

EL SIGER DANTESCO AYER Y HOY

SILVIA MAGNAVACCA *

La celebración del vigésimo número de *Patristica et Mediaevalia* es ocasión propicia para confrontar perspectivas historiográficas pasadas y actuales. Es lo que nos proponemos hacer en estas páginas a propósito de dos tercetos de la *Divina Commedia*, cuya interpretación ha dado pie a muchas polémicas tanto entre dantólogos como entre historiadores de la filosofía medieval.

Se trata de los versos 133-138 del décimo canto del *Paraíso*, el primero de los cuatro consagrados al cielo del Sol, el que el Poeta dedica a los doce "*spiriti sapienti*". De tono sereno y casi meditabundo, se aúnan allí fuerzas para alcanzar después el espíritu de Francisco de Asís. Dante se describe en él como peregrino rodeado de una corona de luces. En medio de ellas, resuena la voz de Tomás de Aquino, quien le da a conocer la identidad de esas figuras luminosas, presentándole así, con significativas ponderaciones en cada caso, a los grandes teólogos y filósofos de la Cristiandad. La sucesión de nombres es la siguiente: Alberto Magno, Graciano, Pedro Lombardo, Salomón, Dionisio Areopagita, Orosio, Boecio, Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, Ricardo de San Víctor. Se menciona en último lugar a Siger de Brabante, como si en él Dante quisiera culminar un periplo por la inteligencia de la Cristiandad medieval. En el texto dantesco, Tomás presenta a Siger en estos términos:

*"Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
È il lume d'uno spirito, che in pensieri
Gravi, a morire gli parve esser tardo.*

*Essa è la luce eterna di Sigeri,
che leggendo nel vico degli strami,
sillogizzò invidiosi veri"*¹.

La pregunta que ha atenazado a intérpretes e historiadores de la filosofía se puede desdoblar como sigue: 1) ¿Por qué Dante incluyó a Siger -y

* Universidad de Buenos Aires - CONICET

¹ Utilizamos la edición de Natalino Sapegno, *Dante Alighieri. La Divina Commedia*, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1966. La traducción al castellano que provisoriamente adoptamos, para volver a ella después, es la de Ángel Battistessa, Buenos Aires, Asoc. Dante Alighieri, 1984, t. III: "Esta de la que a mí vuelves la vista / es la luz del varón que gravemente / pensaba que el morir mucho se tarda: / ella es la luz eterna de Sigerio / que, leyendo en la calle de la Paja, / silogizó verdades irritantes".

aun en un lugar privilegiado— en esta lista en la que aparentemente pretende destacar una parte de lo más granado del bagaje de sabiduría cristiana? Decimos “sabiduría”, no sólo porque Dante mismo califica a sus miembros de “*spiriti sapienti*”, sino también porque cuenta entre ellos al rey Salomón, quien, por cierto, no integra la categoría de los que hoy se denominan “intelectuales”. Y hablamos de “cristiana” precisamente porque se trata de un canto del *Paraíso*, donde ya el Limbo, con todos los antiguos sabios paganos, y Averroes, “que escribió el gran Comentario”, han quedado atrás. Salomón, en cambio, constituye, por herencia, parte de ese tesoro, no está enfrentado a él. 2) ¿Por qué el elogio de Siger sigue estando en boca de Tomás, cuando los recursos poéticos de Dante podrían haberlo reivindicado por otros caminos?

Decía Henri Bergson que un problema bien planteado es un problema a medias resuelto. Aun reduciendo ambos interrogantes al segundo, cabe, pues, preguntarse: ¿desde qué perspectiva hermenéutica se ha planteado la cuestión? Y, sobre todo, ¿se justifica la perplejidad de los exégetas ante estos versos y su contexto? Tal perplejidad, que, como veremos, se ha intentado superar por muchos medios —algunos de ellos, a su vez, sorprendentes— tiene una sola causa: el hecho de que, a lo largo de nuestro siglo, la historia de la filosofía medieval, después de haber dotado de una serie de implicaciones la categoría de “averroísmo latino”, las ha radicalizado en el caso de Siger, hasta convertirlo en un sinónimo de esa categoría. Desde tal operación historiográfica se redujo la lectura de estos versos que, puestos literariamente en boca del más grande representante del “aristotelismo moderado”, no pueden sino plantear una contradicción. Ahora bien, sin discutir por el momento la validez de ese trámite, hay que examinar el propósito que anima a los exégetas dantescos: se ha de determinar si lo que pretenden discernir es lo que, de hecho, el Siger dantesco significa para nosotros, o bien el significado que Dante pudo haberle atribuido. Como es obvio, esto no es necesariamente lo mismo.

La interpretación de esos tercetos atañe a varios ámbitos: al de la crítica literaria, al del pensamiento alighierino, al de la historia de la filosofía medieval y, no menos, al de la historia de la historiografía en ese campo.

En las páginas siguientes, en primer lugar, sintetizaremos lo esencial de las polémicas habidas sobre el tema en la primera mitad de este siglo que termina, subrayando el enfoque inicial que comparten; en segundo término, confrontaremos dicho enfoque, anterior al texto dantesco, con la perspectiva sustentada al respecto en la década que corre; finalmente, propondremos una lectura de los versos que nos ocupan, actualizada según esta última perspectiva.

* * *

Tres son las posiciones que se han perfilado con nitidez en las interpretaciones que van desde comienzos de la década de 1910 hasta el inicio

de la de 1940: la de Mandonnet, la de Nardi y la de Van Steenberghen. Se pueden resumir en las siguientes fórmulas:

Para Mandonnet, Siger fue un averroísta extremo; de otro lado, Dante conocía y condenaba el averroísmo; así, concluye que el Poeta incluyó a Siger en el *Paraiso* sólo por la condición de filósofo de este último, pero ignorando las tesis del maestro brabantino.

Bruno Nardi refuta la posición de Mandonnet, haciendo pie en el término "*veri*" ("proposiciones verdaderas") con que se cierran los tercetos. Desde ese término, pronunciado por Tomás, habría que suponer que Dante conocía las tesis de Siger; por otra parte, no podía no estar informado de la condenación de la que fueron objeto. Según el criterio de Mandonnet, habría que pensar, pues, que Alighieri tomó sobre sí la responsabilidad de declararlas verdaderas, desconociendo su contenido. Nardi considera esto, si no absurdo, por lo menos, inverosímil.

Por su parte, Van Steenberghen, en los antípodas de Mandonnet, entiende que el Poeta pone en boca de Tomás el elogio de Siger porque sabía que éste se "había convertido" finalmente al tomismo entre 1275 y 1277. Para ello, Van Steenberghen aduce textos sigerianos y dataciones fijadas por él.

