

Antonio Petagine

IL *DE UNITATE INTELLECTUS* DI TOMMASO D'AQUINO E LA “DOPPIA VERITÀ”

1. *Tommaso d'Aquino e la comparsa della “doppia verità”*

Come un prisma è capace di rifrangere la luce in molti colori, così il *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino dispone a una lettura che si colloca su registri molteplici: l'opuscolo tommasiano si presenta *anche* come una piccola storia della psicologia peripatetica, *anche* come un puntuale esercizio di esegesi di un testo filosofico (il *De anima* di Aristotele), *anche* come una piccola *summa* di filosofia dell'uomo. È “anche” tutte queste cose, perché il *De unitate*, nella sua finalità più immediata, è uno scritto polemico, diretto contro presunti e famigerati “averroisti”, ossia maestri cristiani, che insegnavano presso la Facoltà della Arti dell'Università di Parigi, senza temere di sostenere, a proposito dell'intelletto umano, la tesi tipica di Averroè, ossia che esista un unico intelletto per tutta la specie umana.

Tanta indignazione da parte di Tommaso (è difficile pensare ad altre pagine in cui l'Aquinate esprima qualcosa di simile) si giustifica per il fatto che in questi maestri egli vede riuniti, tutte insieme, sfrontatezza, ignoranza e mancanza di zelo per la fede cristiana. Tommaso si impegna a dimostrare che le argomentazioni di questi maestri sono infarcite di ingenuità e di errori clamorosi, indegni di chi ha l'onore e l'onore di occuparsi di una disciplina che egli stesso, insieme al suo maestro Alberto Magno, ha praticato con convinzione e con perizia inusuali: la filosofia¹.

In effetti, Tommaso intende muovere le sue critiche su un piano esclusivamente filosofico. Tuttavia, le dottrine degne di biasimo degli “averroisti” non rimangono chiuse tra le mura della filosofia, ma toccano anche la dimensione di fede. Non solo si permettono di disputare di argomenti teologici, fuori quindi dalla loro specifica competenza; costoro argomentano anche a favore di certe dottrine filosofiche che si presentano in palese contrasto con la fede. Il “bue muto” dell'agiografia classica, di fronte a un tale uso della ragione e alla mancanza

1 È indicativo, a tal proposito, che anche un “averroista” come Sigieri di Brabante richiami direttamente le tesi psicologiche di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, chiamandoli “uomini illustri in filosofia” (*precipui viri in philosophia*). Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, c. 3, in Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, de aeternitate mundi*, a cura di B.C. Bazán, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, p. 81, ll. 78-82.

di zelo per la fede in Cristo, non manca di lanciare gagliardamente una sfida: che questi maestri vengano a parlare di fronte a veri esperti e non solo davanti a degli studenti, che sono pur sempre ancora dei principianti; che vengano pure a disputare con lui, se ne hanno il coraggio².

È quindi all'interno di un testo come il *De unitate*, in cui si intrecciano ragione e passioni, zelo per la fede e fiducia nella capacità argomentativa della filosofia, che Tommaso accusa tali maestri di sostenere che *con la ragione* si deve concludere che l'intelletto è numericamente unico, e che, tuttavia, *per fede*, si debba sostenere il contrario³. Agli occhi di Tommaso, dichiarazioni di questo tipo non possono che apparire assurde: ciò che infatti dice l'opposto di una proposizione vera non è altro che una proposizione falsa⁴.

Queste parole di Tommaso sono state interpretate come la prima presentazione della cosiddetta "doppia verità", il cui spauracchio verrà poco più tardi agitato in uno dei documenti più importanti della storia medievale: la condanna che il vescovo Tempier promulgherà il 7 marzo del 1277, diretta contro 219 tesi filosofiche sostenute all'Università di Parigi⁵.

A dire il vero, nella condanna del 1277 non c'è un articolo vero e proprio che esplicitamente prenda di mira una "dottrina della doppia verità". Tuttavia, nell'articolo 18 si condanna la possibilità che il filosofo, proprio in quanto filosofo, quando parla dell'anima umana, possa disinteressarsi dell'assenso alla resurrezione, giustificando tale omissione con il fatto che ciò esula dalla sua disciplina⁶. In altri due articoli si condanna la pretesa di tenere sì per buona la dottrina rivelata circa la creazione del mondo, ma consentendo al filosofo di affermare che, secondo la fisica, il mondo va considerato eterno (articolo 90)⁷, oppure che la creazione non è possibile (articolo 184)⁸. Nell'articolo 113, infine, si denuncia l'assurdità di sostenere che

2 Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 5, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ed. di San Tommaso, Roma 1976, 289-314, p. 314, ll. 431-441.

3 «Est etiam maiori ammiratione uel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreuerenter de christiana fide loqui praesumpserit: sicut cum dicit quod "Latini pro principio hoc non recipiunt", scilicet quod sit unus intellectus tantum, quia "forte lex eorum est in contrarium". Vbi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia alienum se innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: "Haec est ratio per quam Catholici uidentur habere suam positionem", ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit "per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem"» (ivi, p. 314, ll. 397-415).

