilio indispensabile ad

fosse un abituale frequentatore delle opere di Boezio di Dacia, di Sigieri di Brabante e di altri aristotelici “radicali” (si veda *Tre versioni dell’aristotelismo radicale*, cit., p. 332: «Dante conosce i testi di Sigieri e di Boezio, conosce probabilmente anche quello dell’Anonimo Giele [...], li ha ammirati, ne ha anche usufruito qua e là nelle opere precedenti la *Commedia*»: in merito all’avventatezza di questo giudizio si vedano ora le opportune riserve di Bianchi, *A “Heterodox” in Paradise*, cit., p. 80). Sulla tesi principale di Gargan, e sui rischi di fraintendimento cui essa offre il fianco, cfr. i punti critici messi in rilievo da S. Gentili, *La rivelazione in un dettaglio*, in “il manifesto”, 2 luglio 2014, che reagisce a una “empatica” recensione di C. Bologna (“il Sole 24 Ore”, 22 giugno 2014). Più in generale, sul tema del rapporto tra Dante e l’averroismo, oggetto di ricostruzioni spesso arbitrarie o sbilanciate (in un senso e nell’altro) cfr. ora l’equilibrata sintesi e le sobrie considerazioni di L. Bianchi, *L’averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in “Le Tre Corone”, II, 2015, pp. 71-110.

29. A me stesso è capitato di produrre qualche riscontro in tal senso, e di mostrare l’assonanza non generica tra alcuni luoghi del *Convivio* e la produzione dei *magistri artium* (incluso ovviamente Sigieri): cfr. P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, il Mulino, Bologna 2010, p. 162 ss.

operare correttamente quella distinzione tra il bene e il male che dopo il peccato dei *primi parentes* è divenuta incerta e difficile per l'uomo; sull'opera aristotelica, infatti – ossia sui *phylosophica documenta* – poggia essenzialmente l'azione imperiale in difesa della giustizia, giacché la legge positiva, che il monarca custodisce in sé come norma etica e impone all'esterno con la sua autorevolezza, non è altro che la distinzione filosofica tra il giusto e l'ingiusto trasformata in imperativo e in precezzo, a beneficio delle masse prive di discernimento; la sottomissione degli appetiti umani alla legge (ossia ad un principio supremo di razionalità) è necessaria, a sua volta, ad assicurare la pace universale (la cessazione dei conflitti di parte), giovandosi della quale il genere umano è libero di conseguire il suo fine ultimo, la felicità terrena, pervenire cioè al completo dispiegamento della ragione naturale, nella sua duplice fisionomia, pratica e speculativa³⁰. Alla luce di questa considerazione, il contributo dei tre maestri all'esegesi del pensiero aristotelico travalica la dimensione prettamente scolastica per assumere il valore, degno appunto del Paradiso, di contributo essenziale al chiarimento di quelle verità di ragione, i *documenta philosophiae*, da cui dipende la possibilità, per l'uomo, di essere felice sulla terra. Al tempo stesso, incarnando tre diversi stili esegetici e tre diversi (e talvolta opposti) punti di vista sull'opera del Filosofo (e sul rapporto di essa con la rivelazione) Alberto Tommaso e Sigieri compongono un'immagine esemplare – donde, in certo senso, la centralità del terzetto – di quell'ideale di superamento dei dissensi filosofici tra le scuole che permea la figurazione delle corone di sapienti nel cielo del Sole e che già nel *Convivio* aveva ispirato a Dante il generoso sogno delle *Atene celestiali*, l'accademia celeste dove le maggiori sette filosofiche dell'antichità, Stoici, Peripatetici e Epicurî, cadute le vecchie divisioni terrene, «per la luce della veritade eterna, in uno volere concordevolmente concorrono»³¹. In modo non dissimile, i tre studiosi di Aristotele,

30. Cfr. *Monarchia* III 16.

31. Cfr. *Convivio* III 14, 14-15: «Onde, sì come per lei [scil. la Filosofia] molto di quello si vede per ragione, e per conseguente si vede poter essere, che sanza lei pare maraviglia, così per lei si crede ogni miracolo in più alto intelletto poter avere ragione, e per conseguente poter essere. Onde la nostra buona fede ha sua origine; dalla quale viene la speranza, ch'è 'l proceduto desiderare; e per quella nasce l'operazione della caritate. Per le quali tre virtudi si sale a filosofare a quelle Atene celestiali dove li Stoici e Peripatetici e Epicurî, per la luce della veritade eterna, in uno volere concordevolmente concorrono». Al senso di questo passo, che mette in luce l'assenza di contraddizione fra ricerca filosofica e verità di fede, mi pare possa essere utilmente accostata la dichiarazione, di per sé abbastanza tipica, di un *magister* della Facoltà parigina delle arti, forse lo stesso Sigieri, forse un suo allievo, nel prologo di un commento alla *Physica*, datato dall'editore agli anni 1271-1274: «Cupientes in studio et contemplatione veritatis bene vivere prout est possibile in hac vita, intendimus tractare de rebus naturalibus, moralibus, et divinis, sententiam et ordinem Aristotelis proseguendo. In hoc nullatenus praediudicantes veritati fidei orthodoxae, quae manifestata est lumine divinae revelationis, quo non fuerunt philosophi in quantum huiusmodi illustrati, sed communem et consuetum cursum rerum attendentes nec de divinis miraculis disserentes, de ipsis rebus rationis lumine iudicarunt, in hoc non contradicentes theologicae veritati, quae habet cognosci lumine altiori. Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigables ratione, non contradict fidei, quae ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cuius virtus et causalitas non potest comprehendendi ab aliqua creatura» (in *Ein Kommentar zur «Physik» des Aristoteles aus der Pariser Artistenfakultät um 1273*, hrsg. von A. Zimmermann, de Gruyter, Berlin 1968, *praefatio*, p. 3, ll.1-15). Sulle *Atene celestiali* del *Convivio*, cfr. il recente contributo di G. Fioravanti,