Analicemos ahora cada una de estas posiciones. La de Mandonnet² otorga particular atención al hecho de que, en el canto siguiente al que nos ocupa, aquel cuyo portavoz es San Francisco, Dante presenta otra corona de sabios, entre los que tiene lugar preponderante Buenaventura. Así, entiende que la primera serie o corona representa a los "teólogos-filósofos", mientras que la segunda señalaría a los "teólogos-místicos"³. Sea de ello lo que fuere, asume como supuesto el averroísmo extremo de Siger en cuanto teólogo-filósofo. Desde una posición doctrinal tomada, Mandonnet justifica el decreto de condena de Tempier contra él. Aborda también la lucha, que juzga áspera y definitiva, entre el brabantino y Tomás, especialmente, sobre la base del *De anima intellectiva* del primero y del *De unitate intellectus contra Averroistas* del segundo. En el último capítulo de su obra, Mandonnet refuta las opiniones de quienes conjeturan que Dante asistió a lecciones de Siger en París, mostrando que, si así fuera, Alighieri habría tenido que escucharlo naturalmente no después del 1277, es decir, cuando sólo contaba 12 años⁴. Para él, en cambio, Dante lo pudo conocer en Italia, en Orvieto,

² Cfr. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Paris, 1911, esp. pp. 287-309. En cambio, en *Dante le théologien*, Paris, 1935, es decir, en una obra posterior a lo central en la polémica con Nardi, Mandonnet no retoma la cuestión.

³ Para Luigi Fassò, "*queste denominazioni appaiono giustificate, perchè rispondono ai due principali indirizzi storici della teologia, l'intellettualistico e il mistico, che i due santi sembrano riassumere in sé*". *Lecture Dantesche. Paradiso*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 209. No obstante, observa que hay que atender también al dantesco amor por las simetrías para explicar esta división que le permitía al Poeta distribuir en dos clases de igual número a quienes consideraba dignos del cielo del Sol.

⁴ Al respecto, no deja de ser interesante que nada menos que Balzac haya retomado esta leyenda de una supuesta estancia alighierina en París para construir una ficción "histó-

precisamente donde Siger murió. Con todo, insiste en que ese eventual conocimiento no implica que Alighieri se haya impuesto de la doctrina ni de los escritos del brabantino. Según Mandonnet, esto exculpa al Poeta de haberlo colocado en el círculo luminoso de los teólogos-filósofos, elección que obedece al sistema alegórico de la *Commedia*. Ese sistema exigía que los filósofos “puros” —en cuanto que la Facultad de Artes no constituía para ellos un mero pasaje a la de Teología— pudieran encontrar sitio en la corona de los “*spiriti sapienti*”. Parecería, pues, que Mandonnet, alineado en la “facción tomista”, intentara salvar la “ortodoxia dantesca” en tal sentido, aun al precio de suponer ignorancia y/o ligereza en el Poeta.

Más abierto a otras perspectivas, Bruno Nardi ha dedicado parte de su obra al señalamiento de influencias ajenas al tomismo en la producción dantesca, entre las cuales, otorgó particular atención precisamente al averroísmo⁶. Más aun, como se recordará, Nardi inaugura su trabajo de dantista justamente con un ensayo sobre Siger y el significado de su presencia en la estructura doctrinal de la *Commedia*. En esa dirección, intentó iluminar el significado de los versos del *Paraíso* mediante el reconocimiento del propósito dantesco en ellos: según él, la intención de Dante habría sido la de realzar la memoria de un pensador honesto, muy estimado por sus contemporáneos, recuerdo que yacía bajo el peso de golpes arteros, y mostrarnos, reconciliados a la luz de la verdad eterna, a autores que le eran caros, sin sectarismos de escuela⁶. Así, contra un exclusivo tomismo dantesco en el Poema, pero, a la vez, sin cancelar todo gesto polémico o contrastante entre Tomás y Siger en cuanto teólogos-filósofos, rescata la actitud de Alighieri sobre el averroísmo y, en particular, hacia la figura del brabantino. Para Nardi, si el Poeta ha ubicado a Siger entre los doctores de la Iglesia, lo ha hecho precisamente para expresar su propio ideal y su propio fin: la síntesis entre los dos. Por último, recuerda con énfasis la simpatía que Dante muestra en tantos lugares de la *Commedia* por otros perseguidos, como él mismo, para proponer una interpretación que la extienda a Siger; de ahí que se niegue a admitir en esos tercetos todo rastro

rica”: su cuento *Les proscrits*. En él, un Dante ya viejo y en el exilio, escucha las lecciones del brabantino, a quien Balzac presenta como un maestro grandilocuente y... de orientación mística (!). Con todo, algunas páginas del relato demuestran —además del desconocimiento de Balzac sobre el pensamiento sigeriano, o por lo menos, su displicencia respecto de las bases reales para construir ficciones históricas— que la figura de Siger en época de Balzac seguía identificada fundamentalmente con la del proscrito. “... Balzac per il primo ha scoperto che il segreto di Sigieri fu soprattutto segreto di Dante”. Del Valle, T. “Sigieri di Brabante e Balzac”, en *Centenario del Liceo Dante di Firenze*, Firenze, Vallecchi, 1954, p. 130. Véase el final de este artículo.

⁶ Cfr., por ejemplo, “L’averroismo del primo amico di Dante”, en *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 81-107, publicado por primera vez en *Studi danteschi* XXV (1940), pp. 43-79.

⁶ “Sigieri di Brabante nella ‘Divina Commedia’ e le fonti della filosofia di Dante”, extenso trabajo publicado en la *Rivista di filosofia neoscolastica*, entre abril de 1911 y febrero de 1912.

de ironía que turbaría la solemnidad del canto. Por todo ello, la lectura de Nardi se ubica en una perspectiva equidistante entre una posición supuestamente herética y otra férreamente dogmática por parte de Dante⁷.

Con todo, fue Ferdinand Van Steenberghen quien ha consagrado el carácter de esta célebre polémica, sobre el que volveremos. En efecto, uno de sus ensayos la reavivó, ciñéndola a una cuestión temática y hasta filológica, ya que la centra en el debate sobre la unicidad del intelecto y la datación de obras al respecto⁸. En dicho ensayo, Van Steenberghen sostiene que el tratado contra el cual Tomás escribió el *De unitate intellectus* no es, como había pensado Mandonnet, el *De anima intellectiva* de Siger, sino que, al contrario, este último es la réplica del brabantino al tratado de Tomás. Martin Grabmann informó sobre un dato de relevancia: el hecho de que Siger habría enviado a Italia su obra *para que fuera aprobada por Tomás*, quien se disponía a enseñar en Nápoles⁹. Las cuestiones sobre los tres libros del *De anima*, según Van Steenberghen, habrían sido escritas más tarde como última conclusión y mostrarían, por parte de Siger, un cambio de orientación en su pensamiento filosófico. Justamente bajo la influencia del Aquinate, en esas cuestiones parece acercarse a la noción tomista sobre la doctrina aristotélica acerca del alma. Con todo esto, se diluye la rivalidad de la oposición Tomás-Siger —que aparece como no definitiva— y los versos dantescos no deberían suscitar, pues, perplejidad alguna¹⁰.

Cabe señalar que esta tesis interpretativa recibió una firme respuesta de Nardi. De todas maneras, lo central de cada posición quedó así perfilado, sin que ninguno de los estudiosos que intervinieron en el debate modificara sustancialmente su visión del asunto¹¹.

