

Sigieri di Brabante *magister* presso la Facoltà delle Arti  
dell'Università di Parigi

Filippo Moretti  
(Facoltà di Teologia di Lugano)  
filippo.moretti@teologialugano.ch

Title: Siger of Brabant *magister* at the Faculty of Arts in the University of Paris

Abstract: Who was Siger of Brabant? What did he really think? What I'm going to do in this paper is thoroughly investigate the figure and the thought of one of the most important medieval philosophers. Firstly I'll show all the different thesis supported by Renan, Mandonnet, Van Steenberghe, Wéber, Gauthier and many others scholars about Siger's thought. Then I'll focus all my attention on this question: did Siger ever support the so called "double truth" thesis? Trying to answer this question I'll show why according to my opinion Siger was an original thinker and why we can argue that he really was one of the most important *magistri artium* in the University of Paris in the thirteenth century.

Keywords: Siger of Brabant, Medieval University, Faculty of Art, analogia entis, analogia fidei

§1. *L'aristotelismo di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia. Può davvero esistere una teologia naturale?*

Quello che vorrei fare in questo contributo è indagare brevemente l'essenza di quell'aristotelismo che si affermò nel XIII secolo e che si contrappose tanto a quello di Alberto Magno quanto a quello di Tommaso d'Aquino, quell'aristotelismo che fu proprio di un gruppo di maestri parigini, tra cui figurano anche Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che *de facto* costituì una vera e propria pericolosissima *novitas* nell'ambiente universitario parigino della seconda metà del 1200.

Si tratta – secondo la ricostruzione di E. Renan (1823-1892), uno dei primi studiosi di Sigieri dopo secoli di oblio di quest'ultimo – dell'aristotelismo di quanti optarono per una lettura dei testi dello Stagirita attraverso i commenti di Averroè, ossia di quanti, più in generale, si posero alla scuola di Aristotele *in quanto* prima di tutto allievi del filosofo di Cordoba.

*Averroisti latini* è il nome con cui E. Renan definì costoro<sup>1</sup>, introducendo di fatto per primo, unitamente a P. Mandonnet, che su questo si pose in continuazione con il filosofo francese, tale categoria interpretativa all'interno della storia del pensiero.

Averroisti latini – secondo Renan – sarebbero dunque stati tutti quelli che, all'interno dell'Università di Parigi, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, avrebbero deciso di costituire una scuola di pensiero tutta centrata sul pensiero di Averroè e di Aristotele, delle cui opere il primo *l'gran commento feo*<sup>2</sup>. Di questa scuola avrebbero fatto senza alcun dubbio parte Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che della stessa, in particolare modo il primo, sarebbero stati gli animatori ed i maggiori esponenti. La *novitas* del pensiero filosofico di questi ultimi sarebbe dunque consistita nell'aderire a quella linea aristotelica inaugurata dal maestro di Cordoba che avrebbe inevitabilmente portato *rationaliter* a dedurre alcune tesi del tutto incompatibili con il *Revelatum*: dall'eternità del mondo, solo per citarne alcune, all'unicità dell'intelletto possibile e alla conseguente negazione dell'immortalità dell'anima.

A prescindere dal fatto che questa ricostruzione sia vera o meno, vale a dire che Renan possa avere avuto ragione nell'affermare l'esistenza nella Parigi della seconda metà del 1200 di un gruppo di convinti seguaci di Averroè, cosa che, come avremo modo di vedere, F. Van Steenberghen gli contestò duramente<sup>3</sup>, una cosa è certa: Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, al di là del fatto che possano a ragione o a torto essere definiti seguaci di Averroè (ovvero *averroisti latini*), inaugurarono un pensiero filosofico tutto incentrato sul *corpus* aristotelico in netta antitesi tanto a quello di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino quanto a quello di Bonaventura da Bagnoregio. Quello che, in definitiva, con Sigieri e Boezio si verificò è la 'prova' che, partendo dagli stessi testi aristotelici da cui erano partiti nelle loro riflessioni anche Alberto e Tommaso, fosse possibile pervenire a conclusioni perfettamente opposte.

Ma a quali?

Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sono decisamente convinti che l'uomo, attraverso la sua ragione, sia in grado non solo di individuare nella contingenza degli enti la necessità di una causa prima (Dio) che abbia portato questi ultimi all'essere e che attualmente in esso li mantenga, ma anche, attraverso la *via aemi-*

<sup>1</sup> Cfr. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calmann-Lévy, Paris 1925. In quest'opera il filosofo francese non solo giunge ad asserire con certezza l'esistenza all'interno dell'Università di Parigi della seconda metà del XIII secolo di un gruppo di maestri delle arti che si sarebbero proposti come discepoli di Averroè in perfetta continuità con i suoi insegnamenti, ma precisa anche che tra di essi ci sarebbe stato senza dubbio Sigieri di Brabante.

<sup>2</sup> D. Alighieri, *Commedia – Inferno*, c. IV, v. 144, con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardì, Mondadori, Milano 1991, p. 129.

<sup>3</sup> Cfr. F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publ. Univ. Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977. In questo testo l'autore non contesta solamente la tesi di E. Renan e di P. Mandonnet relativa all'esistenza presso l'Università di Parigi nella seconda metà del 1200 dell'*averroismo latino*, ma nega pertanto anche che Sigieri di Brabante possa essere considerato uno degli esponenti di riferimento di tale movimento – che per Van Steenberghen non sarebbe mai esistito.

*mentiae*, di pervenire alle perfezioni che pertengono alla causa prima individuata, pur salvaguardandone poi, attraverso la *via negationis*, tutta la sua ineffabilità e la sua trascendenza. L'*analogia entis* sviluppata da Tommaso mira infatti proprio a rendere ragione di ciò, ovvero, pur nella inevitabile *distinzione* tra la natura della causa (Dio o *tantum esse*) e quella dell'effetto (gli enti creati, che esistono solo nella misura in cui ricevono l'essere dal Creatore, partecipandone), a sottolineare il *legame intrinseco*, insito nell'essere stesso, che 'vincola' il Creatore (colui che dona l'essere) e la creatura (ciò che riceve l'essere); viene così istituito tra di essi un rapporto di causalità (Dio è causa e la creatura è l'effetto) che ne spieghi la 'convenienza' nell'essere pur salvaguardandone la differenza (Dio è l'essere *infinito* che causa e la creatura è l'essere *finito* causato). L'*humana ratio* si mostra così in grado di risalire fino a Dio, o perlomeno fino al *Deus-Esse*, al Dio che si rende accessibile all'intelletto umano nella sua veste di *Ipse esse subsistens*, ossia al Dio che fa essere tutto ciò che è. E non solo, infatti essa sarebbe anche in grado di argomentare *rationaliter* a favore di molte altre cose, come, per esempio, la causalità diretta dell'azione divina, la molteplicità degli intelletti possibili (e separati), fino all'immortalità dell'anima. Tutto questo per Alberto e Tommaso costituisce la materia propria della *teologia naturale*, ovvero di quanto la nostra ragione può, da sé sola, argomentare a favore delle sostanze composte, di quelle separate e perfino di Dio.

Il *Revelatum*, che conduce al *Qui est*, ovvero al Dio che si auto-rivela al suo popolo dapprima attraverso Mosè nel roveto e che da poi li inizia ad intessere una relazione d'amore diretta, a tu per tu, con l'uomo nella storia della salvezza, fino all'Incarnazione del Figlio, suprema *esegesi* del Padre, si pone dunque come *inveramento* della teologia naturale sopra descritta. Per essi non c'è dunque alcuna discontinuità tra ciò che la *humana ratio*, basandosi anche sugli insegnamenti di Aristotele, può inferire a proposito del *Deus-Esse*, ovvero tutto ciò che è proprio della teologia naturale, e ciò che Dio (come *Qui est*) propriamente dice di sé all'uomo ri-velandosi, che è ciò che custodisce la teologia rivelata. La seconda, semmai, si presenta come naturale prosecuzione ed *inveramento* della prima.

Non così pare invece essere per Sigieri di Brabante e per Boezio di Dacia: se l'uomo è chiamato *sola ratione* ad indagare il cosmo e tutti gli enti che in esso sussistono, allora non potrà che, partendo da quei principi primi e da quelle leggi della natura che la sua ragione gli avrà consentito di individuare, derivare da essi tutto quello che logicamente ne consegue. E così, partendo da quei principi primi e da quelle leggi di natura che Aristotele nelle sue opere (soprattutto nella *Fisica* e nella *Metafisica*) è così bene riuscito a delineare, come, per esempio, l'eternità del movimento e l'eternità della specie umana, il filosofo, ovvero l'uomo che con l'ausilio della sua sola ragione investiga il reale, non può per Sigieri e per Boezio che concludere ciò che da essi *logicamente* e *naturalmente* consegue, e quindi, in questo caso, l'eternità del mondo. Una ricerca autenticamente filosofica infatti, scevra dalla preoccupazione di accordare il risultato dell'investigazione della ragione con il contenuto della Rivelazione, una volta ammessi quei principi primi e quelle leggi di natura che Aristotele aveva già sapientemente individuato