sciolti dalle prospettive parziali e affrancati ormai dalla possibilità dell'errore, si ritrovano uniti e concordi, entro la stessa schiera, nella contemplazione della verità divina, che sola è intera e immune da errore³². La forza strutturante di questo principio, che domina tutta la concezione dei canti del Sole³³, è tale che essa resterebbe immutata anche qualora si negasse che a Dante fosse nota la polemica che aveva diviso Tommaso e Sigieri sulla questione dell'intelletto. Ma certo, che sia proprio l'Aquinate a pronunciare l'elogio del suo rivale nel mondo, senza con ciò dover ammettere che Dante conoscesse per filo e per segno i termini della controversia, rende l'esaltazione di questo ideale di armonia notevolmente più viva e patetica³⁴. Da questo elemento strutturale viene un'indicazione importante per situare nella giusta prospettiva i versi sigieriani, leggendo i quali mai si dovrebbe prescindere dalla considerazione, se si vuole ovvia, che Sigieri è un'anima santa, e pertanto le parole che sul suo conto pronuncia Tommaso sono parole di elogio, come per tutti gli altri spiriti della rassegna. È escluso perciò che gli «invidiosi veri» (v. 138) che Sigieri *sillogizzò*, ossia dimostrò con argomentazioni razionali³⁵, nella Facoltà parigina delle arti (presso il «Vico degli Strami»), possano significare, come intese il Lana, «sillogismi che hanno invidia al vero», in quanto «sillogismi apparenti e non veri», oppure, come ha escogitato un interprete recente, “tesi speculative ispirate da spirito di emulazione” (poiché originate da una ricerca filosofica che sarebbe caratterizzata da «irriducibile impulso alla competizione»)³⁶. *Invidiosi veri* può solo voler dire, come suggerirono già

«Le Atene celestiali». Nota a «Convivio» III, xiv, 15, in «Per perscrutationem philosophicam». Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewidmet, hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, Meiner, Hamburg 2008, pp. 216-23.

32. Il punto è ben colto da F. Forti, *Le Atene celestiali. I magnanimi del sapere*, in Id., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, premessa di E. Pasquini, Carocci, Roma 2006, p. 79 (1 ed. Pàtron, Bologna 1977).

33. Esso opera altrettanto chiaramente infatti nella composizione degli spiriti della seconda corona, nel canto XII, la cui rassegna è guidata dall'anima di san Bonaventura.

34. Lo notava già nel 1911 Bruno Nardi nella sua tesi lovaniese, stampata in volume nel 1912, *Sigieri di Brabante nella «Divina Commedia» e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate (Pescia), s.e. [presso l'autore], p. 70: «L'averne posto l'elogio nella bocca di Tomaso, vuol dire che i due avversari si sono riconciliati dopo la morte nell'aspetto della verità intera, di cui tutti e due avevano visto solo una parte». In questa forma il giudizio nardiano è condivisibile, ma ciò posto, non vedo la necessità di concludere che Dante abbia «largamente attinto» alle idee di Sigieri (*ibid.*). Sulle linee ideologiche della tesi lovaniese di Nardi, mi permetto di rinviare a P. Falzone, *Bruno Nardi's Leuven Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LXXV, 2013, pp. 357-73.

35. 'Syllogisare' (o 'sylogizzare'), attestato sembra a partire dal XII secolo, può significare sia “raggiungere una conclusione attraverso il ragionamento” sia, in senso più tecnico, “argomentare per mezzo di sillogismi”: cfr. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, cit., p. 343.

36. Così, sorprendentemente, per il Muresu, *Le «corone» della vera sapienza* («Paradiso», X), in Id., *Tra gli adepti di Sodoma. Saggi di semantica dantesca (terza serie)*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 312-3, ove è contestabile peraltro la riduzione di *veri* al più generico *tesi speculative*. Per G. Mazzotta, *The Heaven of the Sun: Dante between Aquinas and Bonaventure*, in *Dante for the New Millennium*, ed. by T. Barolini and H. Wayne Storey, Fordham University Press, New York 2003, p. 155, *invidiosi* significa invece «not logically evident or demonstrable», su quali basi lessicali resta però non molto chiaro. Insuperabile la chiosa di Ernesto Trucchi (*Esposizione della Divina Commedia*, L. Toffaloni, Milano 1936, *ad locum*): «Ma se ben s'intende la frase *invidiosi*