Más allá —o más acá— de las diferentes y hasta opuestas posiciones que construyeron esta polémica, hay un enfoque común anterior a todas ellas y que, en cierto modo, las preside: el hecho de que, de los mencionados niveles posibles de análisis que la *Commedia* admite, se instalan decididamente

⁷ Sobre este aspecto en particular, cfr. "Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante", en *Giornale critico della filosofia italiana* XVII (1936), pp. 26-35; y "Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante" en *ibid.* XVIII (1937), pp. 160-164.

⁸ Se trata de *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938.

⁹ Cfr. "Sigieri di Brabante e Dante", en *Riv. di Fil. Neosoc.* XXXII (1940) p. 135. Su brayado nuestro.

¹⁰ En su crítica a las conclusiones de Van Steenberghen relativas a los tercetos que abordamos, Gilson objeta que, según la posición de aquél, habría que pensar que "condenado en 1277 por doctrinas que a la sazón él juzgaba falsas, Siger es elogiado, en el *Paraiso* de Dante, como un hombre que ha sufrido por tesis que Sto. Tomás mismo declara verdaderas". Gilson, E., *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1939, p. 264, n.1. Añade que, lejos de resolver el problema, quienes comparten las conclusiones de Van Steenberghen seguirían teniendo dificultades para interpretar esos versos dantescos.

¹¹ Por el contrario, subió el tono de la discusión, como lo prueba la respuesta de Nardi a Van Steenberghen, en una nota aparecida de manera simultánea con el citado ensayo de Gilson, "Una nuova monografia su Sigieri di Brabante", en *Giorn. crit. della fil. ital.* XX (1939), pp. 453-471.

en el de la historia de la filosofía medieval. En efecto, desde allí, desde el descubrimiento de datos históricos, confrontación de fechas, análisis de textos sigerianos, etc., se intenta penetrar el sentido de esos tercetos dantescos.

Es a Gilson a quien cabe el mérito de haber recordado que, más allá de los intereses particulares de cada clase de lector, el Poema es, ante todo —aunque no sobre todo— una obra literaria. Pero esto no significa que Gilson haga crítica literaria, sino solamente que parte del respeto por la modalidad expresiva que el autor eligió conferirle. Y este punto es fundamental a la hora de intentar desentrañar su intencionalidad significativa. Naturalmente, esto implica ya un cambio en el *locus hermeneuticus* en el que se plantea el debate, cambio de importancia no menor sobre el que advierte el mismo Gilson cuando se pregunta por qué Mandonnet, habiendo llamado la atención sobre el carácter y la organización *alegórica* del Poema, no ha seguido él mismo este principio.

Así, sugiere trabajar sobre la compleja condición del simbolismo dantesco, recordando que la *Commedia* está tan entretrejida de sentidos figurados como el *Roman de la Rose*, sólo que los expresa de otra manera. Este punto de vista permite a Gilson formular una propuesta programática, cuyos pasos son: 1) atribuir una razón positiva a la glorificación que Dante hace de Siger; 2) identificar esa razón con la función simbólica que el brabantino cumple en el *Paraíso* dantesco; 3) determinar tal función por lo que Dante mismo nos dice. Por cierto, este programa implica una tarea harto difícil, especialmente en su último punto, pero es la que conlleva toda interpretación. Gilson advierte que, en el caso dantesco, no se trata de “frías alegorías”, en el sentido de abstracciones personificadas, como la Justicia o la Fe, sino que el simbolismo alighierino está constituido especialmente por *personajes representativos*, Beatriz, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, etc., en definitiva, por seres vivientes, portadores de significaciones espirituales. Cada uno de ellos es, pues, una realidad histórica elegida por esa función representativa¹².

Años después, Pépin ha señalado, si bien acotando su observación sólo al Poema, lo siguiente: cada vez que reducimos un personaje de la *Commedia* a una pura ficción significativa, el texto nos enfrenta a un detalle real, vivido, que nos advierte sobre esa reducción¹³. Con esto, Pépin sugiere implícitamente un procedimiento metodológico según el cual el plano lite-

¹² Cfr. Gilson, E., *op. cit.* p. 265. La posición gilsoniana termina por plantear el problema dantesco Tomás-Siger en términos de distinción teología-filosofía. Pero lo hace para asociarla con la de Papado-Imperio. Sin embargo, no está clara la fundamentación del paralelismo. En todo caso, es completamente ajeno a este pasaje de la *Commedia*. Digamos, de paso, que, en nuestra opinión la insistencia de Gilson en él ha ensombrecido algunos aspectos de su lectura —por otros conceptos brillante— de la *Commedia*. Aun cuando reiterada, la oposición Imperio-Papado es accidental y no esencial en el Poema. Lo confirma el mismo Dante en su “Introducción” a él, dada por la *Epistola a Can Grande della Scala*.

¹³ Pépin, J., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Conférence Albert-Le-Grand, Paris, Vrin, 1970, p. 22.

rario nos remite al histórico, y éste nos devuelve a aquél, con nuevos elementos para interpretar el carácter simbólico. Por nuestra parte, añadiríamos que cualquier exclusión de uno de ambos planos, a la hora de ponderar el peso significativo de cualquier personaje, está llamada a un fracaso, al menos, parcial.

Consideramos, pues, que el problema central que enzarzó a quienes polemizaron sobre la cuestión durante la primera mitad de nuestro siglo es el de no haber tenido suficientemente en cuenta la dimensión alegórica de la obra. Con todo, cabe hacer la salvedad de que, si bien sobre tal dimensión Dante advierte explícitamente en la Epístola a Can Grande della Scala, introductoria a todo el Poema, la autenticidad de esta carta no había sido todavía confirmada en la época del debate que nos ha ocupado¹⁴.

Pero, además, aun cuando se hubiera ponderado el nivel literario en la interpretación de los famosos tercetos, no es menos cierto que las respectivas conclusiones no hubieran tenido el tenor de las que podrían alcanzarse hoy, precisamente porque también ha cambiado la perspectiva en el nivel histórico. Dicho de otra manera, en el primero de los niveles mencionados, una lectura puede optar por ver en Siger esencialmente al filósofo, o al perseguido, o al mártir, o al averroísta, etc. Pero, en el segundo, se trata de examinar qué se entiende actualmente por "averroísmo latino", por ejemplo. Esto nos conduce al tercer nivel de los mentados al principio, al de la historia de la historiografía sobre la filosofía medieval.