e di cui aveva accuratamente trattato nelle proprie opere, non può da quei principi derivare altro che ciò l'*humana ratio* individua come conseguenza necessaria degli stessi. E si da il caso che sia per Sigieri che per Boezio il filosofo, così procedendo nella sua indagine, non possa inevitabilmente che concludere una serie di cose che risulteranno poi in contrasto con quanto insegnato dalla Rivelazione: 1) che Dio, a motivo della sua natura e della sua perfezione, non può né conoscere né amare gli individui, così come ogni causalità diretta divina nei confronti del mondo deve essere fermamente negata, 2) che le sostanze separate devono essere dette eterne in quanto frutto della *creatio ab aeterno*, 3) che esiste un intelletto materiale unico per l'intera specie umana, 4) che l'anima non è immortale e 5) che il mondo è eterno.

Ciò che deriva dunque dall'insegnamento dei due maestri parigini è che il filosofo, ovvero colui che *sola ratione* va alla ricerca della causa delle cose, non solo *rationaliter* non riesce a fornire una prova convincente e definitiva a supporto delle verità di fede, al contrario, egli con la sola ragione, a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura che essa riesce a scorgere nel cosmo, è in grado *rationaliter* di inferire esattamente l'opposto rispetto a quanto insegnato dal *Revelatum*. Il filosofo si trova pertanto dinanzi, per esempio, alle convincenti e solide argomentazioni prodotte dalla sua ragione a favore dell'eternità del mondo e al contempo, di contro, alle 'divine' asserzioni del teologo, che rivendica come indubitabile e certa la *creatio ex nihilo*, e questo in quanto frutto dell'auto-rivelazione di Dio. Da una parte dunque *philosophia*, con quanto essa *sola ratione* è in grado di concludere, e d'altra *theologia*, che sembra andare nella direzione opposta. E sarà proprio questa dicotomia tra *philosophia* e *theologia* che si produce nel pensiero di Sigieri e di Boezio, che, male interpretata, potrà erroneamente i loro oppositori, a partire da Alberto e Tommaso fino alle condanne di E. Tempier, ad attribuire loro la dottrina della *doppia verità*, quasi a dire che essi credessero veramente che nell'uomo potessero coesistere *simul* la verità della ragione e quella (di segno opposto) della fede. Niente di tutto ciò accade tuttavia in essi, in quanto, come cercheremo di mostrare in seguito, a prevalere, tra le due, in ultima analisi, sarà conclusione dotata di maggiore certezza, e questa non può che essere quella derivante dalla fede, in quanto frutto dell'auto-rivelazione di Dio, la Verità stessa.

Con Sigieri e con Boezio si verifica pertanto una *scissione decisiva* tra la teologia naturale e la teologia rivelata: nessuna teologia naturale, sulla scorta di quella di Alberto Magno o di Tommaso d'Aquino, pare più possibile, e pertanto l'unico accesso al divino che sembra rimanere è il *Revelatum*. A dire il vero, se le cose stanno così come precedentemente descritto, vale a dire che *sola ratione* non solo non è possibile argomentare a favore delle verità di fede, ma che la ragione umana, da sé sola, può condurre *rationaliter* all'esatto opposto, allora non ci resta che riconoscere che ogni tentativo di dare un fondamento razionale alla fede è destinato a fallire, e che è dunque necessario cercare le 'ragioni' della fede all'interno della fede stessa e non al di fuori di essa.

Il *Revelatum* può essere dunque accolto solo da chi veramente in esso *crede* in quanto folgorato dalla *gloria* – rubando l'espressione a Von Balthasar – *attraente*

## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

e *coinvolgente* che da esso promana, dal momento che, fallito ogni tentativo di dare ragione con gli strumenti della ragione della sua bontà e della sua verità, questa è l'unica strada che rimane. Solo la folgorante pienezza della *gloria* del Cristo può, in altri termini, muoverci alla fede, nessun argomento razionale potrà mai supplire a questa funzione.

### §2. I mille volti di Sigieri

Prima di cercare di ricostruire le posizioni filosofiche assunte da Sigieri di Brabante è necessario chiedersi chi effettivamente questo maestro parigino sia stato e quale ruolo abbia avuto presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo.