4 «Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi uerum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt» (ivi, p. 314, ll. 415-422).

5 Confronta in particolare A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d'Aquin, *Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les Averroistes suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, tr., introd., bibl., cronol., note et indice di A. de Libera, Flammarion, Paris 1994, p. 54; A. de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, pp. 506-511.

6 Cfr. *La condamnation parisienne de 1277*, nuova edizione dal testo latino, tr. fr., intr. e commenti di D. Poiché, con la collaborazione di C. Lafleur, Vrin, Paris 1999, p. 84.

7 Ivi, p. 106.

8 Ivi, p. 134.

l'anima sia impassibile secondo la filosofia e che invece non lo sia secondo la fede⁹.

Il punto, però, in cui il vescovo sembra tirare in ballo, nel modo più evidente, la cosiddetta "doppia verità" si trova nel prologo della condanna, in cui si fornisce la giustificazione stessa dell'atto censorio:

Costoro dicono infatti che qualcosa è vero secondo la filosofia, ma non secondo la fede cattolica, come se si trattasse di due verità contrarie e come se contrapposta alla verità della Sacra Scrittura stia la verità che si trova negli scritti di pagani senza salvezza, di cui fu scritto: "distruggerò la sapienza dei sapienti"¹⁰, perché la vera sapienza distrugge quella falsa¹¹.

Se segui una sapienza mendace e ingannevole – così ammonisce il vescovo di Parigi i maestri della Facoltà delle arti – puoi trovarti a confondere chi ti ascolta: se non sei capace di dare risposte convincenti, allora mettiti una mano davanti alla bocca e taci¹².

Un famoso adagio recita che due indizi non fanno una prova. Esso sembra proprio fare al caso nostro: le infervorate denunce da parte di teologi come Tommaso e la ferma condanna del vescovo non dimostrano ancora, nonostante la loro indubbia autorevolezza, che i maestri delle arti parigini oggetto delle loro denunce avessero effettivamente ritenuto che la filosofia e la fede potessero condurre a due verità contrastanti. Gli "indizi" attendevano la conferma di qualche prova, che poteva venire solo da un materiale di prima mano, cioè da qualche testo ascrivibile a tali maestri.

Ebbene, quando sono arrivate, le "prove" non si sono affatto rivelate favorevoli all'accusa. Il recupero progressivo e la redazione delle edizioni critiche di testi ha indotto gli studiosi a escludere che maestri, che certamente sono il bersaglio delle condanne, come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, abbiano sostenuto qualcosa di simile alla "doppia verità" di cui venivano accusati. Costoro sono sembrati impegnati piuttosto nel difendere la legittimità di una ricerca puramente razionale, da portare avanti anche quando le conclusioni così ottenute non collimino con quelle della rivelazione. Questo non significa che essi credessero che esistano due verità, una veicolata dalla filosofia, l'altra dalla fede. Chiedevano però, a gran voce, che le contrarietà non impedissero di portare avanti la ricerca ed esortavano, a loro volta, di non lasciarsi tentare da facili concordismi. *Velare philosophiam non est bonum*, asseriva emblematicamente Sigieri nelle sue lezioni sulla *Metafisica* di Aristotele¹³.

9 Ivi, p. 112.

10 *I Cor.* 1, 19.

11 «Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripturae sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: "Perdam sapientiam sapientium", quia uera sapientia perdit falsam sapientiam» (*La condemnation parisienne de 1277*, ed. Piché, p. 74).

12 «Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: "Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in uerbo indisciplinato, et confundaris"» (*ibidem*).

13 «Sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria ueritati» (Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. M, l. III, q. 15, comm., in W. Dunphy, *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*, Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, Louvain-la-neuve 1981, p. 132, ll. 87-88). Cfr. L. Bianchi, "Velare philosophiam non est bonum". *A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante*, in «Rivista di storia della filosofia», 1985, n. 2, pp. 255-270.

Proprio per poter difendere e giustificare la legittimità della loro posizione, Sigeri e Boezio hanno segnalato dei limiti precisi, schiettamente epistemologici, entro i quali la ricerca filosofica si muove, limiti però entro i quali essa può svilupparsi secondo i propri principi. Il filosofo naturale, infatti, può asserire solo ciò che rientra nella sua propria competenza, mentre la verità di fede fa capo a una rivelazione soprannaturale, di fronte alla quale quel che il lume naturale della ragione pretende di rischiarare si svela in realtà ancora oscuro. La fede ha quindi un valore epistemologico superiore ai nostri sempre fallibili tentativi di indagare la realtà con le nostre capacità razionali. In conclusione: non può esserci, naturalmente, che una e una sola verità ed essa non potrà che essere quella insegnata dalla fede cattolica. Ammettere però la superiorità della dottrina rivelata – ed è questo il punto che evidentemente interessa di più a tali maestri – non significa privare di valore e di importanza una ricerca razionale autonoma e indipendente¹⁴.

Partendo da queste evidenze testuali, Van Steenberghen potrà addirittura dire che quella della doppia verità è una vera e propria “leggenda”, che oggi può essere creduta solo cedendo all’interpretazione superficiale indotta da studiosi che mal interpretano tanto le tesi di certi maestri eterodossi, quanto le reazioni dei loro avversari¹⁵.