* * *

Después del rápido avance al que asistió nuestro siglo en materia de localización y desciframiento de manuscritos concernientes a la teología y filosofía medievales, la historiografía actual, al menos en una de sus direcciones, estaba llamada a reestructurar su visión de conjunto de la Edad Media. Es obvio que esta inmensa empresa se halla aún en sus comienzos. Prueba de ello es el florecimiento del famoso problema de la periodización; más aun, los cuestionamientos cada vez más frecuentes en este sentido llegan a poner en tela de juicio la misma denominación "Edad Media" en la historia del pensamiento filosófico. De modo paralelo, se han ido superando algunos reduccionismos derivados de posiciones dogmáticas. Por otra parte, se ha afirmado la tendencia a revisar permanentemente algunas categorías historiográficas —la de "escolástica", por ejemplo, o la de "averroísmo latino"— con la consecuente revisión de la inclusión en ellas de nombres con los que hasta no hace mucho tiempo se identificaba a dichas categorías. Finalmente, cabe destacar la atención que en la década actual ha recibido el marco institucional en el que se desarrolló la filosofía medieval.

¹⁴ Cfr. Paolazzi, C., "Nozione di 'Commedia' e tradizione retorica nella dantesca 'Epistola a Can Grande'", en *Studi Danteschi* L (1990), pp. 87-186.

Un interesante ejemplo de lo que se acaba de mencionar es la obra de Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, aun desde la sugerente ambigüedad de su título: qué significó "pensar" durante la Edad Media, o volver a pensar en ella desde nosotros hoy¹⁵. La tomaremos, entonces, como hilo conductor para actualizar los supuestos que nos permitan, desde el nivel histórico, acceder a la hermenéutica de los tercetos dantescos.

Alain De Libera pone en guardia allí contra la persistencia de una "tutela narrativa", como él mismo la denomina, seguramente, para no apelar al término más fuerte de "prejuicio". Consiste en suponer una oposición brutal entre la razón de los filósofos y la fe de los teólogos. Considera que con ello se extiende excesivamente a la época escolástica una situación más propia de la Antigüedad tardía. Durante el primer siglo de las universidades, en cambio, el panorama está signado por la filosofía proveniente del mundo islámico, pensamiento cuya irrupción generó, como es sabido, diversas actitudes de recepción. De Libera insiste en que éstas se dieron en un contexto confuso, pobre en documentos auténticos y sin una tradición histórica ya constituida. Así, según el autor, los latinos revivieron –o resignificaron– la experiencia árabe de la lucha entre los partidarios de la *falsafa* y los sostenedores del *kalâm*. Al recibir al mismo tiempo los escritos de Aristóteles y los de los filósofos del Islam, el proceso se hizo más complejo, sin darles ocasión de tomar distancia respecto de él.

La cuestión se complica aun más al llegar al caso de Siger, en torno del cual se teje una leyenda que, desde la década de 1320, queda definitivamente consagrada. Esta leyenda muestra, sobre todo, a un impío que huye de París, donde su vida está amenazada, para encontrar finalmente la muerte en Orvieto, a manos de "un secretario presa de la locura". Pero De Libera subraya que la historia de la filosofía en la Edad Media se afirma en la reiterada creencia en varias leyendas. Y sugiere que una de ellas es la que presenta al brabantino como el campeón del averroísmo más extremo, en especial, en el sentido de haber sostenido, supuestamente, la doctrina de la doble verdad¹⁶.

Aunque De Libera no dedica particular atención al tema, quizá por harto sabido, se ha de recordar que tal leyenda comenzó a tejerse precisamente a partir de un documento clave: el Prólogo de la condenación de 1277, cuya evidente preocupación principal consistía en las posibles consecuencias de las doctrinas objetadas. En él se declara que los maestros que presentaban sus conclusiones como propias de la razón natural en filosofía, por lo mismo y *de hecho*, las estaban enseñando como verdaderas¹⁷.

¹⁵ Cfr. De Libera, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 163-168.

¹⁷ "*Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates*". *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 543. Subrayado nuestro. Como se ve, aun el texto de la condenación es menos taxativo que el peso que los adversarios de Siger pretendieron asignarle, de modo que, si el texto de la condena se aleja de la intención sigieriana, mucho más lo hizo la acusación de aquéllos. Pero fue esta última aquella con la que el brabantino quedó posteriormente identificado.

Esto permitió a sus adversarios entender la perspectiva de Siger, más allá de la intención de éste, como una posición que lo obligaba a sostener dos verdades contrarias: la de la razón y la de la fe.

Con todo, otros documentos muestran también que efectivamente Siger encabezó una facción universitaria, llamada la "*pars Sigeri*", y que fue víctima de persecución. Ahora bien, la falacia histórica consiste, en este caso, no en la relación de causalidad que se establece entre ambas circunstancias, sino en el significado que se otorga a esa expresión latina.

Como ha demostrado documentadamente R. A. Gauthier, la "*pars Sigeri*" no alude a una toma de posición intelectual o "ideológica", sino a un hecho institucional. A fines del 1271, ante elecciones universitarias, la Facultad de Artes en París se dividió en dos partidos, constituidos fundamentalmente por nacionalidades: de un lado, se encontraban los *artistaefranceses*, picardos e ingleses; de otro, la nación normanda. El conjunto de los primeros había elegido rector a Aubray de Reims, razón por la que conformaron la así denominada "*pars Alberici*"; el de los segundos, compuesto por normandos de posición irreductible, postulaba, no obstante, a un picardo, Siger de Brabante, y llegaron a provocar una verdadera secesión institucional. Sus miembros no se alineaban, pues, en virtud de su averroísmo: prueba de ello es que sólo una ínfima parte de ellos eran averroístas, y aun éstos no siempre lo eran en el sentido de sostener la doctrina de la doble verdad *tout court*¹⁸.

Por eso, De Libera señala que, sin haber captado el sentido institucional y legal de la expresión "*pars Sigeri*", se ha inventado un "partido intelectual sigeriano" que rozaba lo herético desde la filosofía. Y el castigo del impío se convirtió en una ficción indispensable para la crónica del poder teológico: la filosofía quedaría, pues, vencida y conjurada por autores como Alberto y Tomás, héroes de una fe reconciliada. Cabe añadir, no obstante, que, aunque De Libera trata en especial lo que se entendió como enfrentamiento entre teólogos y filósofos en la universidad parisina del siglo XIII¹⁹, otra cosa, ciertamente distinta, es la relación, muchas veces hostil, entre ambos y la jerarquía eclesiástica²⁰. De todos modos, ello remite nuevamente a la dimensión institucional del problema.

Quizá no se ha ponderado debidamente el hecho de que Dante no perteneció al mundo universitario. En este sentido, como en otros, no ha sido nunca un intelectual típico de su tiempo, en cuanto que no estaba alineado en el esquema sociológico-histórico de lo que Le Goff y Bianchi han llama-

¹⁸ Cfr. Gauthier, R. A., "Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275. Aubray de Reims et la scission des Normands", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LXVIII (1984), pp. 3-49.

¹⁹ Lo hace más extensamente, en cambio, en *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, pp. 372 y ss.

²⁰ Sobre este aspecto ha trabajado particularmente Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.

do "la conciencia del maestro universitario como figura nueva del intelectual laico". Sin embargo, la circunstancia de que no haya estado inmerso en ese mundo no nos exime de suponer que haya tenido noticias de los —para él— relativamente recientes avatares institucionales de la universidad parisina. Tampoco pudo haber ignorado, dada su resonancia, la condena de Tempier, con los principales nombres de aquellos a quienes ésta alcanzó.