Benvenuto e il Buti, e come è incline a ritenere la maggior parte dei commentatori moderni, “verità che suscitarono invidia”, ove *invidia* vale ‘malevolenza’ e ‘ostilità’³⁷. Fissato questo significato generale, l’unico coerente del resto con la tonalità dell’episodio, bisognerebbe guardarsi, il che non sempre si è fatto, dalla tentazione di determinare il contenuto di queste *invidiate* verità, le quali in ogni caso non saranno da identificare con la dottrina averroistica dell’intelletto, da Dante respinta come erronea (e dunque *non vera*) nel canto XXV del *Purgatorio* (vv. 62-66)³⁸. Il verso suggerisce soltanto che l’abilità argomentativa di cui il maestro brabantino diede prova *leggendo* – e cioè nella lettura e nel commento dei testi filosofici – attirò su di lui gli strali dell’invidia, ma non specifica in alcun modo a causa di quali tesi, in concreto, questo avvenne. La vaghezza dell’allusione induce a ritenere che all’encomio sottostia, più che un’informazione minuziosa e di prima mano, la conoscenza di pochi dati biografici essenziali, e però di grande forza simbolica – se non l’accusa di eresia³⁹, certo la morte tragica nella curia papale a Orvieto – rielaborati da Dante alla luce di un modello che nel poema, per

veri, essa dimostra che Dante conobbe quelle dottrine e le condannò; perché invidiosi veri, non significa, come volle spiegarsi, veri dimostrati con tanta eccellenza dialettica da suscitare invidia; ma è locuzione sinonima di verità diaboliche, mosse dal diavolo che è *invidia prima*: verità in quanto non sembrano repugnare alla ragione, ma invidiose, partorienti odio ed invidia, perché opposte alla Fede ed alla Carità». Di recente G. D’Onofrio ha proposto di intendere l’espressione *invidiosi veri* in riferimento alla distinzione, usuale tra i maestri della Facoltà delle arti, tra verità dimostrabili razionalmente, e oggetto perciò di indagine filosofica, e verità di fede oggetto di riflessione teologica. Cfr. dunque G. D’Onofrio “Consequentia rerum”: le “parole” e la “distinzione de le cose” nel pensiero di Dante, in *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell’oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, a cura di G. Federici Vescovini e O. Rignani, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 37-57: 45: «Tenendo conto della concezione aristotelico-averroistica della distinzione e della naturale autonomia delle diverse forme di sapere e dei rispettivi ambiti di dimostrazione, è [...] logico pensare che con l’espressione “invidiosi veri” Dante abbia voluto qui indicare non tanto “verità” (ossia distinte conclusioni di argomentazioni sillogistiche), “fatte oggetto di persecuzione”, quanto piuttosto affermazioni dottrinarie specifiche vigenti in diversi ambiti disciplinari, fra loro non commensurabili: e che quindi, pur se diverse o addirittura opposte (e quindi reciprocamente *invidiose*), sono in rapporto non di *contraddizione*, ma di *distinzione*». Ma intendendo così, oltre a complicare le cose senza che si dia, a fronte di ciò, un reale beneficio esegetico, si vengono ad attribuire a Dante, a me sembra, la sensibilità storiografica e la sottigliezza di uno studioso moderno del pensiero medievale.

37. Escluderei invece che *invidiosi* valga qui ‘degni di emulazione’ (e dunque di lode), secondo il senso attestato nel canto XII, v. 142, dal gallicismo *inveggiare* («ad inveggiar cotanto paladino [san Domenico] / mi mosse l’infiammata cortesia / di fra Tommaso e ’l discreto latino», chi parla è san Bonaventura), su cui si veda F. Tollemache, s.v. *inveggiare*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, p. 489. Per una rassegna delle molteplici interpretazioni degli *invidiosi veri*, controversa già nell’esegesi antica, cfr. G. Tulone, *Gli “invidiosi veri” nella «Commedia» e nelle fonti dantesche*, in “Lettere italiane”, LII, 2000, pp. 345-78.

38. Su questi versi, mi permetto il rinvio a P. Falzone, *Purgatorio XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell’anima nell’aldilà*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. Il Purgatorio, II (canti XVIII-XXXIII)*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno, Roma 2014, pp. 745-74: 754-7.

39. È il caso qui di ricordare che a giudizio di B. Nardi, ‘*Lectrae’ e altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Le Lettere, Firenze, 1990, p. 172, i *veri invidiosi* sono verità sospette di eresia. L’interpretazione nardiana, che si appoggia ad un luogo di Duns Scoto, è sottile, ma poco persuasiva per la mancanza di adeguati riscontri lessicali. E cfr. in merito a ciò gli opportuni rilievi di Bianchi, *A “Heterodox” in Paradise*, cit., p. 91.

l'ovvia attinenza con la biografia dell'autore, è all'origine di figure memorabili: il modello del giusto, in questo caso un sapiente, perseguitato dal potere. Ecco dunque proiettarsi sul ritratto dantesco di Sigieri l'ombra dell'altro martire della verità lodato in questo canto, Severino Boezio, cui sono dedicati, come si è visto, versi analoghi a quelli sigieriani per intonazione, e non meno dolenti⁴⁰. Che le due figure si rispecchino l'una nell'altra, vittime entrambe di un potere che, contraddicendo l'ideale salomonico, ha in odio i cultori della sapienza, è stato notato da diversi studiosi⁴¹. A conforto di questa lettura, e per amplificarne la suggestione, si può richiamare un testo, già segnalato in precedenti occasioni, prodotto alla Facoltà delle arti di Parigi in anni molto vicini alla condanna del 1277. Si tratta del prologo di un commento ai *Meteorologica* aristotelici, nel quale un anonimo *magister*, lamentando tempi difficili per i *viri philosophici*, quotidianamente oppressi, non solo annovera l'*invidia*, con *malitia*, *ignorantia* e *stultitia*, tra le principali cause di questa oppressione, ma cita proprio il caso di Boezio, condannato ad un esilio ingiusto, come esemplare dell'antica e mai sopita inimicizia dei tiranni, di ogni epoca, verso i filosofi:

Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, verumtamen viri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Et huius oppressionis possunt esse quatuor cause: una causa potest esse hominum malitia; alia potest esse hominum invidia; tertia potest esse quorundam ignorantia; quarta potest esse stultitia. Una tamen potest esse hominum malitia. Quia enim homines sunt mali qui odio habent bonos et eos qui possunt proficere et ad magnum statum pervenire, et ideo ex hoc quod tales homines mali accusant alios, potest contingere quod viri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Secunda causa potest esse invidia; homines enim qui aliis invidunt prompti et parati sunt ad accusandum eos quibus invidunt. Tertia potest esse causa quorundam ignorantia qui ignorant quid est erroneum et quid non erroneum. Quarta causa potest esse quorundam stultitia [...] Et sicut modo viri philosophici sunt oppressi et patiuntur, ita etiam antiquitus viri philosophici multa passi fuerunt, sicut Boetius qui fuit missus in exilium et multi alii de quibus recitatur alibi⁴².

40. Sono i vv. 127-129, ove si menzionano l'esilio (in senso proprio) e il martirio patiti dall'autore della *Consolatio*: «lo corpo ond'ella [scil. l'anima di Boezio] fu cacciata giace / giuso in Cieldauro; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace».

41. Mi limito qui a far presente, fra gli altri, Nardi, *'Lecturee' e altri studi danteschi*, cit., p. 170; P. Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, trad. it. il Mulino, Bologna 1990, pp. 147-149 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1986) e Forti, *Magnanimitade*, cit., pp. 79-80.

42. Cito il prologo nella trascrizione fornita da I. Costa nell'*Introduction alle Anonymi Artium Magistri Quaestiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, Turnhout 2010, pp. 61-2. Precedentemente lo stesso testo era stato edito da Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi*, cit., pp. 46-7 e, parzialmente, da R-A. Gauthier, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951, pp. 468-9. In relazione agli *invidiosi veri* del Sigieri dantesco, questo luogo è stato evocato in tempi diversi da John A. Scott, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, in "Letteratura italiana antica", IX, 2008, pp. 193-217: 209, dal sottoscritto, in Falzone, *Bruno Nardi's Leuven Dissertation*, cit., p. 360 n e, in ultimo e più estesamente, da Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise?*, cit., pp. 95-9, che approfondisce ulteriormente, e precisa, il senso del raffronto. La cronologia di questo commento è dibattuta, ed è incerto se esso preceda o seguia la censura del 1277. La questione è tuttavia irrilevante ai fini del nostro discorso. Cfr. comunque L. Bianchi, "Viri philosophici". *Nota sui prologhi dei commenti all'Etica e ai Meteorologi*

Precisata in questi termini, in riferimento cioè al modello boeziano, la coloritura morale dell'omaggio dantesco alla figura di Sigieri, si può tentare, con estrema cautela, di formulare un'ipotesi per l'interpretazione dei versi 133-135, disperatamente enigmatici. Sono i versi bellissimi, misti di commozione e di pietosa reticenza, con i quali Dante, per bocca di Tommaso, introduce l'anima di Sigieri, e accenna alla morte da lui sospirata: «questi onde a me ritorna il tuo riguardo / è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo». Romanticamente, si è voluto vedere nei *pensieri gravi* del brabantino l'espressione di un penoso rovello intellettuale, il riferimento ad insuperabili antinomie concettuali da cui Sigieri, in un corpo a corpo col pensiero, sarebbe stato infine sopraffatto, al punto da invocare la morte, e affrettarla nei suoi desideri, quale unico rimedio capace di liberarlo dagli affanni speculativi⁴³. E su questa strada ci si è dati così a cercare nei testi sigieriani, con una certa disinvoltura, indizi di tale angoscioso travaglio, frasi rivelatrici di dubbi o assilli filosofici, pervenendo tuttavia a risultati poco convincenti⁴⁴. Non meno forzata appare la lettura, condita di elementi romanzeschi, proposta da Maria Corti, che proietta sull'adagio senechiano su cui s'interrompe il *De anima intellectiva* («vivere sine litteris est hominis vilis [sed lege vivi] sepultura»)⁴⁵, del tutto convenzionale, il significato incongruo, e non auto-

logica erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698), in Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti, a cura di S. Perfetti, ETS, Pisa 2011, pp. 253-87, ove si riverranno i termini della discussione.