E già nell'approcciarsi a questo compito si può facilmente, ad un primo rapido sguardo sul materiale disponibile, constatare come sia tutt'altro che cosa facile ricostruire storicamente la figura e il pensiero di Sigieri e come molteplici e del tutto diversi siano i profili che di questo filosofo siano stati tracciati nell'arco dell'ultimo secolo:

Come si spiega il fatto che di uno stesso autore siano possibili interpretazioni così differenti? Pensatore mediocre o maturo? Plagiario od originale? Eretico od ortodosso? Averroista, aristotelico, tomista o, più semplicemente, se stesso? Lo storico è ancora, oggi, di fronte ad un caso aperto. I giudizi più severi espressi su Sigieri si possono ritenere confutati: non ci troviamo certo di fronte ad un mediocre, ma ad un filosofo autentico, con l'orgoglio e la consapevolezza delle proprie capacità e della propria vocazione filosofica. L'abilità dialettica, le intelligenti obiezioni rivolte alle soluzioni escogitate da quelli che noi consideriamo i grandi del suo tempo – in particolare Alberto Magno e Tommaso d'Aquino – l'interpretazione originale e coraggiosa di importanti aspetti del pensiero di Aristotele sono gli elementi che rendono Sigieri di Brabante un'affascinante e significativa figura della filosofia medievale.<sup>4</sup>

Così Antonio Petagine si esprime a proposito delle numerose interpretazioni che sono state date della figura e del pensiero di Sigieri a partire dalla rivalutazione dello stesso che alla fine del XIX secolo ha operato E. Renan. A dire il vero, ancor prima di Renan, come ci ricorda Van Steenberghen, dopo un lungo periodo di silenzio durato alcuni secoli, fu Joseph-Victor Leclerc (1789-1865) a scrivere per primo nel 1847 un lungo articolo di taglio storico sulla figura di Sigieri volto alla 'riabilitazione' di questa figura dopo un così duraturo oblio: «[...] Victor Leclerc, qui préparait un article su Siger pour l'*Histoire littéraire de la France*. Le Clerc doit donc être reconnu comme le premier historien du maître parisien»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, p. 13.

<sup>5</sup> F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 12.

Nonostante questo prezioso contributo, fu però E. Renan in *Averroès et l'averroïsme*, apparso nel 1852, a concentrare in maniera decisiva la propria attenzione sul Brabantino, operando tra gli studiosi una vera e propria rivalutazione della figura e del pensiero di Sigieri di Brabante.

Egli, dopo avere riflettuto a fondo, si era persuaso del fatto che, verso la seconda metà del XIII secolo, presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, avesse preso forma un movimento eterodosso di pensiero animato da alcuni maestri interni all'Università divenuti discepoli di Averroè, seguaci dunque di quell'aristotelismo di matrice averroista che li avrebbe ben presto portati ad una serie di conclusioni filosofiche contrarie alle verità di fede. Fu infatti dal mastro di Cordoba che essi attinsero tanto la dottrina dell'eternità del mondo quanto quella dell'unicità dell'intelletto possibile<sup>6</sup>.

Per definire questo gruppo eterodosso di pensatori il filosofo francese coniò dunque una nuova espressione, arrivando a definire questo movimento di pensiero *averroïsme latino*: «Sorgeva così, tra le note pagine di Renan, una delle categorie storiografiche di maggiore fortuna della storia della filosofia medievale: l' "averroïsme"»<sup>7</sup>.

Renan si era dunque convinto che questo gruppo di maestri, del quale avrebbe fatto parte anche Sigieri di Brabante, fosse determinato, sulla scorta degli insegnamenti di Averroè, a ricercare la verità delle cose *sola ratione*, facendo della *philosophia* l'unica autentica *via ad veritatem* di contro alla *theologia*.

In quest'ottica, la figura di Averroè assurge ad altissimo valore simbolico, diventando «segno e manifestazione della possibilità, nel Medioevo "soggiogato" dalla fede, di un progetto filosofico ed esistenziale complessivo, alternativo rispetto alla fede e all'autorità religiosa cristiane»<sup>8</sup>.

Se è dunque vero – come sostiene il filosofo francese – che il Medioevo, posto tra l'antichità (dove la ragione ha iniziato a mostrare la propria potenza) ed il razionalismo moderno (che ha segnato il culmine del potere della ragione), altro non è che l'epoca della sconfitta della ragione, ovvero l'epoca in cui il dogma cristiano ha annientato la libertà della ricerca grazie al trionfo della fede di Paolo, allora in questo periodo di oscurità l'averroïsme latino rappresenta una vera e propria eccezione. Esso costituisce una vera e propria luce nelle tenebre.