Lo que, en cambio, no cabe proyectar en el Poeta es la sospecha, que rigió hasta no hace mucho en nuestro siglo, de que pudo haber atribuido la persecución de la que Siger fue objeto —y aun su muerte— a *extremos enfrentamientos doctrinales*, ya que, *de facto* y no *de jure*, el "partido sigeriano" quedó asociado con ellos en una leyenda consagrada después de que Alighieri hubiera concebido su *Commedia*.

¿Qué es, entonces, lo que razonablemente podemos suponer que Dante supo del Siger histórico? En primer lugar, lo debe de haber conocido como alguien cuya obra fue parcialmente objeto de condena, como también lo fueron tesis tomistas; en segundo término, debe de haber estado también al tanto de las oscuras circunstancias de su muerte²¹. Pero, en tercer lugar, lo más probable es que haya conocido las tesis de Siger, si es que no leyó sus escritos.

En efecto, aun ciñéndonos sólo a la *Commedia*, es indudable que ella está filosóficamente sustentada en una estructura que es *aristotélica*, más allá del hecho de que, en general, se trate de la versión tomista y de que, por momentos, ese aristotelismo esté teñido de una lectura averroísta²².

²¹ La oscuridad obedece a los datos de crónica que poseemos. Condenadas sus tesis, y con la prohibición de escribir (cfr. sin embargo, nota 27), Siger se dirige a Orvieto, para encontrarse cerca del pontífice y poder defender su causa directamente ante él. Como se sabe, espera allí, hasta la que muerte lo sorprende sin haber podido llevar a cabo su propósito. Tres textos deben ser considerados al respecto: en primer lugar, la afirmación del cronista Martin de Troppau: "*Sigerus natione Brabantius eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit, ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus perit*" (*Martini continuatio Brabantina*, MGH, Scriptorum in Folio, XXIV, 263, citado por Mandonnet, *P., op. cit.* I, 260). La daga que, supuestamente en manos de un secretario enloquecido, lo mató es trasfigurada en *Il fiore* —sea esta obra una producción juvenil del mismo Dante o no— como la Hipocresía o *Falssembiante*. Ella es, en efecto, la que "*Mastro Sighier, non ande guari lielol a ghiado il fe' morire a gran dolore/ nella corte di Roma, ad Orbivieto*" (XCII, 9-11). Dada la frecuente —y, en Dante, segura— acusación de hipocresía que se dirigía a las órdenes mendicantes, se ha llegado a sospechar de instigación de asesinato por parte de éstas. En materia de hipótesis, una vez más, se soslaya la importancia de las tensas intrigas universitarias del momento. En todo caso, si nada se puede afirmar con certeza sobre las circunstancias que rodearon la muerte de Siger, es tan poco seguro que haya sido asesinado por una "conspiración antiaverroísta" como por una "conspiración clerical". La carta del 1284 de John Peckham, donde éste, haciendo referencia a la muerte de Siger y de Boecio de Dacia, dice que "*miserabiliter conchuisse dies suos in partibus transalpinis*", no basta para zanjar la cuestión, si se tienen en cuenta todos los posibles matices del adverbio "*miserabiliter*". Lo único cierto es que en *Il fiore* no se acepta la versión de una muerte accidental.

²² Se ha hablado de "eclecticismo" en la lectura que Bruno Nardi hizo de la *Divina Commedia*. Creemos que esto puede inducir a un equívoco, puesto que, en todo caso, el

El carácter extrauniversitario de Dante, sobre el que se ha de insistir y que contribuye a su condición de pre-humanista, por una parte, lo ubica más allá de la mimetización doctrinal de las disputas institucionales, confiriéndole en tal sentido una libertad de la que los *artista* no podían gozar; por otra, le permite trasladar, más allá de los claustros, mediante el vehículo literario en vulgar, lo esencial de la visión del mundo que se discutía en ellos. Evidentemente, de esa visión él estaba impuesto.

Creemos que sobre estas bases el Poeta construyó el representativo, más aun, significativo personaje de Siger en su *Paraíso*. Volvamos, pues, a él para intentar desentrañar esa significación, ahora, bajo una luz historiográfica actualizada.

* * *

Sabido es que toda traducción implica una interpretación. He aquí nuestra versión de los tercetos dantescos relativos a Siger:

- 133 “Éste, desde el cual a mí vuelve tu mirada,
es el resplandor de un espíritu al que, sumido en
graves pensamientos, el morir le pareció tardar:
136 es la luz eterna de Siger, quien,
leyendo en la callejuela de las pajas,
discurrió sobre verdades mal vistas”.

Ciertamente, esta versión cancela la armoniosa y solemne belleza del original. Sin embargo, se la ha sacrificado en aras de la precisión interpretativa, ya que lo que aquí importa es su justificación, en el contexto de una visión contemporánea de la filosofía tardo-medieval.

De los versos citados, son los dos primeros los que no ofrecen dificultad alguna, puesto que se explican por la misma “coreografía” de este canto²³. Recuérdese que quien tiene la palabra es Tomás de Aquino. Su espíritu va presentando a Dante a los demás miembros de esa corona luminosa de la que el Aquinate mismo forma parte. Naturalmente, al haber comenzado por la derecha con Alberto Magno —en cuya presentación Tomás mismo se asocia— los tercetos transcritos se refieren a Siger, última luz espiritual de la serie, después de haber contemplado la cual, en sentido inverso al de las agujas del reloj, la mirada de Dante vuelve a fijarse en su interlocutor.

Pero hay que subrayar que, habiendo caracterizado, a lo sumo, en un terceto, a cada uno de los espíritus anteriores, a Siger, en cambio, le dedica

Poema refleja —siempre en términos generales— una interpretación dantesca de Aristóteles que no se limita a un solo comentarista medieval.

²³ Sobre los aspectos plásticos del canto, cfr. Freccero, J., “*Paradiso X: the Dance of the Stars*”, en *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society LXXXVI* (1968), pp. 85-111; y Nicolas, J., “*Le chant X du Paradis. Le soleil sensible et le soleil des anges*”, en *Bulletin de la Société d'Études Dantesques du Centre Universitaire Méditerranéen XVI* (1967), pp. 21-34.

seis versos. De las doce luminarias que componen esta corona solamente otros dos son objeto de la misma extensión: Salomón, por representar tradicionalmente la sabiduría, y Boecio. Esta sola circunstancia es en sí misma significativa, como agudamente ha observado P. Dronke²⁴. Para él, la razón de la particular atención dispensada por Alighieri a las figuras de Boecio y Siger estriba en la condición de pensadores-mártires común a ambos. Más aun, Dronke indica que la aludida ansia sigeriana por la muerte en la versión dantesca tiene su paralelo en el comienzo del *De consolazione* boeciano. En efecto, en esta obra, cara al Poeta porque constituyó su puerta de ingreso a la filosofía, se lee la lamentación de que la muerte, tan deseada, tarde en oír el reclamo *del filósofo*. Creemos válido subrayar esta última expresión, aunque Dronke no lo hace, por las razones que se ofrecen a continuación.