Dentro un tale contesto storiografico, quello della “doppia verità” è venuto così a configurarsi, nel corso degli studi medievali degli ultimi decenni, come un tema piuttosto curioso. La ricerca su di esso è e rimane infatti un momento significativo della storia della filosofia medievale. Eppure, la medievistica si occupa della doppia verità soprattutto per dimostrare che essa non ha nulla a che spartire con gli autori che studia. L’idea che tra gli autori medievali qualcuno abbia sostenuto effettivamente la “doppia verità” è piuttosto il frutto di un equivoco o forse, come ha sostenuto de Libera, di un abile gioco dialettico, con cui Tommaso prima e il vescovo poi avrebbero cercato di chiudere nell’angolo i propri avversari, consegnandocene una caricatura, destinata a fare scuola anche alle generazioni future¹⁶. E la loro abilità dialettica non ha smesso di fare effetto: essa è ancora capace di confondere, è ancora in grado di sedurre il lettore di oggi, tentando la sua immaginazione. Chissà come mai Van

14 Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, c. 6, a cura di B.C. Bazán, pp. 99-100, ll. 95-106; Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. M, l. III, q. 19, p. 144, ll. 16-20; ivi, rep. V, l. VI, comm. 1, pp. 360-361, ll. 27-60; Boezio di Dacia, *De aeternitate mundi*, in Boethii Daci Opera, v. VI, 2, a cura di N. G. Green-Pedersen, Gad, Hauniae 1976, pp. 335-336, 347-348, 351. Per una sintetica ed efficace presentazione di come Boezio e Sigieri hanno cercato di coniugare verità di fede e conclusioni razionali, cfr. F. X. Putallaz / R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, tr. it. di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 78-93, 95-107.

15 Cfr. F. Van Steenberghen, *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, in Id., *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 555-570. Il primo a rifiutarsi di considerare come “doppia verità” il conflitto tra verità di fede e conclusioni filosofiche, emerso dallo sviluppo delle categorie aristoteliche nel mondo cristiano medievale, è stato Gilson, nel suo *La doctrine de la double vérité*, in É. Gilson, *Études de Philosophie Médiévale*, Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Strasbourg 1921, pp. 51-69. Cfr. anche Id., *Boèce de Dacie et la double vérité*, in «AHDLMA», 1955, n. 22, pp. 51-75.

16 «La doctrine de la double vérité est un piège logique tendu par Thomas à des auteurs qui se contentaient d’affirmer que si ce que la philosophie donnait pour vrai était faux aux yeux de la foi, cela devait, pour ce motif même, être rejeté» (A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d’Aquin, *Contre Averroès*, cit., pp. 53-54). Già Gilson spingeva a interpretare le parole di Tommaso in questo modo. Cfr. É. Gilson, *La doctrine de la double vérité*, cit., pp. 55, 59-60, 68.

Steenerghen nel 1974 ha potuto definire la doppia verità come una leggenda *tenace*, visto che, allora, già da cinquant'anni si era di fronte alla pressoché totale assenza di studiosi che ancora la attribuissero ai maestri delle arti parigini?

Non ci stupisce allora che la più recente e, da quanto ne so io, la più completa ed efficace ricostruzione storica della doppia verità, che non teme né di allungare il suo sguardo in avanti fino ad autori chiave di quella che chiamiamo “modernità”, né di volgersi indietro, indagando l'utilizzo dell'espressione *duplex veritas* fin dai primi secoli dell'era cristiana, l'abbia scritta un medievista, Luca Bianchi¹⁷. E nemmeno ci stupisce che l'unica significativa eccezione a questa regola, in cui dopo svariati decenni uno studioso si è preso la responsabilità di mostrare che invece c'è già doppia verità in talune posizioni portate avanti da Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, sia il libro di Sergio Landucci¹⁸, che – come ha ben cura di notare Bianchi – non è un medievista¹⁹. L'eccezione, davvero, ha confermato la regola.

Da quel che abbiamo detto risulta che una significativa tradizione medievistica e l'originale controcanto di Landucci convergono nel ritenere che Tommaso nel *De unitate* abbia effettivamente lanciato al suo avversario averroista l'accusa di “doppia verità”. In queste pagine, noi vorremmo porre in discussione proprio questo assunto. Cercheremo infatti di mostrare che certamente Tommaso registra una tensione tra taluni esiti della ricerca filosofica e la dottrina di fede, tensione che non può essere risolta nel modo in cui i maestri a cui si dirige polemicamente pretenderebbero di farlo; tuttavia, a nostro avviso, non è esatto dire che Tommaso li abbia accusati di “doppia verità”.

Prima di ritornare in modo puntuale sul *De unitate* di Tommaso, vale la pena fornire una breve, ma secondo noi utile, ricostruzione del *background* in cui contestualizzare quella tensione che Tommaso registra, *background* legato indissolubilmente a quello che gli storici hanno chiamato il “ritorno” di Aristotele in Occidente.

