

## SIGIERI DI BRABANTE NELLA STORIA DELL'ARISTOTELISMO (\*)

Nel 1931 l'A. pubblicò il primo volume di quest'opera; esso era dedicato agli scritti inediti di Sigieri di Brabante e precisamente conteneva: il testo critico delle *Questiones in libros tres de anima*, scoperte da M. Grabmann nei Codd. Monaco, Clm. 9559 e Oxford, Merton College 275; la descrizione di altre nove opere manoscritte di Sigieri e diversi estratti di queste opere. Il primo volume conteneva, come dice il V. S. nella prefazione, la documentazione che doveva servire di base a questo secondo volume. Nel lungo intervallo fra la pubblicazione del primo e del secondo volume, l'A. ha continuato le sue ricerche, stimolato anche dalle discussioni alle quali hanno dato origine sia il primo volume, sia una monografia, edita nel 1938, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, che era come l'abbozzo di questo secondo volume. Il quale è quindi il risultato di una singolare profondità e maturità di ricerche.

Il libro si divide in tre ampi capitoli: il primo dedicato agli antecedenti di quel movimento di pensiero, capeggiato da Sigieri, che, dopo gli studi del Mandonnet, si vuole chiamare averroismo latino (vedremo poi che il V. S. respinge tale qualifica); il secondo dedicato alla autenticità e alla cronologia degli scritti di Sigieri; il terzo alla filosofia di Sigieri.

L'intento principale del V. S., come è indicato dal sottotitolo del volume, *Sigieri nella storia dell'aristotelismo*, è quello di precisare la posizione di Sigieri nella storia della filosofia medioevale in genere, e fra le correnti del secolo XIII in specie. Tale intento domina non solo il capitolo dedicato agli antecedenti di Sigieri, ma anche quello dedicato alla filosofia del Maestro brabantino: le parti più interessanti e più vive di quest'ultimo capitolo sono infatti quelle (cfr. specialmente l'articolo VII, pagg. 668-703) nelle quali le teorie di Sigieri sono collocate nell'ambiente storico-filosofico.

Il primo capitolo (primo di questo volume, secondo di tutta l'opera) rivela una conoscenza ampia ed approfondita di tutta la più recente bibliografia sulla filosofia medioevale. L'A., che è stato collaboratore di M. de Wulf nell'ultima edizione della *Storia della filosofia medioevale*, ha messo a profitto la sua vasta e profonda cultura in materia. La bibliografia è non solo conosciuta, ma esaminata criticamente, e da questo esame critico risultano le conclusioni personali dell'A., le quali si possono riassumere brevemente così: Fino all'inizio del secolo XIII non c'è nel Medioevo latino una vera e propria filosofia come scienza autonoma; le sintesi dottrinali sono tutte sintesi teologiche, nelle quali, si capisce, si adoperano come strumenti anche concetti filosofici. La spinta alla formazione di una filosofia distinta dalla teologia è data dall'immissione nella cultura latina delle opere aristoteliche e della letteratura filosofica araba ed ebraica. Si sa che gli scritti di Aristotele sulla filosofia della natura, ivi compreso il *De anima*, furono proibiti come testo di insegnamento a Parigi nel 1210 e nel 1215 e « tutto porta a credere che le proibizioni del 1210 e del 1215 riguardanti la filosofia naturale di Aristotele siano state ispirate dalla Facoltà di teologia di Parigi; bisogna considerarle misure di difesa per proteggere la scienza sacra contro le infiltrazioni del nuovo Aristotele » (pag. 399). Senonchè, mentre Aristotele è proibito nella Facoltà delle arti (e la proibizione dovè essere rispettata, secondo l'A., fin verso il 1245), i teologi lo leggono e lo adoperano: Filippo il Cancelliere, Guglielmo d'Auxerre e Guglielmo d'Auvergne sono i primi ad utilizzare Aristotele, Avicembron, Avicenna ed anche Averroè, senza accorgersi ancora della incompatibilità fra le dottrine di quest'ultimo e la fede cattolica (pagg. 410, 433-436). Utilizzano Aristotele anche Alessandro di Hales, Giovanni De la Rochelle, Rolando da Cremona. Nella assimilazione di Aristotele e dei commentatori arabi ed ebrei Alberto Magno segna un progresso, « ma un progresso quantitativo più che qualitativo » (pag. 440). Si capisce che, essendo teologi, questi maestri incorporano gli elementi filosofici, desunti dall'aristotelismo, in una sintesi teologica; ora, il maestro per eccellenza della teologia medioevale è S. Agostino, ed in questo senso, ossia sul piano teologico, si può dire che Guglielmo d'Auvergne, Alessandro di Hales e gli altri che abbiamo sopra citati siano agostiniani; ma in questo senso si possono dire agostiniani anche Alberto Magno e S. Tommaso. Ma, filosoficamente, essi non sono agostiniani: non si può parlare di agostinismo pretomista, sul piano filosofico, e « gli storici che hanno contrapposto la corrente albertino-tomista a una corrente "tradizionale agostiniana" non si sono accorti che il movimento filosofico-teologico anteriore al 1250 non è nè tradizionale nè essenzialmente agostiniano: è nato verso il 1225-1230 sotto l'influsso della nuova letteratura filosofica », che è la letteratura aristotelico-arabo-giudaica (pag. 444). Questo aristotelismo è ancora eclettico, non è ancora stato ripensato personalmente; il ripensamento personale sarà opera di S. Tommaso. Da notare poi che l'aristotelismo che ha influito sul pensiero medioevale è un aristotelismo fortemente neoplatonizzante.