43. Cfr. ad esempio Forti, *Magnanimitate*, cit., p. 77: «i pensieri gravi sono appunto le aporie, i dubbi che assillavano il profondo speculare di Sigieri e lo colmavano di una brama così intensa di conoscere le ultime verità che la morte, temuta da tutti, era da lui attesa come la suprema risoluzione delle antinomie del pensiero». Questa lettura si presta come è evidente alla moralizzazione in senso cattolico della figura di Sigieri, che alla fine della vita riconoscerebbe la vanità della scienza umana. Riportando il giudizio ora citato di Forti, F. Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto 12. del «Paradiso»*, L. Olschki, Firenze 2009, pp. 221-2, aggiunge ad esempio la seguente chiosa: Sigieri anela alla morte, vuole dirci Dante, «come la semplice cessazione e la sospirata liberazione dalle improbe fatiche filosofiche dei sapienti "semper discentes – secondo le parole dell'Apostolo – et numquam ad scientiam veritatis pervenientes"». La *Postilla sigieriana* del libro di Bausi, pp. 215-27, è d'altronde incentrata sulla opposizione tra la *gravità* dei pensieri filosofici di Sigieri, appesantiti da «un'insopportabile incertezza filosofica» (il problema dell'intelletto e le sue aporie), e la *leggerezza* con cui i primi seguaci di san Francesco, nel canto successivo, spogliandosi di ogni avere, vanno incontro alla pace promessa dalla semplicità della vita francescana, cfr. a p. 223 e in particolare a p. 224: «mentre Sigieri appare "appesantito" dai suoi pensieri (che sono *gravi*, ossia "molesti", "tormentosi", ma anche, in senso proprio, "pesanti") in un frustrante e paralizzante delirio d'immobilità cui solo la morte poteva porre fine, Bernardo [di Quintavalle] – spogliatosi di ogni fardello materiale e intellettuale abbracciando la povertà – corre verso la sua *pace*». Del tutto fuori fuoco la chiosa di Muresu, *Le corone*, cit., p. 321, che parla di «teragna gravità» dei pensieri di Sigieri.

44. Cfr. ancora Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., pp. 222-3, che fa di Sigieri il filosofo del *dubbio* e dell'*inquietudine*, sulla base di espressioni in verità piuttosto convenzionali nei testi dei *magistri artium*, e che non pare lecito assumere come rivelatrici di una particolare sensibilità filosofica. Cfr. ad esempio il luogo del *De anima intellectiva* riferito qui sotto.

45. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, IX, cit., p. 112: «Sed qualiter tunc debeat intelligi quod scientia est qualitas de prima specie qualitatis in praedicamentis, vigiles atque studeas et legas, ut ex hoc dubio tibi remanente exciteris ad studendum et legendum, cum vivere sine litteris mors sit et vilis [ma vivi] hominis sepultura». L'adagio è tratto da Seneca, *Epist.*, LXXXII, 2, e ha natura topica.

rizzato dalla cronologia (il *De anima intellettiva* è del 1273 circa), di un accorato appello alla conoscenza, quasi un «legato testamentario intellettuale» che Sigieri affiderebbe a coloro cui l'opera è destinata, nell'ora drammatica delle «prime avvisaglie persecutorie». Su questa ricostruzione, puramente di fantasia, la Corti basa la sua interpretazione della frase *a morir li parve venir tardo*:

Con queste parole – spiega la Corti – l'opera s'interrompe, come si interrompe l'attività creatrice di Sigieri, che inizia la sua *via crucis*; sembra allora abbastanza pertinente che Dante dica di lui come *a morir li parve venir tardo*. Di fronte a una vita *sine litteris* a Sigieri non poteva restare che desiderare la morte vera, più lieve di quella civile⁴⁶.

Sicuramente più sobria è la proposta di quanti scorgono nei *pensieri gravi* un'allusione alle persecuzioni patite da Sigieri alla fine della sua vita da parte dell'autorità ecclesiastica (dall'accusa per eresia alla morte violenta a Orvieto) e nel desiderio della morte l'ansia di liberazione da tali tormenti⁴⁷. Ma come si è detto di tutta questa materia si sa ben poco, e ancora più difficile è stabilire che cosa ne sapesse Dante (in ogni caso non molto di più, si può presumere, di quel che ne dice il *Fiore*, sia Dante oppure no l'autore del poemetto). Ancorché preferibile all'altra, anche questa lettura, in cui il dato biografico è assunto con eccessiva leggerezza, suscita dunque riserve, e lascia insoddisfatti. Consapevoli che una chiave infallibile per svelare il senso di questi versi al momento non esista (e in ciò del resto risiede in parte la ragione dell'incanto che essi continuano a suscitare sul lettore), proviamo anche noi ad avanzare una proposta di lettura, raccogliendo anzitutto una suggestione che ci viene dal *Convivio*. Nel cap. 14 del III trattato, volendo far intendere fino a che punto l'animo del filosofo sia dominato dall'amore per la sapienza, Dante, dopo aver citato gli esempi di Democrito, Platone e Aristotele, ricorda quei filosofi *ecclentissimi* che dediti completamente ai *pensieri* della filosofia, giunsero perfino a non curarsi della loro stessa vita, «la loro vita disprezzaro». Tali furono, ad esempio, Zenone («Zeno»: identificabile sia con Zenone di Elea sia con Zenone di Cizico, spesso confusi nelle dossografie medievali), Socrate, Seneca, e, aggiunge Dante, «molti altri»:

Là dovunque questo amore splende [scil. l'amore per la Sapienza], tutti li altri amori si fanno oscuri e quasi spenti, imperò che lo su obietto eterno improporzionalmente li altri obietti vince e soperchia. Per che li filosofi ecclentissimi nella loro atti apertamente lo ne dimostraro, per li quali sapemo essi tutte l'altre cose, fuori che la sapienza, avere messe a non calere. Onde Democrito, della propria persona non curando, né barba né capelli né unghie si tollea; Platone, delli beni temporali non curando, la reale dignitate mise a non calere, ché figlio di re fue; Aristotile, d'altro amico non curando, contra lo suo migliore amico – fuori di quella – combatteo, sì come contra

46. Cfr. M. Corti, *Tre versioni dell'aristotelismo radicale nella «Commedia»*, in *Scritti su Cavalcanti e Dante*, cit., pp. 345 e 347.

47. Su questa linea si muove ad esempio Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, cit., p. 149, che a sostegno della sua lettura produce peraltro un interessante riscontro boeziano (*Cons. Phil.* I, m., I 15-16).

lo nomato Platone. E perché di questi parliamo, quando troviamo li altri che per questi pensieri la loro vita disprezzaro, sì come Zeno, Socrate, Seneca e molti altri?⁴⁸

L'elenco degli «eccellentissimi filosofi» che «per questi pensieri», ossia le meditazioni filosofiche, «la loro vita disprezzaro», è tolto con qualche omissione dal I libro della *Consolatio Philosophie*, là dove la Filosofia, apparsa al prigioniero innocente, gli ricorda l'esempio fulgido di quanti, educati ai suoi principi, non temettero di affrontare in suo nome persecuzioni, torture (*tormenta*) e infine la morte. Così fu per Anassagora, Socrate, Zenone, Canio, Seneca, Sorano. A tutti costoro, conclude la Filosofia, non per altro motivo fu sottratta la vita, se non perché le loro azioni, da lei ispirate, contraddicevano quelle dei malvagi⁴⁹.

Alla luce di questo luogo boeziano, e della sua ripresa nel *Convivio*, si potrebbe supporre che i *pensieri gravi* nei quali fu assorto Sigieri altro non siano che le profonde e difficili verità (*gravi* varrebbe qui ‘ardue’) meditando le quali egli giunse a liberare il proprio animo dalla paura della morte; esattamente al modo in cui, forti dei *pensieri* della filosofia, e nutriti in quella, gli *eccellentissimi* filosofi del passato celebrati da Boezio non temettero di affrontare i supplizi inflitti loro dal tiranno, fino al martirio. Il senso di questa lettura può essere precisato attraverso il rimando ad un testo di Averroè, molto ammirato nel medioevo latino, il prologo al libro VIII del commento alla *Fisica*. In un passaggio di questo discorso, che contiene un'appassionata apologia della scienza, Averroè afferma che il filosofo, raggiunta la perfezione della propria natura, diviene ansioso della morte, che del resto egli sa ineluttabile e inscritta nelle leggi stesse della materia; tanto più che dalla vita costui non potrebbe attendersi ormai nessun bene superiore a quello già conseguito:

Cum aliquis sciverit parvitatem suae vitae in respectu istius esse aeterni et motus continui et quod proportio suae vitae in respectu temporis aeterni est sicut proportio minimi finiti ad infinitum, non cupiet vitam, quare erit audax. Et similiter cum sciverit quod mors est de necessitate materiae et maxime cum acquisiverit humanam perfectionem, tunc enim percipiet in aliqua hora quod melius est ei mors quam vita, sicut fecit Socrates Athenis⁵⁰.

48. *Convivio* III 14, 7-8. Ha richiamato la mia attenzione su questo luogo Giorgio Inglese, che ringrazio.

49. Cfr. *Cons. Phil.* I 3, 9: «Quodsi nec Anaxagorae fugam nec Socratis venenum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, novisti, at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec pervertusta nec inlecebris memoria est, scire potuisti. Quos nihil aliud in cladem detraxit nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimillimi videbantur». Zenone è qui senza dubbio Zenone di Elea (il discepolo di Parmenide), ma come si è detto Dante poteva pensare che si trattasse di Zenone di Cizico (il fondatore dello Stoicismo), dato che entrambi erano considerati, fin dai dossografi antichi, un modello di dedizione assoluta alla sapienza e di conseguente disprezzo della vita. Cfr. su ciò la chiosa di G. Fioravanti, in D. Alighieri, *Opere*, ed. dir. da M. Santagata, vol. II (*Convivio, Monarchia, Epistole, Eloghe*, Mondadori, Milano 2104, p. 491). Per la confusione tra Zenone di Elea e lo Zenone stoico, cfr. G. Stabile, s.v. *Zenone (Zeno) di Cizio*, in *Enciclopedia Dantesca*, v, pp. 1168-9.