2. Il “ritorno” di Aristotele in Occidente e la possibile tensione tra fede e ragione

Nel corso dei secoli XII e XIII i pensatori latini sono tornati in possesso di ampie parti del *corpus aristotelicum*. Non si può comprendere la forza dell'impatto della sua opera con l'Occidente cristiano se non pensando alla vastità di orizzonti che esso svelava a un mondo latino che si trovò davanti non tanto nuove singole teorie tra loro giustapposte, ma un *intero sistema della natura*, elaborato a partire da un metodo di indagine ben preciso e epistemologicamente solido, consolidato anche da uno spirito di ricerca del tutto nuovo²⁰.

Né maestri e teologi, né l'autorità ecclesiastica poterono esimersi dal misurarsi con il *corpus aristotelicum*. Fin dal 1210-1215, ci furono pronunciamenti in cui l'istituzione ecclesiastica ravvisava il fatto che tra le pagine aristoteliche ci fossero dottrine che contrastavano con la *veritas christiana*: all'assenza del concetto di creazione sembravano corrispondere

17 L. Bianchi, *Pour une histoire de la “double vérité”*, Vrin, Paris 2008.

18 S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima Modernità*, Feltrinelli, Milano 2006.

19 L. Bianchi, *Pour une histoire de la “double vérité”*, cit., pp. 16-17.

20 Cfr. su questo aspetto in particolare L. Bianchi / E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 5-6.

le tesi dell'eternità del mondo e delle specie viventi; l'idea, tipica di certo aristotelismo arabo, dell'influenza che gli astri esercitavano sulla Terra pareva compromettere la libertà e la responsabilità delle azioni umane. La circolazione dell'opera dello Stagirita non venne di per sé vietata, ma le autorità ecclesiastiche posero come imprescindibile l'esigenza di una mediazione. Così, nel 1231 il Papa Gregorio IX istituì una commissione composta da Guglielmo di Auxerre, Simone d'Authie e Stefano di Provins, che avrebbe avuto il compito di stabilire le dinamiche di penetrazione degli scritti di Aristotele all'interno della nascente istituzione universitaria e quindi di *emendarli* dalle dottrine false ed eretiche. Ma che cosa poteva significare un'operazione di questo tipo? La coerenza interna e il rigore razionale di certe assunzioni dello Stagirita, per quanto contrari alla dottrina di fede, rendevano difficile il compito di "filtro" che la commissione avrebbe dovuto compiere. Si poteva pensare di far circolare un Aristotele a brandelli, "a macchie"?²¹

Le sabbie mobili in cui un lavoro del genere andava a impantanarsi vennero scavalcate dal corso degli eventi: nel 1255 la Facoltà delle arti stabili per statuto che il *corpus aristotelicum* diventava la base di formazione del proprio *curriculum* di studi, indispensabile per accedere alle facoltà superiori di Teologia, Medicina e Diritto. In una battuta, potremmo dire che dopo il fallimento del "progetto gregoriano", mirante a stabilire che cosa dell'aristotelismo si potesse tenere, forse a Tempier nel 1277 non rimaneva altro che indicare che cosa *non* si potesse tenere.

Il ritorno di Aristotele in Occidente portava con sé una sfida: quella della costruzione di un *sapere schiettamente razionale*, che non venisse ricondotto in modo estrinseco e "forzato" alle conclusioni della fede. A raccogliere una tale sfida non saranno innanzitutto una serie di maestri irreligiosi o irriverenti: a dire "quando discuto delle cose della natura, non mi occupo dei miracoli di Dio" è stato colui che la Chiesa Cattolica ha innalzato agli onori degli altari, indicandolo come patrono dei cultori di scienze naturali: stiamo parlando di quell'Alberto Magno che ha trascorso gli anni decisivi della propria carriera a esporre e commentare gli scritti di Aristotele, con il chiaro intento di porre le basi per la costruzione di un solido e legittimo sapere fisico e metafisico. Nella prospettiva di Alberto Magno, chiamare in causa una dottrina di fede quando si discute di problemi filosofici era come minimo un errore metodologico, quando non una carenza di capacità argomentativa, se non addirittura una mancanza di serietà e di onestà intellettuale²². Un atteggiamento simile, teso

21 Cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIIIe-XIVe siècles*, Le Belles Lettres, Paris 1999, pp. 27-29; 92-94; 103-110.

22 «Nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram» (Alberto Magno, *De generatione et corruptione*, l. 1, tr. 1, c. 22, in Id., *Opera Omnia*, 5/II, a cura di P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1980, p. 129). Cfr. anche altre espressioni, come queste: «Teologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare» (Id., *Metaphysica*, l. 9, tr. 3, c.7, in *Opera Omnia*, 16/I-II, a cura di B. Geyer, Aschendorff, Münster 1960-1964, p. 542); «foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione» (Id., *Physica*, l. 8, tr. 1, c.13, in *Opera Omnia*, 4/I-II, a cura di P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1987-1993, p. 577). Tra gli studi, cfr. E.H. Wéber, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, in «Archives de Philosophie», 1980, n. 43, pp. 559-588; G. Wieland, *Albert der Grosse und die Entwicklung der Mittelalterlichen Philosophie*, in «Zeitschrift Forschung», 1980, n. 34, pp. 590-607; A. Zimmermann, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature*, in «Archives de Philosophie», 1980, n. 43, pp. 695-711, in particolare pp. 708-

a riconoscere alla filosofia una sua autonomia epistemologica, era stato assunto anche dal suo allievo Tommaso d'Aquino²³.