(\*) F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. Secondo volume: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*. - Coll. « Les philosophes Belges », tomo XIII - Louvain, Institut Sup. de Philosophie, 1942. Un vol. in-4 di pagg. VIII-402. Sia la numerazione delle pagine come quella dei capitoli continuano quelle del primo volume, sicchè il presente volume occupa le pagg. 357-759 e i capitoli II-IV.

Il maggior rappresentante dell'agostinismo filosofico dovrebbe essere S. Bonaventura, ma il V. S. osserva che S. Bonaventura è un teologo e non un filosofo. Gli elementi filosofici della sua sintesi teologica sono aristotelici: nel Commento alle Sentenze S. Bonaventura non manifesta alcuna ostilità per Aristotele, anzi la sua interpretazione di Aristotele è sempre benevola ed al filosofo greco egli si oppone solo quando le teorie di lui sono manifestamente in contrasto con la fede cristiana (pag. 458). S. Bonaventura è un uomo che ha « una singolare attitudine alla filosofia, ma al quale le circostanze hanno impedito una ricerca propriamente filosofica e che non ha sufficientemente meditato i problemi filosofici per se stessi » (pag. 462). Più avanti il V. S. lascia addirittura pensare che, se S. Bonaventura avesse avuto agio e tempo di filosofare, sarebbe arrivato alle medesime conclusioni alle quali giunse S. Tommaso («... il ne peut être question d'opposer, comme deux synthèses irréductibles la "philosophie de S. Bonaventure" a celle de S. Thomas... Au plan philosophique, le thomisme apparaît comme la *mise au point* de l'aristotélisme néoplatonisant de S. Bonaventure... » pag. 484).

Sembra, dunque, che secondo il V. S. ci sia sviluppo di un'unica corrente nel pensiero medioevale ortodosso, al quale si contrapporrebbe l'aristotelismo radicale o eterodosso difeso, in un primo tempo, da Sigieri. Il V. S. non nega, tuttavia, che una varietà di correnti si riscontrino più che nelle dottrine filosofiche, negli atteggiamenti di fronte alla filosofia come pura ricerca razionale. Alberto Magno rappresenta un progresso più quanto attivo che qualitativo rispetto all'aristotelismo eclettico ed esitante di Guglielmo d'Auxerre, Guglielmo d'Auvergne e Alessandro di Hales per quel che riguarda la conoscenza e l'assimilazione di dottrine aristoteliche, ma è un novatore per il concetto che ha della filosofia come pura ricerca razionale: « per la prima volta dopo l'origine del Cristianesimo, Alberto Magno ha nettamente stabilito e chiaramente definito lo statuto delle scienze nella cristianità... Alberto accetta dunque risolutamente l'idea di una ricerca esclusivamente razionale nei suoi principi, nei suoi metodi, nella sua sistemazione; riconosce la legittimità di un sapere naturale distinto dalla sapienza soprannaturale » (pag. 477). Fu poi Tommaso d'Aquino che edificò quella sintesi filosofica della quale Alberto Magno aveva veduto la necessità. S. Tommaso, se rappresenta un progresso piuttosto che una opposizione a S. Bonaventura per quanto riguarda le dottrine filosofiche, ha però un atteggiamento diverso da quello del Francescano di fronte alla filosofia; la filosofia, come ogni aspetto della vita naturale umana, ha per lui un suo valore, mentre non sembra averlo per S. Bonaventura. Da una parte abbiamo un umanesimo cristiano, dall'altra un estremismo cristiano (pag. 485).