50. Il prologo è édito in H. Schmeja, *Drei Prolege im Grossen Physikkommentar des Averroes?*, in *Aristotelisches Erbe im arabisch-leteinischen Mittelalter*, hsgv. von A. Zimmermann, de Gruyter (“Miscellanea Maediavalia”, 18), Berlin-New York 1986, pp. 175-89: 186, per il passo da

Il ritratto del filosofo che possedendo il massimo bene raggiungibile da un uomo, la perfezione dell'intelletto, non ha altro da chiedere alla vita e può dunque congedarsene serenamente, e anzi desidera che la morte giunga a rendere definitivo e immutabile quel possesso, ha avuto una sua singolare fortuna in alcuni commenti all'*Etica Nicomachea* prodotti alla Facoltà delle arti di Parigi, tra il 1280 circa e il 1300 (posteriormente dunque alla condanna del 1277). Al prologo di Averroè questi commenti rinviano esplicitamente quando, trattando della *fortitudo* (virtù che si manifesta principalmente al cospetto di pericoli estremi), essi discutono la questione se al filosofo sia preferibile scegliere la morte piuttosto che commettere azioni turpi che ne comprometterebbero la perfezione morale. La soluzione data dai maestri varia nel tono a seconda della radicalità del commento, ma è nella sostanza unanime: messo di fronte a questa eventualità, il filosofo deve scegliere la morte, che è da considerarsi un male minore rispetto alla perdita della virtù. E come esempio di tale atteggiamento, sprezzante della vita, è da taluni richiamato l'esempio di Zenone di Elea, il martire "pagano" che preferì affrontare il carcere e le torture, piuttosto che macchiarsi di tradimento. Così, fra gli altri, l'anonimo autore delle *Questioni* sulla *Nicomachea* trasmesse dal ms. Erfurt, Ampron. SB F.13:

Vnde sentiendum est quod hoc fuerit de mente Philosophi quod magis est moriendum quam ad aliqua turpissima perpetranda cogi et non dixit hoc propter correctionem morum set secundum ueritatem. Vnde secundum illos qui post hanc uitam aliam exspectant, ut faciunt fideles, non est dubium istud quin potius esset moriendum quam turpissima committere. Set specialis dubitatio est utrum sic sit apud illos qui post hanc uitam non exspectant aliam. Set sententia Philosophi uidetur esse pro sic, ita quod preeligendum esset mori quam per aliqua turpissima et dishonestissima facta perdere habitum uirtutis. Cuius ratio potest esse ista. Quia in omnibus secundum rectam rationem uiuentibus maius bonum magis eligendum est et minus malum etiam magis est eligendum: malum enim non eligimus nisi quia sibi aliquod bonum est coniunctum. Set minori malo magis de bono est coniunctum. Ergo minus malum magis est eligendum. Huiusmodi bonum quod consequitur aliquis sustinendo mortem ne cogatur facere turpissima maius est quam sit bonum quod perdit per mortem et ut saluaret si turpia perpetraret. Et ideo magis eligendum est mori quam turpissima perpetrare. Quod autem bonum quod ex hoc consequitur aliquis maius sit quam quod perdit patet. Quia bonum quod consequitur est inter omnia bona humana maximum in hac uita, scilicet bonum quod est in perseverantia uirtutis in qua felicitas consistit. Et ideo est maximum bonum. Vnde sicut in I huius patuit <quod> operari secundum uirtutem, in cuius operatione consistit felicitas humana, est bonum optimum, pulcherrimum et delectabilissimum, bonum uero quod potest saluare ille qui cogitur ad perpetrandum turpia est diuturnitas maior breuis uite (et est breuis quia ex necessitate materie oportet mori), modo primum bonum quod est bonum uirtutis multo maius est quam sit bonum secundum quod est quedam parua diuturnitas uite (que breuis est ex necessitate materie), et ideo secundum rectam rationem primum

noi citato. Sulla modalità di circolazione del testo del prologo al libro VIII nel medioevo latino, cfr. in particolare le pp. 184-6.

est eligendum [...] sicut etiam commentator Eustratius recitat de Zenone philosopho qui cum esset incarcерatus a quodam tyranno aduersario principis de cuius consilio Zeno fuerat et requisitus esset ab illo tyranno de secretis domini sui, ne reuelaret secreta propriam linguam excidit et spuit in faciem tyranni et tandem sustinuit mortem ne infringeret opus uirtutis. Iterum, istud approbatur [...] per Commentatorem in VIII Phisicorum qui uult quod homo perfectus debet effici audax et non debet time-re mortem, cum sit de necessitate materie, set debet uidere horam qua existimabit melius mortem quam uitam, et hoc intendit cum deberet excedere grauiter metas uirtutis et bonum uirtutis perdere ex perpetratione turpis facti ad quod forte cogeretur⁵¹.

Sulla base della suggestione emanata da questa rete di testi, che ci riportano ancora alla Facoltà delle arti di Parigi, proverei a proporre un’ipotesi (lo sottolineo) di ricostruzione del senso complessivo delle due terzine sigieriane (vv. 133-138): “questo dal quale il tuo sguardo ritorna a me è lo splendore irraggiato da uno spirito che, assorto in alte meditazioni filosofiche (*in pensieri gravi*), acquistò una tale perfezione da arrivare a disprezzare la sua stessa vita (*a morir li parve venir tardo*), sicché egli andò incontro alla morte che gli fu inflitta senza timore e indugi. Questa è l’anima (*la luce eterna*) di Sigieri di Brabante, che insegnando filosofia nel Vico degli Strami dedusse, per via di ragionamento, verità sgradite a molti, le quali gli procurarono ostilità e persecuzione”.