Si può quindi facilmente vedere da dove maestri come Sigieri abbiano preso il rifiuto di facili concordismi, come pure la consapevolezza dell'intrinseco valore dell'indagine filosofica.

Il progetto avviato da Alberto Magno non era però esente da difficoltà: se davvero procedono ciascuna secondo i propri principi, filosofia e dottrina rivelata, almeno in linea di principio, *potrebbero anche non concordare*. Non si può cioè escludere *a priori* la possibilità che il filosofo, usando mezzi "indipendenti" dalla fede, giunga in un posto diverso da quello in cui la dottrina di fede lo sta aspettando. Significativa, al riguardo, la posizione assunta da Tommaso d'Aquino, fin dai tempi del *Commento al De Trinitate di Boezio*. Nel momento in cui la pratica filosofica conduca a conclusioni non compatibili con quelle di fede, si dovrà ritenere o che tali conclusioni siano il frutto di un uso scorretto della ragione filosofica e quindi che sia possibile e doveroso confutarle in tutto e per tutto; oppure si deve ammettere che così come ci sono dottrine di fede la cui verità non è l'oggetto di una dimostrazione, ci sono tesi filosofiche di cui è invece la falsità – "segnalata", per dir così, dalla contrarietà alla verità di fede – a non essere dimostrabile. In quei casi, sostiene Tommaso, si può – si deve! – far vedere che si tratta di conclusioni non necessarie²⁴.

711; Id., *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus*, in *Albertus Magnus Doctor Universalis*, a cura di G. Meyer, A. Zimmermann, Matthias-Grünwald, Mainz 1980, pp. 470-482; B. Mojsich, *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen*, in *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, a cura di R. Imbach / C. Flüeler, Freiburg 1985, pp. 27-44, in particolare pp. 27-28; A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 11-16.

23 Così si esprime Tommaso in un noto passaggio della *Summa contra Gentiles*: «Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina Fidei Christianae in quantum in eis resultat quaedam dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiunguntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum deum quoquo modo ordinatur. Ut enim *Eccli.* 42 dicitur: [16] *Gloria domini plenum est opus eius.* [17] *Nonne dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?* a) Et propter hoc etiam alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. b) Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra: sed solum ea quae accidunt sibi in quantum est terminus corporis naturalis» (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 4, §§ 871-872, a cura di C. Pera / P. Marc / P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961, p. 117).

24 «Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis, continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea preambula, sicut natura preambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis; et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere, uel ostendendo omnino esse impossibile, uel ostendendo non esse necessarium: sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quedam

Che cosa fare, però, nel momento in cui un filosofo si trovi “costretto” dalla propria indagine razionale a considerare una tesi contraria alla fede come *fondata su argomenti che egli valuta come del tutto rigorosi*, e quindi non riconducibili alla “non-necessità” qui indicata da Tommaso? Si potrebbe forse dichiarare, come fa Sigieri di Brabante, che quando ci si occupa di filosofia si riportano e si discutono gli argomenti tipici dei filosofi, senza avere affatto la pretesa di togliere il primato sulla verità alla fede, per consegnarlo alla filosofia²⁵?

Secondo Landucci, è proprio in una tale situazione che va vista la presenza della “doppia verità”:

La rinuncia alla verità, da parte sua [del filosofo], poteva ben essere, quanto solenne, però anche solo verbale; perché esporre una tesi *filosofica* richiede di presentare degli argomenti per essa, stante l’impianto del genere letterario filosofico, nell’epoca fatto letteralmente di *pro* e di *contra*. La sostanza era quindi il rapporto che un maestro venisse a stabilire tra le tesi contrapposte, su un argomento. Per “doppia verità” si intendano allora i casi in cui un maestro, anche se guardandosi accuratamente da dichiarare *vera* una tesi in contrasto con la fede e dichiarando *vero* solo quanto di fede, tuttavia non presentasse né obiezioni agli argomenti che avanzava per una simile tesi, né contro-argomenti²⁶.

In altre parole, per Landucci, è chiaro che nessun maestro sarebbe stato così sprovvisto da dichiarare vera a tutti gli effetti una tesi filosofica incompatibile con una certa dottrina di fede. Ma, osserva il nostro studioso non senza acutezza, la doppia verità non va cercata superficialmente, in quello che questi autori dicono su di essa, ma in *quello che essi fanno*, quando si trovano a considerare razionalmente non confutabile una dottrina contraria alla fede.