Ma, accanto all'aristotelismo ortodosso, si va formando verso il 1260 una corrente eterodossa, della quale Sigieri è il principale rappresentante.

Prima di esporre la filosofia del Maestro brabantino il V. S. dedica un lungo capitolo all'autenticità e alla cronologia degli scritti di Sigieri. Si sa che, dopo la pubblicazione del primo volume di quest'opera, contenente il testo delle *Quaestiones in libros tres de anima*, molte discussioni sono sorte sull'autenticità di questo scritto, sostenuta dal Grabmann, dal V. S., ai quali si uniscono altri medievalisti, e contestata specialmente da Bruno Nardi, al quale si unisce il Gilson. Il problema dell'autenticità delle *Quaestiones in II. de anima* ha una notevole importanza storica, poichè l'autore di tale scritto professa, a proposito dell'anima intellettuale, una teoria molto diversa da quella sostenuta negli altri scritti di Sigieri, si avvicina, invece, alla posizione tomistica ed afferma, contro Averroè, la pluralità degli intelletti possibili. Se le *Qq. in de anima* sono autentiche, il pensiero di Sigieri ha dunque subito una evoluzione e Sigieri non può esser qualificato averroista; il che, tra l'altro, offrirebbe una spiegazione pienamente soddisfacente dell'alta posizione attribuita al Maestro brabantino nel *Paradiso* dantesco.

Le obiezioni del Nardi contro l'autenticità delle *Qq. in II. de anima* sono molte serie: lo riconosce anche il V. S., il quale conclude: « sebbene nessuna di esse ci sembri perentoria, riconosciamo volentieri che esse sono tali da scuotere la certezza della tesi opposta » (pag. 526). Tuttavia il V. S. ritiene che ci siano ancora ottime ragioni per affermare l'autenticità dello scritto, poichè pensa che l'evoluzione di Sigieri si possa spiegare storicamente. Il *De anima intellectiva* pubblicato dal Mandonnet, non è affatto espressione di un averroismo sicuro di sé, secondo il V. S., ma rivela molti dubbi ed esitazioni. Inoltre, tale scritto non è l'oggetto delle critiche di S. Tommaso nel *De unitate intellectus*, ma è, anzi, una risposta all'opuscolo tomistico, e quindi posteriore a questo. Il V. S. data il *De unitate intellectus*, di S. Tommaso al 1270 e il *De anima intellectiva* di Sigieri al 1272-73; S. Tommaso non replicò quindi al *De anima intellectiva*, perchè fu colto dalla morte. Ma allora chi è l'avversario contro il quale combatte S. Tommaso nel *De unitate*? Non è un avversario solo, risponde il V. S., ma un gruppo di avversari. Le ultime parole, poi, dell'opuscolo tomistico, che sembrano accennare ad una persona determinata, si riferiscono probabilmente a Sigieri, ma ad un Sigieri che non ha ancora pubblicato nulla, altrimenti non si capirebbe l'ammonimento tomistico: «... non loquatur in angulis, nec coram pueris, ... sed contra hoc scriptum scribat, si aude ». Queste parole si capiscono benissimo se si

ammette che prima del 1270 Sigieri avesse svolto, su questo argomento, solo lezioni orali, il cui contenuto circolava sotto forma di *reportationes*. Ora, c'è un inedito di Sigieri (di cui il V. S. ha pubblicato estratti nel primo volume) che rappresenta evidentemente delle *reportationes*: le *Qq. in tertium de anima*, queste sembrano in particolar modo, se non esclusivamente, l'oggetto della confutazione tomistica. Certo si è che parecchie teorie sostenute nelle *Qq. in tertium de anima* sono citate e confutate nel *De unitate intellectus* di S. Tommaso. Ora, fra le *Qq. in tertium de anima*, che sarebbero degli anni fra il 1265 e il 1270, e il *De anima intellectiva* il V. S. rileva una notevole differenza: l'averroismo delle prime è molto più deciso di quello del secondo. Sigieri ha dunque attenuato il suo averroismo in seguito alla polemica di S. Tommaso; e allora perchè meravigliarsi, domanda il V. S., se nelle *Qq. in II. de anima* Sigieri manifesta un ulteriore allontanamento dall'averroismo ed un conseguente avvicinamento al tomismo (pag. 558)? Senonchè, posto che il *De unitate intellectus* di S. Tommaso sia stato il fattore determinante dell'evoluzione di Sigieri dalla prima alla seconda maniera, quale sarebbe il motivo dell'evoluzione dalla seconda alla terza maniera? Il V. S. pensa siano stati una ulteriore meditazione degli scritti tomistici e l'arbitrato del legato pontificio Simone di Brien (7 maggio 1275) che rimetteva pace nella Facoltà delle arti, riavvicinando così la minoranza (capeggiata di Sigieri) alla maggioranza (pag. 559).