51. Traggo la citazione dall’importante studio di I. Costa, *L’Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, LXXXIX, 2012, 1, pp. 71-114: 97-8. Sulla stessa linea il commento del cosiddetto “Anonimo di Erlangen”, anteriore: «Item. Secundum sententiam Philosophi ita uidetur esse quia aliqua sunt ita turpia, quod antequam aliquis ea perpetret, debet preeligere mori. Nec oportet quod ad emendationem ciuium proponat philosophus aliqua ficta: quia proposita a philosopho debent proponi ab eo in quantum est philosophus; philosophus autem amator ueritatis est; ergo numquam aliquid proponere debet quod ei repugnet in quantum philosophus. Vnde sentit Philosophus quod preeligendum est mori etiam nec exspectanti uitam aliam: quia minus malum et magis bonum preeligendum; set mori tale est respectu turpis facti; magis ergo mors [magis] eligenda. Minor patet inspicioendo quod illi qui properatur malum et turpe timore mortis accidit perdere actum uirtutis, quod sumnum <bonum> est in hac uita, et incidentia in miseriam; bonum autem quod ei contingit est perlongatio breuis ipsius uite, que tamen de necessitate materie est moritura; ex altera parte, ei qui mortem preeligit contingit bonum sumnum quod est actus maximus uirtutis, hoc autem est in agressione terribilissimorum pro uirtute; malum autem quod ei contingit est perditio cuiusdam parue durationis uite que tamen necessario moritura est; modo comparantur ista in uicem, bona bonis et mala malis: in bonis istorum certum est quod perfectissimus actus uirtutis cum morte est magis bonus longitudine uite parua, similiter in malis perditio modice durationis multo minor est perditione actus uirtutis et incidentia in miseriam magnam; et ideo mori preeligendum est quam facere magnum malum quia maius bonum et minus malum consequitur ad mortem pro uirtute quam ad turpia facta facit. Et hec <est> sententia philosophorum, sicut narratur de Zenone, qui preelegit mori quam peccare contra fidelitatem. Et idem sentit Commentator super prologum VIII Phisicorum» (ivi, p. 97). L’esempio di Zenone di Elea come modello pagano di *fortitudo* e di disprezzo della vita dinanzi al tiranno liberticida è tolto da un commento tardo-antico, di origine greca, al terzo dell’*Etica*, opera di un anonimo scoliasta che i medievali, che leggevano il commento nella versione latina del Grossatesta, identificavano con Eustazio di Nicea (cfr. *The Greek Commentaries on the «Nicomachean Ethics» of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, vol. 1, ed. by H. P. F. Mercken, Brill, Leiden 1973, pp. 241-2).

Con la figura di Sigieri il canto tocca il suo culmine patetico. Dopo l’omaggio al filosofo oppresso, trionfante in Paradiso sull’odio dei suoi persecutori, il canto si chiude con la tonalità limpida e serena con cui si era aperto. L’ultima immagine suggella l’ideale di concordia che rifugge nel cerchio dei dodici sapienti, come già nelle *Atene celestiali* del *Convivio*: l’armonia delle voci che salgono dalla *gloriosa rota* è paragonata dal Poeta all’armonia con cui girano e si spingono a vicenda le ruote dentate dell’ingranaggio di un orologio, invenzione peraltro, in questa forma, recentissima al tempo di Dante⁵²:

Indi, come orologio che ne chiami
ne l’ora che la sposa di Dio surge
a mattinar lo sposo perché l’ami
che l’una parte e l’altra tira e urge,
tin tin sonando con sì dolce nota
che ’l ben disposto spirto d’amor turge;
così vid’io la gloriosa rota
muoversi e render voce a voce in tempra
e in dolcezza ch’esser non pò nota
se non colà dove gioir s’insempria⁵³.

La mirabile tessitura di questi versi – nell’andamento brioso ma dolce degli endecasillabi – sembra risolvere in un’impressione musicale, quasi una fuga tesa verso l’“osanna” finale (*colà dove gioir s’insempria*), la materia strutturale del canto. L’attacco del canto successivo ridesta per un attimo il brusio di febbrili e dissonanti occupazioni mondane: ma non sono che echi lontani, subito dispersi nell’alto elogio di Francesco e nella celebrazione della sua santità.

Sul punto di licenziare questo saggio per la stampa, apprendo della scomparsa dell’amico Thomas Ricklin, finissimo studioso del pensiero dantesco. Di Sigieri, e della lettura qui proposta, discussi con lui circa un anno fa, a Firenze, in occasione di un convegno sui “Libri di Dante” organizzato dalla Società Dantesca Italiana. Col modo ruvidamente affettuoso che era suo mi disse di non condividere la mia tesi, e formulò le sue obiezioni. Apprezzai la franchezza di quel giudizio, e insieme scherzammo sul nostro disaccordo. Ci lasciammo con l’idea di riprendere la discussione, e di proseguire il confronto. Purtroppo non è stato possibile. Queste pagine gli sono dedicate.

52. Cfr. F. Brambilla Ageno, *Strumenti di misurazione del tempo nei paragoni della terza cantica*, in “Studi Danteschi”, LIV, 1982, pp. 113-20, poi in Ead., *Studi danteschi*, Antenore, Padova 1990, pp. 101-5.

53. *Pd X* 139-148.