È in forza di questa considerazione che Landucci intende superare il vero e proprio “tabù” su cui la medievistica si è fissata per non pochi decenni. Da Gilson in poi, osserva Landucci, è stato facile “liberare” non solo Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia dall’accusa di doppia verità, ma progressivamente anche autori del XIV secolo, come Giovanni di Jandun o Buridano, perfino un *magister diabolicus* come Biagio Pellicani da Parma: è bastato fermarsi, senza una certa ingenuità, alle dichiarazioni esplicite degli autori stessi, in cui viene comunemente ripudiata l’idea

contraria eis non possunt demonstratiue ostendi esse falsa, set potest ostendi ea non esse necessaria» (Tommaso d’Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, p. I, q. 2, a. 3, *resp.*, in Id., *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, L, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1992, p. 99).

- 25 Ci riferiamo a espressioni di questo genere: «circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare» (Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva, Prologus*, a cura di B.C. Bazán, p. 70, ll. 13-15); «Hoc dicimus sensisse PHILOSOPHUM de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae PHILOSOPHI, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque» (ivi, c. 3, p. 88, ll. 50-53); «nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio PHILOSOPHI de ea» (ivi, c. 6, p. 99, ll. 81-83); «quaeritur utrum species humna esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam philosophi procedendo» (Sigieri di Brabante, *De aeternitate mundi, Introductio*, a cura di B.C. Bazán, p. 113, ll. 7-10). «Haec autem dicimus opinionem PHILOSOPHI recitando, non ea asserendo tamquam vera» (ivi, c. 4, p. 132, ll. 85-86).

- 26 S. Landucci, *La doppia verità*, cit., pp. 52-53.

che le conclusioni di una disciplina razionale si oppongano *sic et simpliciter* alla verità di fede. Ma secondo Landucci la doppia verità non è qualcosa che si proclama: nella doppia verità *ci si trova*, nel momento in cui al maestro cristiano una certa tesi contraria alla fede (per esempio, l'eternità del mondo) si presenta come dimostrata, grazie a insuperabili argomenti a favore²⁷.

È questo – secondo Landucci – a essere al centro della denuncia di Tommaso d'Aquino, se la si legge con attenzione e non si la si interpreta “à la de Libera”, ossia come costruzione di un avversario ideale o come gioco dialettico con cui si “forzavano” le tesi degli avversari per metterli meglio nell'angolo. Tommaso nel *De unitate intellectus* sta evidentemente citando le tesi del proprio avversario²⁸.

Landucci ci spinge dunque a non lasciarci pacificare troppo presto dalle dichiarazioni dei maestri delle arti parigini, pronunciate allorquando costoro si sono trovati nella situazione di essere giunti, con la propria ricerca razionale, a una posizione contraria a qualche dottrina di fede, senza poter onestamente esibire nessun argomento, di tipo strettamente filosofico, capace di confutare quella conclusione. Certe dichiarazioni, secondo le quali questi maestri ritenevano di poter tenere la fede anche di fronte alla forza di una tesi filosofica a essa contraria, non potevano minimizzare l'effettività del problema *visto e segnalato*, prima ancora che dalla condanna di Étienne Temper, dal *De unitate* di Tommaso.

Non fermarsi alle superficie delle affermazioni di superiorità della fede, bensì guardare diritto al cuore della tensione che si era creata tra libertà di ricerca razionale e responsabilità per gli esiti *contra fidem* proposti: questo è forse lo stimolo più significativo del lavoro di Landucci. Per quanto però possa apparire paradossale, ciò su cui Landucci vuole portare la propria attenzione potrà essere apprezzato fino in fondo solo se non si cede alla tentazione di giungere alla sua stessa conclusione: come stiamo per mostrare, intendere la tensione tra dottrine di fede e conclusioni filosofiche, di cui Tommaso sarebbe stato testimone nel *De unitate*, come “doppia verità”, più che rischiarare l'intenzione dell'autore, porta a fuorviarla.

27 Cfr. *ivi*, pp. 137-146.

28 Cfr. *ivi*, pp. 23-26. Sorprendentemente, Landucci non si accorge che questa osservazione, così importate dell'economia della sua interpretazione, era già stata esibita in un'opera che pure egli mostra di conoscere, ma a cui ha attribuito una scarsa considerazione, ossia quella di E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1970, pp. 30-31. Io pure avevo già fornito in *Aristotelismo difficile* una critica della posizione di de Libera molto simile a quella che Landucci avrebbe poi sviluppato in questo libro. Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 193-195. Con una differenza, però. Nelle ultime battute del *De unitate*, in cui ci sarebbe l'accusa di “doppia verità”, Tommaso sembra perdere aderenza con le tesi sigieriane che noi possiamo ritrovare nelle sue *Quaestiones in tertium de anima*. Landucci non abbandona però l'idea che l'obiettivo di Tommaso fosse ancora e sempre Sigieri: egli accetta piuttosto, come la più verosimile, l'ipotesi che Tommaso stesse citando una redazione a noi non pervenuta del commento sigieriano al *De anima* di Aristotele. Io invece, partendo dalla considerazione che nelle accuse finali Tommaso sembra proprio allontanarsi da quella fedeltà alle tesi sigieriane che aveva caratterizzato il *De unitate* fino a quel punto, ho lasciato assai aperta la questione, non escludendo *a priori* che Tommaso potesse anche riferirsi a qualche altro maestro per ora non identificabile, che avesse sostenuto le tesi che egli pretende di citare alla lettera. Landucci e io condividiamo in ogni caso una medesima istanza: per quanto allo stato attuale delle nostre conoscenze non si possano che avanzare ipotesi molto lontane da un riscontro decisivo, quella che sembra più improbabile è proprio l'ipotesi di de Libera, che vede Tommaso impegnato in una sorta di “modellizzazione” dell'avversario.