Le règne de la foi semble, au premier coup d'oeil, si absolu au moyen âge, qu'on serait tenté de croire qu pendant mille années, depuis la disparition du rationalisme antique jusqu'à l'apparition du rationalisme moderne, aucune protestation ne s'est élevée contre la religion établie. [...] Quel est le docteur qui oserait aujourd'hui, en Sorbonne, agiter les *Impossibilia* de Siger? et que penser d'un siècle où l'on voit une

<sup>6</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, trad. it A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1998, p. 13.

<sup>7</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 4.

<sup>8</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 162.



### Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

bonne et franche nature [...] venir presque nous faire la confidence de ses tentations d'incrédulité?<sup>9</sup>

Per il filosofo francese, dunque, questi seguaci di Averroè, gli *averroisti latini*, avrebbero di fatto anticipato ciò che più avanti sarebbe accaduto con l'Illuminismo: essi, di contro ad una visione teologica del mondo, avrebbero fatto valere la propria ragione, stabilendo che sarebbe spettato a quest'ultima, e pertanto non alla religione, mettersi alla ricerca del vero e del senso dell'universo. *Philosophia contra theologiam*: l'averroismo latino, nel pieno spirito del pensiero filosofico-scientifico antico e precorrendo lo spirito dell'Illuminismo, avrebbe per Renan affermato la dignità della ragione umana di contro ad ogni superstizione e ad ogni attribuzione religiosa di senso al mondo.

«In altri termini, l'averroismo era per lui il modello dell'*incrédulità*, l'espressione per eccellenza della non-credenza»<sup>10</sup>.

Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e tutti gli altri averroisti latini sarebbero dunque stati per Renan maestri della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi che, a partire dalla seconda metà del 1200, sulla scorta degli insegnamenti di Averroè, avrebbero fatto della loro professione *filosofica* una *missione*. Essi, di contro allo spirito del tempo, che imponeva come unica verità assoluta quella del *Revelatum*, cui tutte le altre discipline (inclusa la filosofia) si sarebbero dovute sottomettere, avrebbero dapprima rivendicato l'*autonomia* della *filosofia* e poi affermato che solo a quest'ultima, ossia all'*humana ratio*, sarebbe spettato il compito, a partire dai principi primi e dalle leggi della natura, di indagare il Vero. Non ci sarebbe più dunque a loro avviso stato alcun posto per le chiacchiere della teologia; *philosophia* avrebbe con la sua luce dovuto soppiantare definitivamente *theologia*.

Ciò che però ora dobbiamo domandarci, per comprendere se effettivamente la ricostruzione operata da Renan possa essere corretta, è su che cosa in definitiva essa si basi. Il filosofo francese, dal momento che non aveva trovato testi di questi sedicenti averroisti, aveva interamente fondato la propria ricostruzione su testimonianze esterne, ovvero sulle condanne del Vescovo di Parigi, S. Tempier, del 1270 e del 1277 e sugli scritti polemici dei teologi contemporanei di Sigieri<sup>11</sup>.

Ma sarebbe bastato questo, tutto sommato, così esiguo materiale a supportare le conclusioni del filosofo francese?

Si incaricò di proseguire gli studi avviati da Renan P. Mandonnet (1858-1936), che sostanzialmente, nell'opera da lui dedicata al Brabantino, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle* (pubblicata nel 1889 e riedita nel 1908 e nel 1911), non solo condivise tutto quanto dal primo precedentemente

<sup>9</sup> E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., pp. 279 e 284.

<sup>10</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 13.

<sup>11</sup> Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 7 e F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 13.

affermato, ma andò oltre, fornendo ulteriori prove a conferma della tesi formulata da Renan su Sigieri.

«L'epiteto di "averroista" per definire la posizione di Sigieri deve certamente la sua fortuna all'opera di Renan e di Mandonnet»<sup>12</sup>.