En primer lugar, y en general, es obvio que los “pensamientos graves” en los que, según el texto, está inmerso Siger no pueden sino ser de índole filosófica, por el ya mencionado carácter que reviste esta corona de sabios y en el que los comentaristas coinciden. En segundo término y en particular, interesa señalar el énfasis con que Dante acentúa la gravedad de la reflexión sigeriana. Esto permite entenderla casi como angustia: de hecho, el versículo inmediatamente siguiente añade que tal angustia llevó a Siger a esperar con ansia la muerte.

Pero lo crucial de ambos tercetos es el contenido de los pensamientos de Siger al que esas dramáticas líneas aluden. Allí se ha de buscar la clave que ha desvelado a los intérpretes, los que, en cambio, suelen hacer girar la cuestión en torno sólo del último verso. Olvidan así que los “*invidiosi veri*” sostenidos por el Siger histórico públicamente —ya que, de lo contrario, no hubieran suscitado hostilidad— son el resultado de algo previo: sus reflexiones. Esto es tan obvio que el hecho de que el texto las mencione explícitamente y, lo que es más, las cargue de peso dramático, debería llamar la atención en el sentido de llevarnos a establecer, en la interpretación, una vinculación tan manifiesta como la que aparece en ambos tercetos entre los “*pensieri gravi*” y los “*invidiosi veri*”. Más aun, Dante parece diseñar casi un periplo intelectual en los trazos que le permiten sólo seis versos.

Para rastrearlo, volvamos, pues, al posible contenido de las reflexiones filosóficas de Siger. Al respecto, hace ya algunos años, Webb ha sugerido una interpretación peculiar. Se basa sobre una tesis del brabantino —posteriormente retomada por Pomponazzi— según la cual, así como la virtud halla en la felicidad del sabio su premio en esta vida, así también el vicio encuentra en ella su castigo inmanente. De esta manera, la suspirada muerte habría sido, para el Siger dantesco, la promesa de una confirmación anhelada: en el cielo la virtud del contemplativo habría de quedar consagrada²⁵.

²⁴ Cfr. *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge Univ. Press, 1986, esp. pp. 96-102.

²⁵ Webb, C. C. J., “Some Notes on the Problem of Siger”, en *Medieval and Renaissance*

Pero entonces no se ve por qué el Poeta debía asignar un carácter angustioso a los pensamientos de Siger, dado que, siguiendo esta hipótesis, en cuanto sabio él habría de encontrar felicidad en la vida contemplativa. Por otra parte, esta lectura, además de presentar el problema de probar que Dante conoció esa tesis de Siger en particular, insiste en plantear la cuestión sobre el supuesto de que las arduas reflexiones a las que alude el texto dantesco han de referirse necesariamente a alguna o algunas de las páginas del brabantino.

Hemos visto ya que, durante la primera mitad de este siglo, los comentaristas han centrado el debate sobre otros *aspectos igualmente puntuales de la obra sigeriana*, especialmente, sobre las cuestiones de *ánima* y el problema de la unicidad del intelecto. De esta manera, y de hecho, asignaron a los "*pensieri gravi*" un contenido arbitrario, desde el momento en que lo acotaron desde sus propios intereses de historiadores, desconociendo ya sea la finalidad que Siger mismo atribuye a toda su obra, ya la probable intención representativa de Dante respecto de él. Desde el primer punto de vista, no se ha reparado, aun citándolos, en los textos donde el brabantino declara su propósito de fijar fielmente lo que Aristoteles pensó: "*Nostra principalis intentio non est inquirere, qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Aristotelis de ea*", "*Dicendum est secundum expositionem Commentatoris et forte intentionem Aristotelis...*", "*Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque*"²⁶.

Ahora bien, si no se ignoran declaraciones de Siger como éstas, encuadrándolas, por lo demás, en la perspectiva historiográfica actual, cabe otra interpretación posible sobre el valor simbólico que Dante quiso otorgar a su figura en el contexto de *Par. X*.

Lejos de adherir al averroísmo extremo, en el sentido de plantear efectivamente una doctrina de la doble verdad, la obra sigeriana presenta tres

Studies, London, The Warburg Inst. II (1950), pp. 121-127. Un siglo antes, en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Abelardo pone en boca de este último la hipótesis de que el infierno no sea sino una infelicidad completa de la mente. Y aquí se impone la referencia a la obra de Maria Corti sobre Dante: *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983. En el otro extremo cronológico, es imposible no recordar la meditación de Borges sobre el cielo y el infierno: "El infierno de Dios no necesita / el esplendor del fuego... / ...Dios no requiere / para alegrar los méritos del justo, orbes de luz... / cuando el Juicio retumba en las trompetas / últimas y el planeta milenario / sea obliterado y bruscamente cesen / oh Tiempo! tus efímeras pirámides, los colores y líneas del pasado / definirán en la tiniebla un rostro / durmiente, inmóvil, fiel, inalterable / ... / y la contemplación de ese inmediato / rostro incansante, intacto, incorruptible, / será para los réprobos, Infierno; / para los elegidos, Paraíso". "Del Infierno y del Cielo", en *El otro, el mismo, Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1964, pp. 146-147.

²⁶ Cfr. Van Steenberghe, F., *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938, p. 178; Mandonnet, P., *Siger de Brabant*, Paris, 1929, t. II, pp. 156-157 y 162, respectivamente.

notas: 1) se consagra exclusivamente al estudio del pensamiento aristotélico; 2) su única intención –por otra parte, manifiesta– es la de rastrear la coherencia y sistematicidad de ese pensamiento; 3) esto ciñe los intereses intelectuales de Siger al ámbito exclusivo del filósofo y le confiere mentalidad de tal. Hasta donde sabemos, y hasta donde seguramente Dante supo, el contenido de los “*pensieri*” sigerianos fueron, pues, las tesis de Aristóteles. El último punto mencionado implica que, *de jure*, el brabantino no tenía por qué hacer propias las preocupaciones del teólogo, en cuanto a las posibles consecuencias de concordancia o falta de ella entre las conclusiones que se derivaban del análisis aristotélico y los dogmas de la fe. Por otra parte, y desde un punto de vista más externo, por así decir, hay que tener presente su condición de *artista*. Recuérdese que esta condición no era la de Tomás. A diferencia de la situación del Aquinate, sobre Siger no pesaban las responsabilidades *institucionales* que seguramente aquél sintió sobre sí.

Pero, más acá de ese condicionamiento externo, institucional, Siger se declara creyente. Esto retrotrae la cuestión al plano interno de su espíritu y, en nuestra opinión, permite al Poeta diseñar dramáticamente la epopeya intelectual del brabantino. En efecto, lo que vuelve “*gravi*” los pensamientos de Siger son las instancias de contradicción –que él no disimuló *ante sí mismo*– entre una fe religiosa genuina, como podemos suponer fue la suya, y conclusiones a las que arriba mediante el respeto, igualmente genuino, de las reglas que presiden el ejercicio de la razón natural. Por otra parte, aplicaba tales reglas a partir de las premisas de una filosofía determinada.