3. Doppia verità o delegittimazione della fede?

Riportiamo finalmente la nostra attenzione su quel passaggio del *De unitate* comunemente indicato come l’“invenzione della doppia verità”:

Ancora più grave è ciò che più avanti egli [l’averroista] afferma: “mediante la ragione concludo necessariamente che l’intelletto è numericamente uno; tuttavia sostengo fermamente l’opposto per fede”. Perciò pensa che la fede verta su dottrine, delle quali si può con necessità concludere il contrario; poiché non si può concludere con necessità se non il vero necessario, il cui opposto è impossibile, *ne segue secondo il suo parlare, che la fede riguardi il falso impossibile, cosa che nemmeno Dio può fare e che le orecchie dei fedeli non possono tollerare*²⁹.

Attraverso queste parole, in particolare quelle che abbiamo messo in corsivo, non sembra affatto che la preoccupazione di Tommaso sia primariamente quella di far vedere che questi autori si autocontraddicono, pretendendo di difendere *e* la verità d fede *e* un’opposta verità di ragione. Il problema è diverso e, forse, anche più grave: se la filosofia raggiunge conclusioni contrarie alla fede, e questo non accade a causa di un ragionamento mal costruito, ma in forza di un procedimento *corretto*, per quanto nei limiti di una certa disciplina, allora il vero problema non è tanto che questi “averroisti” disorientino se stessi e i loro uditori, proponendo una doppia verità; il punto critico sta nel fatto che a quel punto *non si capisce più dove stia la verità della fede*. Compito della filosofia, infatti, non è altro che quello di essere un’indagine rigorosa della realtà. La filosofia è fatta per cercare la verità. Data quindi l’alta vocazione veritativa della filosofia, se si considera una tesi filosofica contraria alla fede come concludente e dimostrata, allora la conseguenza più logica da trarre, proprio perché sicuramente nessuno può ammettere che due tesi opposte siano entrambe vere, è che *la fede sia falsa*³⁰.

Che cosa significherebbe, a quel punto, dire che si sostiene la dottrina di fede “fermamente”? Il *firmiter tenere* con cui questi maestri pretenderebbero di pacificare le preoccupazioni dei teologi – denuncia Tommaso – non risolve proprio niente, anzi, è come il mettere un rattoppo che allarga lo strappo che si voleva ricucire. Un tale assenso alla fede non potrebbe che apparire ingiustificato, dando un’impressione terribile: il credente si vedrebbe rappresentato, infatti, come colui che “fermamente tiene” ciò che è assurdo e impossibile, cosa che le orecchie del vero fedele, dice l’Aquinata, “non possono tollerare”. Proprio perché nessuno potrebbe sostenere due tesi contrarie e dire che sono tutte e due vere, quando l’averroista dice di tenere la posizione di fede, sosterebbe di tenere il contrario della verità.

Chi tenesse una fede così, terrebbe una fede senza ragione, quindi una *fede senza verità*.

29 Tommaso d’Aquino, *L’unità dell’intelletto*, c. 5, § 119, tr. it. di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000, p. 185.

30 Scriveva giustamente Sassen, già negli anni Trenta: «C’est dans le traité *De unitate intellectus* que saint Thomas attaque son adversaire d’une façon plus fondamentale. Son raisonnement peut se résumer comme suit: les conclusion nécessaires de la raison ne peuvent qu’être vraies. Leur contraires doit être faux et impossible. Si donc Siger affirme que la foi enseigne (quant à l’unité de l’intellect) le contraire des conclusions nécessaires de la raison, il s’ensuit que, pour lui, la foi enseigne quelque chose de faux» (F. Sassen, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, in «Revue Néoscolastique de Philosophie», 1931, n. 33, p. 175).

Questa è la vera accusa di Tommaso: non due verità, ma una sola, che però evidentemente non è – che l’“averroista” lo ammetta o meno – quella di fede. A quel punto, è la messa in crisi della possibilità di un genuino atto di fede ad accendere di “santo furore”, secondo l’efficace espressione di de Libera³¹, le pagine conclusive del *De unitate intellectus* di Tommaso d’Aquino. Ecco perché, a ragione, Inos Biffi vedeva Tommaso, in quella pagina del *De unitate*, impegnato soprattutto a difendere una *fides quaerens intellectum* senza la quale costruire la teologia risulterebbe letteralmente impossibile³².

Si tenga presente che Landucci ripristina la categoria della “doppia verità” osservando che essa è *presente* nei testi di Sigieri e Boezio, e come tale viene *vista* da Tommaso e dal vescovo, non come una tesi da difendere o come una prospettiva epistemologica da proporre, ma come una *situazione effettiva* in cui il maestro cristiano, che vuole onestamente percorrere certe direzioni di ricerca, viene a trovarsi. Perciò, l’argomento tradizionale che la medievistica ha utilizzato al riguardo, ossia che nessun autore del XIII secolo abbia effettivamente sostenuto la “doppia verità”, potrebbe non avere presa sull’argomentazione di Landucci.