Non c'è dunque alcun dubbio che Mandonnet si collochi sulla linea di Renan, ciò che tuttavia rende la sua argomentazione estremamente più solida è il fatto che egli abbia deciso, prima di esprimere un giudizio sul pensiero di Sigieri, di non basarsi solo sulle fonti esterne (le condanne di E. Tempier e le reazioni degli avversari del Brabantino), bensì di approcciarsi con attenzione ai suoi testi. Alla fine dell'Ottocento Mandonnet ritroverà il *De anima intellectiva* e le *Quaestiones in tertium de anima*, le due più importanti opere di psicologia filosofica di Sigieri di Brabante, e, dopo un attento studio delle stesse, sarà in grado di confermare quanto precedentemente affermato da Renan<sup>13</sup>.

L'averroismo latino sarebbe dunque consistito in un movimento filosofico eterodosso che avrebbe iniziato a prendere piede presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi a partire dalla seconda metà del XIII secolo e che avrebbe avuto come protagonisti una serie di maestri decisi ad assumere il pensiero aristotelico attraverso l'esegesi che dello stesso aveva fatto Averroè, i quali non avrebbero tardato, a partire da questi presupposti, a pervenire ad una serie di conclusioni filosofiche contrarie alle verità di fede<sup>14</sup>. Gli *averroisti latini* pertanto non si sarebbero limitati a rivendicare l'autonomia della Facoltà delle Arti dalla Facoltà di Teologia, vale a dire della *filosofia* dalla *teologia*, ma, dopo avere invocato la libertà di ricerca quale condizione preliminare necessaria per un'autentica indagine filosofica, avrebbero rivendicato la possibilità immediata di dare vita ad un'indagine *del tutto filosofica* sulle principali questioni dibattute al tempo (dalla creazione o meno del mondo, all'eternità o meno della specie umana, fino all'immortalità o meno dell'anima e all'unicità o molteplicità degli intelletto possibile) indipendentemente dal fatto che le conclusioni che ne sarebbero derivate avrebbero potuto confermare o meno quanto insegnato dalla *teologia*. Questa indagine *tutta filosofica* condusse infine questi maestri, come già aveva rilevato Renan, ad alcune conclusioni del tutto incompatibili con il *Revelatum*, delle quali le più audaci e pericolose – in quanto contrarie alla *doctrina fidei* – sarebbero senza dubbio state l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto possibile e la negazione dell'immortalità dell'anima. E di questo gruppo di liberi pensatori, di autentici *philosophi*, avrebbero fatto parte anche Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia.

<sup>12</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 161.

<sup>13</sup> Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., pp. 7 e 8 e F-X Puttallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 14.

<sup>14</sup> Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 voll., Éd. Inst. Sup. de Phil., Louvain 1908-1911. In quest'opera Mandonnet, proseguendo nella direzione già intrapresa da Renan, non si limita solamente ad argomentare a favore dell'esistenza dell'*averroismo latino*, ma fa anche di Sigieri, del pur "mediocre" Sigieri, una delle principali menti a capo di questo movimento, se non il vero e proprio *leader*.



## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Per Mandonnet quindi

Sigieri di Brabante è un servile discepolo di Aristotele e le linee generali del suo pensiero possono essere definite a partire dalle condanne del 1270 e del 1277; i tredici articoli condannati il 10 dicembre 1270 dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, permettono di mettere in luce i quattro grandi errori, le quattro grandi tesi che costituivano il pericolo rappresentato da Sigieri di Brabante [...] Questi quattro grandi errori sono individuabili: "Negazione della Provvidenza, eternità del mondo, unità dell'intelligenza nella specie umana, soppressione della libertà morale."<sup>15</sup>

È tuttavia su questo punto che ora dobbiamo soffermarci, ovvero sullo specifico ruolo che avrebbe ricoperto Sigieri all'interno di questo gruppo di maestri averroisti, perché è qui che l'interpretazione di Mandonnet assume un elemento di originalità rispetto a quella di Renan. A suo avviso, infatti, dopo la riscoperta delle opere psicologiche sigeriane, non ci sarebbero più stati dubbi sul fatto che Sigieri sia stato il vero e proprio *leader* del movimento; tuttavia egli lo sarebbe stato in quanto perfetto discepolo di Aristotele e di Averroè. Sigieri dunque – così conclude Mandonnet – non avrebbe esposto idee filosoficamente originali, frutto della propria innovativa ricerca speculativa, semmai si sarebbe limitato, con competenza e successo, a presentare e a commentare le dottrine dello Stagirita e del Brabantino. Egli però, e sta qui la chiave del suo successo, lo fece con spregiudicatezza ed estrema chiarezza espositiva, che gli consentirono di creare un gruppo di seguaci attorno a sé. Così, il pur «mediocre» Sigieri viene identificato come un pericoloso e temuto sobillatore, nonché, di conseguenza, uno dei principali bersagli delle condanne di S. Tempier<sup>16</sup>.