Creemos, pues, que el martirio de Siger fue precisamente esta crucifixión interior que, de alguna manera, lo correlaciona con la figura dantesca de Boecio, también mártir, y en esto estamos de acuerdo con quienes así lo han visto. Pero, considerando el sentido del martirio de Siger, lo correlaciona por oposición tanto a la figura de Boecio como a las almas de los filósofos en el Limbo de la *Commedia*. En el primer caso, la oposición consiste en que para Severino la filosofía no fue signo de contradicción sino consuelo; en el segundo, la contradicción no existe por la ausencia de uno de los términos, al tratarse de filósofos paganos.

Así, los “*pensieri gravi*” de Siger son esas aporías que lo llevaban a desear la muerte como resolución definitiva de las antinomias del espíritu. Ese anhelo que Dante le atribuye no sería sino el reconocimiento que el Poeta hace de la fe cristiana del brabantino; con un coraje intelectual tan sostenido como una perseverancia religiosa de la que no hay por qué dudar, Siger soportó dichas antinomias hasta el final²⁷. Sean cuales fueren sus

²⁷ En *Penser au Moyen Âge*, Alain De Libera menciona dos casos opuestos al de Siger, en cuanto constituyen una suerte de “renuncia” final a la filosofía: Simón y Alberto Magno. Nos preguntamos por qué no ha aludido también a la presunta “visión” de Tomás hacia el final de su vida. Sea de ello lo que fuere, el autor señala que ambos casos paradójicamente “*confirment l'existence de la philosophie dans l'imaginaire médiéval [...] ils s'efforcent de montrer que la philosophie n'est rien, mais ils prouvent qu'une existence philosophique individuelle est possible...*”, pp. 162-163. Más adelante, al referirse a Alighieri, recuerda

verdaderas circunstancias y los motivos por los que tuvo lugar, ese final llega como una suerte de liberación externa, en la medida en que no emana de una cancelación de sus “graves pensamientos” sino de avatares institucionales en los que, en todo caso, el filósofo quedó involucrado²⁸. Su ansia no es, pues, anhelo de muerte en cuanto término último de la actividad humana, sino la propia del creyente, esto es, en cuanto pasaje a una instancia suprema, en cuya luz ha de superarse toda contradicción.

Prueba de ello es la referencia a esa luz en el verso que sigue inmediatamente. Cabe destacar que sólo en otras dos ocasiones Dante emplea la expresión “*luce eterna*” en referencia a un ser creado entre todos aquellos a quienes coloca en su *Paraiso*: la primera es la de *Purg.* XXXI, 139, a propósito del rostro de Beatriz; la segunda, es en alusión a San Pedro en *Par.* XXIV, 34. Webb señala que no es poco honor el dispensado por el Poeta a la figura de Siger, al haberle hecho compartir una designación con la que glorificó al Príncipe de los Apóstoles.

Pero estamos ahora con él ante la corona de los filósofos. Desde su perspectiva medieval, Alighieri creía que, por grande que haya sido en este mundo, a ninguno de ellos le es concedido trascender los límites de una razón finita; en todo caso, puede alcanzar una parte de la verdad. En la concepción dantesca, es precisamente en el cielo del Sol donde esa parcialidad y esa finitud se superan y, con ello, se disuelven las contradicciones que desgarraron el espíritu de Siger, un espíritu ahora confirmado en esa luz eterna por cuya ausencia pagó tan alto precio en su vida intelectual.

Para no olvidarlo, el Poeta contrapone inmediatamente a la condición glorificada del brabantino sus vicisitudes terrenas: Siger “leyó” en París, y nunca mejor conservado este verbo como equivalente a “enseñar” en contexto medieval, ya que, como recordábamos, no pretendía nada más –y nada menos– que hacer una lectura fiel de Aristóteles, exenta de otros intereses o preocupaciones, por legítimas que éstas fueren. Decíamos que, sin duda, Dante sabía al menos eso acerca de él. Pero no es menester imaginar, como tantos han hecho, al Poeta sentado a los pies del maestro en el “*vico delli strami*”, en la *rue du Fouarre*, cuya fama ciertamente había llegado a Florencia²⁹. Por eso, en el canto dedicado a los filósofos de la Cristiandad, no podía faltar una referencia a ella.

que “*Nul plus que Dante n’a, au Moyen Age, exalté la ‘noblesse’ de l’intellectuel*”, p. 268. Se trata, en nuestra opinión, de observaciones importantes a la hora de desentrañar el sentido dantesco de los versos que nos ocupan.

²⁸ Como contrapartida de lo mencionado en la primera parte de la nota anterior, Siger no renunció jamás a la filosofía. Lo prueba lo que se supone es una de las últimas cosas escritas por él: “*Sed qualiter tunc debeat intelligi quod scientia est qualitas de prima specie qualitatis in praedicamentis, vigiles et studeas atque legas, ut ex hoc dubio tibi remanente exciteris ad studendum et legendum, cum vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura*”. *De anima intellectiva* IX, 112, 21-24. Al respecto, Maria Corti ha escrito que este pasaje “*sembra aver tutta l’aria di un legato testamentario intellettuale a coloro cui l’opera è destinata*”, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Sansoni, 1981, p. 100.

²⁹ De hecho, años después, Petrarca, en *Sen.* IX, 1, mencionará el “*fragosus straminum*

La condición filosófica y estrictamente aristotélica de la lección sigeriana está subrayada en el último verbo de ambos tercetos: el maestro "silogizaba", es decir, que obedecía el mandato aristotélico del tipo de demostración a la que está obligado el filósofo. Sobre las mismas huellas, Alighieri adhiere a esa clase de argumentación, al afirmar, en *Mon.* III, 4, que el error en este campo puede estar tanto en la materia como en la forma. En el primer caso, se asume un punto de partida falso; en el segundo, esto es, cuando se razona mal, el error obedece a que no se han respetado las leyes silogísticas.

Finalmente, Dante indica —mejor dicho, cincela— el carácter de las conclusiones inevitables del correcto razonar sigeriano en la célebre expresión "*invidiosi veri*" con que hace cerrar a Tomás el elogio del brabantino. Optamos por "verdades mal vistas" como versión al castellano de este término, siguiendo la significación del "*ill-received truths*" de Dronke. Pero, a diferencia del "irritantes" de Battistessa, tal vez más certero, aun históricamente hablando, hemos preferido conservar el sentido etimológico del adjetivo, que obviamente Dante mismo quiso subrayar: lo genérico de la *invidia* es, en efecto, el "ver con malos ojos".

Así pues, creemos que, si Alighieri puede poner en boca de Tomás la reivindicación de Siger es porque no los ha considerado rivales por excelencia, y no por las razones que sugirió Van Steenberghen en el sentido de una supuesta y última "conversión" sigeriana a la posición tomista.