Se però è vero quello che noi abbiamo detto fin qui, allora, almeno nel caso di Tommaso, sul quale in queste pagine stiamo dirigendo la nostra attenzione, a non corrispondere a quel che Landucci chiama “doppia verità” non sono semplici affermazioni, ma è la situazione stessa, di cui, secondo lo stesso Landucci, Tommaso sarebbe stato un buon testimone. Per usare un paragone che ci sembra davvero azzeccato, quel che Tommaso dice *adversus averroistas* assomiglia moltissimo a quel che dice Gesù Cristo nel Vangelo, avvisando che non si possono servire due padroni: Dio e le ricchezze³³. Nessuno penserà, leggendo quell’affermazione, che Gesù Cristo volesse denunciare che qualcuno potesse trovarsi a praticare un “doppio servizio”. L’effetto esortativo suscitato dall’immagine usata da Gesù Cristo è reso possibile dal fatto che a essere impossibile è proprio il trovarsi in una tale situazione: inesorabilmente, se si amerà un padrone, si odierà l’altro. Proprio perché non si può che servire veramente uno e un solo padrone, la dichiarazione di servire Dio da parte di un uomo che amasse le ricchezze scivolerebbe inesorabilmente verso un’enunciazione senza pregnanza, senza riscontro nella realtà. Tommaso sembra usare la medesima strategia quando parla dell’averroista che sostiene la verità di un argomento filosofico *contra fidem* e che pur dichiara di non volersi disfare della fede.

Se la nostra analisi è corretta, allora dovremmo dire che il Tommaso autore del *De unitate* non è affatto l’inventore della doppia verità e nemmeno la vede nelle situazioni effettive in cui i suoi avversari averroisti vengono a trovarsi: al contrario, il presupposto dell’argomento di Tommaso è proprio il fatto che nessuno, nemmeno l’averroista, può trovarsi in una situazione, né di principio, né di fatto, in cui fede e ragione possano manifestarsi contemporaneamente come contrapposte e come due verità. Già Sassen, negli anni Trenta, avvisava che dire che qui Tommaso sta denunciando la doppia verità è un equivoco.

31 Cfr. A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d’Aquin, *Contre Averroès*, cit., pp. 44-45.

32 Cfr. I. Biffi, *La teologia in Sigieri di Brabante e in Boezio di Dacia*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, a cura di R. Martínez, Armando, Roma 1994, pp. 97-133, in particolare pp. 132-133.

33 Cfr. *Luca* 16,13.

Tommaso accusa il suo avversario di difendere un'unica verità, che è – purtroppo, secondo l'Aquinate – quella di una ragione che testimonia contro la fede (Sassen parla al riguardo di denuncia di “razionalismo”)³⁴.

Possiamo concludere queste nostre pagine limitandoci a lanciare lo sguardo su quello che è forse il testo più significativo che Sigieri di Brabante dedicata al nostro problema:

Bisogna tenere in considerazione che sono molte le cose conosciute da chi ha esperienza circa una materia, di cui chi non ha esperienza non ha cognizione. E perciò i filosofi, non avendo esperienza di attività dell'anima del tutto separate dal corpo, non pongono le anime separate in questo modo, mentre coloro che hanno avuto esperienza di tale separazione dell'anima l'hanno appresa e rivelata agli altri. A tale riguardo, si consideri anche che tra le stesse cose sensibili, ce ne sono alcune note agli animali perfetti che sfuggono agli animali imperfetti, i quali non possiedono il senso adeguato per coglierle, e che gli uomini conoscono le nature non sensibili, che le bestie non conoscono; allo stesso modo nulla vieta che naturalmente alcuni uomini dotati di profezia abbiano la cognizione di alcune cose irraggiungibili dalla comune ragione degli uomini se non con il credere alla testimonianza del profeta³⁵.

Si potrà notare che qui Sigieri non si limita a un semplice rinvio alla verità di fede, né sembra impegnato primariamente a negare o anche solo a delimitare il valore di verità della conclusione razionale rispetto alla dottrina di fede. Quello che qui egli tiene a sottolineare è che *la fede deriva la propria verità da qualcosa che la filosofia non può in alcun modo delegittimare, rendendolo falso*.

Tutto ciò risulta perfettamente comprensibile se si riconosce che *in questo*, e non nella “doppia verità”, stava il problema che Tommaso, nel suo celebre *De unitate*, aveva sollevato e girato ai propri avversari “averroisti”.



34 «Saint Thomas lui montre sans cesse le danger imminent de rationalisme, mais il ne signale pas nulle part, comme formellement établie, une théorie de la ‘double vérité’» (F. Sassen, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, cit., p. 178).

35 Sigieri di Brabante, *L'anima intellettuale*, c. 6, in Id., *L'anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del “De anima” di Aristotele. L'anima intellettuale*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, p. 287.