Questa ricostruzione sarebbe stata inoltre confermata dall'accurata analisi di un documento del 27 agosto 1266, in cui viene esplicitamente fatto il nome del Brabantino. Il legato pontificio, Simone di Brion, si era recato a Parigi per trovare una soluzione definitiva alle tensioni che da tempo erano in corso in città tra le diverse fazioni universitarie. In quel documento Sigieri viene additato come uno dei responsabili dei contrasti e delle violenze che ne seguirono: viene infatti accusato non solo di avere partecipato al rapimento e al sequestro di un maestro della fazione opposta, ma anche di averne assaliti altri durante lo svolgimento di una funzione liturgica nel convento di Saint Jacques<sup>17</sup>.

Per Mandonnet, alla fine della sua indagine, è dunque evidente che: 1) presso la Facoltà delle Arti di Parigi, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, come già aveva affermato Renan, sia esistito un gruppo di *averroisti latini*, ovvero di *filosofi* seguaci di Aristotele e di Averroè, 2) che di tale gruppo abbia fatto parte anche Sigieri di Brabante, che in esso avrebbe avuto un ruolo decisivo e che addirittura ne sarebbe stato il *leader*, 3) che Sigieri, privo di ogni originalità fi-

<sup>15</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 14.

<sup>16</sup> Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 189 e 190.

<sup>17</sup> Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 8.

losofica, non sia stato altro che un capace e spregiudicato divulgatore delle idee dello Stagirita e del filosofo di Cordoba e che, infine, 4) egli sia anche intervenuto attivamente durante i disordini interni all'Università di Parigi.

«La novità considerevole introdotta da Mandonnet, cioè l'edizione dei testi di Sigieri, non gli ha impedito di condividere il quadro interpretativo costruito da Renan, limitandosi a invertire il giudizio di valore dato sull'averroismo»<sup>18</sup>.

Se Renan aveva infatti fatto degli averroisti, e pertanto anche di Sigieri, degli Illuministi *ante litteram*, Mandonnet aveva piuttosto visto in essi, specialmente nel loro *leader*, nulla di più che fedeli e appassionati continuatori del pensiero filosofico di Aristotele e di Averroè.

A reagire a questa serie di conclusioni di Mandonnet sarà un altro insegne studioso di Sigieri di Brabante, ovvero F. Van Steenberghen, autore di *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (i cui due tomi appariranno il primo nel 1931 ed il secondo nel 1942) e della monumentale biografia *Maître Siger de Brabant* (pubblicata nel 1977).

Il filosofo belga, però, non avrebbe potuto, prima di fare ciò, non confrontarsi dapprima con l'opera di Renan, nei confronti della cui ricostruzione si mostra del tutto perplesso:

Dans la troisième édition de son livre *Averroès et l'averroïsme* (1877), Ernest Renan a quelques lignes su Siger (p. 271-272 3t 276-278). Il accepte l'identité des deux Sigers, mais il soupçonne ce maître parisien d'être un des fauteurs d'averroïsme condamné en 1270 (Renan écrit 1269) et en 1277. Sa brève notice est vague et inexacte en plusieurs points.<sup>19</sup>

Ciò precisato, decide di affrontare direttamente la ricostruzione effettuata da Mandonnet, a cui non esita però preliminarmente a riconoscere una decisiva importanza nell'ambito degli studi sul Brabantino: «[...] Pierre Mandonnet, qui restera le pionnier des recherches sur Siger; son érudition, son flair historique et son esprit de synthèse étaient servis par une plume alerte, nerveuse, volontiers combative [...]»<sup>20</sup>.

Nonostante ciò, però, Van Steenberghen si mostra tutt'altro che convinto della categoria di *averroismo latino* introdotta da quest'ultimo e da Renan all'interno della storia del pensiero: siamo veramente sicuri – si chiede il filosofo belga – che nella Parigi della seconda metà del 1200 sia veramente esistito un gruppo di pensatori che si sia dichiaratamente messo alla sequela del pensiero di Averroè, e che dunque siano veramente esistiti quegli *averroisti latini* di cui Renan e Mandonnet hanno così a lungo parlato nelle loro opere?

Van Steenberghen non ne è convinto, e questo per una ragione: a suo avviso nessun filosofo latino del XIII secolo si è mai proposto come discepolo di Averroè, i cosiddetti *averroisti latini* – e dunque anche Sigieri di Brabante – erano piuttosto

<sup>18</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 15.