Aquello que une a Tomás y a Siger, la opción aristotélica, desde una idéntica confianza en la razón natural y desde una misma fe, es un lazo más fuerte y, sobre todo, más profundo que el enfrentamiento que protagonizaron, condicionado institucionalmente, ante una historia ampliada por la leyenda. Su carácter de *artista* eximía a Siger de conciliar los datos teológicos con las conclusiones a las que lo conducía su lectura de Aristóteles, conclusiones que él planteó con "un agudo sentido de la autonomía de cada disciplina en su campo científico"³⁰. La condición de teólogo de Tomás dice del "áspero sentido del deber por el que se vio obligado a combatir con firmeza a Siger"³¹. Pero ya están ambos en el *Paráiso* alighierino, con sus respectivos espíritus fuera del alcance de las preocupaciones universitarias. Nada hay que justificar en el cielo del Sol. Allí, el Tomás dantesco

vicus", sin añadir especificaciones que entendía innecesarias. Pero, como esto nos lleva más allá del 1320, la asociación de la figura de Siger con formas extremas del averroísmo ya se había instalado como parte de la leyenda que De Libera menciona sobre las disputas parisinas, de manera que las diatribas petrarquescas contra "el perro Averroes" y sus secuaces, implican al brabantino.

³⁰ Corollo, A., *Il dissenso religioso in Dante*, Firenze, Olschki, 1990, p. 30.

³¹ Cosmo, U., *L'ultima ascesa. Introduzione alla lettura del 'Paradiso'*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, p. 115. Para E. Mahoney Siger fue la mente filosófica más aguda con la que Tomás hubo de contender y su respeto por el maestro de Brabante se hace evidente en el cuidado con que formula sus respuestas a él. "Saint Thomas and Siger of Brabant revisited", en *The Review of Metaphysics* XXVII, 3 (1974), p. 553.

puede finalmente expresar su admiración y su comprensión por el drama íntimo de Siger que, tal vez, más acá de las definitivas posiciones oficiales, se haya presentado en el Aquinate en forma de perplejidad o, al menos, de problemas a resolver. Esa resolución teológica —que disminuyó el número de las tesis tomistas condenadas respecto del de otros autores— implicaba justamente la detección del problema, es decir, de las dificultades que el brabantino había mostrado en toda su complejidad leyendo a Aristóteles. En el texto de Dante, la figura de Tomás expresa en el “*veri*” su convicción sobre la inobjetable coherencia de la lectura sigeriana.

Las figuras de Tomás y Siger no simbolizan allí, como muchas veces se ha creído, una reconciliación entre el teólogo y el filósofo, toda vez que la historiografía contemporánea ha mostrado que no se trató de un conflicto entre los dos, sino de un conflicto de ambos —si bien de diverso precio para cada uno— con lo representado por Tempier. La situación imaginada por Dante es, pues, anterior a una resolución externa e institucional, aunque son los datos recibidos sobre esta última lo que le sugiere la primera. Y hay razones para pensar que hoy, después de desmitificar leyendas, hemos reconstruido esos datos de manera más fidedigna.

La noticia sobre la inclusión de algunas proposiciones tomistas en la condena de Tempier corrió entre los dominicos también cerca de Roma, en Florencia, donde Dante frecuentaba las escuelas de los religiosos, y seguramente tomó conocimiento de las disputas teológicas y filosóficas habidas no tantos años antes³². ¿Se puede suponer que un hombre con destino de disidente como Alighieri no haya comprendido las implicaciones del arduo aspecto institucional de la cuestión? ¿Se puede suponer que un hombre como él, impuesto de la filosofía aristotélica, no haya ponderado la fidelidad sigeriana a ella? Y, sobre todo, ¿se puede pensar que, al tanto de los acontecimientos parisinos, haya creído en el supuesto averroísmo extremo de Siger y en su eficacia para eludirlos mediante la doctrina de la doble verdad?

En la versión dantesca, los “*pensieri gravi*” de Siger no parecen haber estado constituidos por el recurso a tal doctrina, recurso que, en todo caso, los hechos habían mostrado ilusorio. Son, por el contrario, las dudas atormentadas de su reflexión filosófica, las angustias que asediaron un espíritu desgarrado entre una fe a la que no podía renunciar y los “*veri*” de una razón que se imponía. El Aquinate, en cambio, zanjó el dilema impulsado por su condición profesional de teólogo. Pero, al poner en su boca el elogio de Siger, Dante revela que ha supuesto en él una comprensión de ese dilema interior³³. Y así, el elogio dantesco es también para Tomás.

³² Cfr. Fassò, L., *Lecture dantesche. Paradiso*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 215.

³³ En *La philosophie médiévale*, De Libera anota que Tomás “*fait de la philosophie en chrétien, non en tant que chrétien*”, ed. cit., p. 411. Subrayado del autor. Algunas líneas más abajo recuerda que, sobre el final del *De unitate intellectus*, el Aquinate no ataca a los filósofos ni a los *artistae* en cuanto tales sino a aquellos que leen a Aristóteles sólo a través de Averroes. En efecto, allí Tomás les reprocha actuar como si no fueran cristianos. Por nuestra parte, insistimos en que siguen en pie dos notas: en primer lugar, el reproche está

Sobre bases – hoy mejor conocidas – el Poeta hizo inferencias para diseñar sus personajes. Es sabido que su reconstrucción parte muchas veces de realidades históricas que le fueron inmediatas, para dibujar un posible perfil espiritual y elevarlo finalmente a categoría de símbolo. El Siger de Dante reivindica el valor y la dignidad de un drama que acaso haya sido también el suyo: el de un intelectual creyente.

ABSTRACT

This article deals with a reconsideration of the well-known problem contained in the lines of *Par. X*, 133-138 where Dante puts into the mouth of St. Thomas Aquinas a tribute for Siger. It re-examines the question about why did the poet place Siger, whom St. Thomas is supposed to have written against, in a so exalted situation. The argument is considered from several points of view: literal interpretation, History of Medieval Philosophy and historiographic. So, first, the paper resumes the discussion held by Mandonnet, Nardi, Van Steenberghen and Gilson about it on 1910-1940. Then, it points out current historiographical notes on late medieval philosophy, specially about Siger's statements and his "Averroism". Finally, on that groundwork, the author proposes another interpretation of those verses.

dirigido a los que no distinguen entre Aristóteles y Averroes, lo cual se ha visto que *no* es el caso de Siger; en segundo término, que, aun ateniéndose sólo a los textos aristotélicos, hay en ellos puntos no fácilmente compatibles con lo ya constituido del dogma cristiano. Siger hace de los mismos un relevamiento; sobre la base de este último, Tomás se dedica a la tarea de compatibilizarlos. Conocemos los resultados de esta empresa, no el proceso interior que condujo a ellos. Y es este proceso lo mentado en los "*veri*" que, en boca del Tomás dantesco, constituyen una suerte de "confesión". Pero ella no tiene por qué ser leída con un matiz de arrepentimiento sino sólo de admiración por quien, como Siger, había detectado claramente el problema. Sobre el final de esta líneas, volvemos, pues, al recuerdo de Bergson, aunque en otro contexto: "Un problema bien planteado..."