Nel capitolo dedicato alla filosofia di Sigieri, l'A. dà, con ragione, particolare rilievo alle teorie nelle quali la posizione di Sigieri è più discussa: creazione, anima intellettiva, ragione e fede.

Quanto al primo punto « Sigieri non sembra aver concepito la possibilità di una vera libertà creatrice » (pag. 607).

Quanto al secondo punto abbiamo detto che il pensiero di Sigieri subisce una evoluzione: nelle *Qq. in tertium de anima* è nettamente averroistico: Sigieri afferma che l'intelletto possibile è unico e si unisce coi singoli individui umani mediante i fantasmi; nel *De anima intellectiva*, sotto la spinta degli argomenti tomistici, Sigieri è costretto ad ammettere una unione più stretta fra l'intelletto unico ed il corpo, ed afferma che l'intelletto è *forma intrinsecus operans*. « Sigieri vede indubbiamente nella dottrina della *forma intrinsecus operans* una soluzione media fra quella di Averroè e quella di Tommaso d'Aquino » (pag. 647). In realtà essa è una dottrina ancora averroistica, che porta con sé necessariamente l'affermazione dell'unicità dell'intelletto. Dopo avere enunciato questa dottrina, Sigieri cita però anche argomenti molto gravi, *multum difficiles*, dice egli stesso, contro l'unità dell'intelletto, e conclude che bisogna accettare l'insegnamento della fede che è superiore alla ragione. E', questa, una conclusione puramente opportunistica, come interpretava il Mandonnet? Il V. S. non crede, e ritiene invece che l'argomentazione di Sigieri riveli una sincera perplessità.

La posizione del *De anima intellectiva*, per la sua instabilità, non poteva essere una posizione definitiva; non è quindi strano che ad essa succeda la posizione delle *Qq. in libros de anima*, assai vicina al tomismo. Ma, come mai in quest'ultima opera Sigieri non farebbe mai allusione alle dottrine sostenute da lui anteriormente? « Riconosciamo volentieri che vi è qui una reale difficoltà, ma non sembra che essa sia insuperabile » (pag. 653). Infatti « il ricordare le sue idee di prima avrebbe portato con sé spiegazioni e ritrattazioni spiacevoli: i suoi uditori non ignoravano il mutamento determinatosi nella sua concezione dell'anima; era inutile insistervi » (pag. 656).

Quanto al terzo punto (rapporti tra ragione e fede) negli scritti anteriori al 1270 Sigieri espone le sue teorie filosofiche senza curarsi affatto se esse siano o no in armonia con la fede cristiana; nelle opere posteriori, invece, si preoccupa del problema, e, quando espone una teoria aristotelica opposta ai dati della Rivelazione cristiana, avverte che riferisce soltanto le opinioni dei filosofi e che la verità sta dalla parte della fede. Sigieri non ha mai professato la teoria della doppia verità (pag. 688). Come poteva allora spiegarsi che una teoria filosofica fosse opposta al dato della Rivelazione? Sigieri riconosce i limiti della ragione umana, alla quale è superiore la Rivelazione; deve dunque ammettere che « un intervento soprannaturale della Causa prima può introdurre nell'ordine cosmico o nell'ordine umano elementi nuovi che ne modifichino le condizioni pur rimanendo inaccessibili alla conoscenza naturale dell'uomo » (pag. 695).

Il V. S. si domanda poi se Sigieri possa dirsi averroista, e risponde con un *distinguo*: se per averroista si intende uno che afferma l'unità dell'intelletto possibile, Sigieri è stato in un primo tempo averroista, ma poi ha abbandonato questa teoria; se per averroista si intende uno che segue tutte le dottrine caratteristiche di Averroè, Sigieri non è averroista. Di più: se si assume il termine *averroismo* in questo secondo e più stretto senso, non vi è stato un averroismo latino nel secolo XIII; di un averroismo latino si può parlare solo nel secolo XIV, con Giovanni di Ganduno. Il V. S. ritiene che la corrente che fa capo a Sigieri si debba qualificare come « un aristotelismo neoplatonizzante eterodosso, influenzato e dall'averroismo e dal tomismo » (pag. 677).