<sup>19</sup> F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 18.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 6.

## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

maestri della Facoltà delle Arti di Parigi interessati a riscoprire il genuino pensiero di Aristotele, che non avrebbero esitato, per perseguire questo intento, a ricorrere *anche* (e dunque non *esclusivamente*) al pensiero del filosofo di Cordoba.

Essi, pertanto, erano

una schiera di maestri parigini che, pur senza voler essere nemici della Chiesa, proponevano un certo "aristotelismo radicale" con conseguenze eterodosse: non degli increduli, dunque, ma cristiani molto entusiasti della filosofia di Aristotele, i quali però manifestavano palesi difficoltà nel conciliare un tale "amore" con la verità di fede che pure professavano.<sup>21</sup>

Per Van Steenberghen dunque non solo Sigieri di Brabante non poteva essere definito un *averroista*, ma, contrariamente a quanto insegnato da Renan e da Mandonnet, il cosiddetto *averroismo latino* non sarebbe nemmeno mai esistito<sup>22</sup>.

Come si spiega allora la presenza di Averroè nel *corpus* sigieriano?

Il Brabantino, come precedentemente accennato, desideroso di dare forma ad un pensiero filosofico tutto centrato sul pensiero di *Aristotele*, non avrebbe esitato, per comprendere a fondo le dottrine insite nei testi dello Stagirita, a ricorrere a tutti i suoi migliori interpreti e tra questi indubbiamente deteneva un posto d'eccezione il filosofo di Cordova. A ben vedere, dunque, per Van Steenberghen il sistema filosofico di Sigieri, più che una tutt'altro che originale prosecuzione del pensiero di Averroè, si compone di un *aristotelismo* di matrice *eterodossa*, non esente anche da *influssi neoplatonici*<sup>23</sup>, in cui sono riscontrabili anche alcune idee provenienti dal pensiero di Averroè: «En résumé, pour définir exactement le système philosophique de Siger, il faut dire qu'il est un *aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe, influencé à la fois par l'averroïsme et par le thomisme*. Cet aristotélisme cesse d'être *hétérodoxe* après 1270»<sup>24</sup>.

C'è però di più per il filosofo belga: Sigieri, che avrebbe iniziato la sua carriera come convinto assertore di questo *aristotelismo eterodosso*, dopo la condanna del 1270 e l'intervento correttivo di Tommaso con il suo *De unitate intellectus*,

<sup>21</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 5.

<sup>22</sup> Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 9 e F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 16-18.

<sup>23</sup> Cfr. F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 392: «L'influence du Proclus et du néoplatonisme grec par la canal du *Liber de causis*, de l'*Elementatio theologica* et d'Avicenne semble avoir été la plus décisive après celle d'Aristote».

A conferma della decisiva presenza di questi influssi neoplatonici nel pensiero del Brabantino, cfr. anche F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 396, dove il filosofo belga afferma: «Siger de Brabant n'est pas le fondateur de l'averroïsme latin [...] Siger a été, au début de sa carrière, le protagoniste d'un aristotélisme radical ou hétérodoxe. Cet aristotélisme hétérodoxe est aussi un aristotélisme *néoplatonisant*, nous le savons déjà, et les apports néoplatoniciens qu'il reçoit ne sont pas négligeables, puisqu'ils vont jusqu'à modifier la nature et la structure métaphysique du système péripatéticien. Mais ce caractère est commun à toutes les formes de l'aristotélisme arabe et de l'aristotélisme latin».

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 398.

avrebbe cambiato posizione, ‘convertendosi’ all’ortodossia e rinnegando la sua dottrina più ‘pericolosa’, vale a dire l’unicità dell’intelletto possibile.

Van Steenberghen non ha dubbi in proposito: «La vie de Siger est divisée en trois périodes par la double intervention de l’évêque de Paris, en 1270 et en 1277, car chacune des ces condamnations a marqué un tournant dans sa carrière»<sup>25</sup>.

Il percorso intellettuale di Sigieri viene dunque descritto come una progressiva maturazione umana, in cui occorre distinguere due fasi: la prima, quella del Sigieri spregiudicato ed eterodosso, che precede il 1270, e la seconda, quella in cui il Brabantino, a seguito delle critiche mossegli da Tommaso e Bonaventura, avrebbe corretto i propri errori accettando in larga parte le correzioni tomiste, successiva alla condanna del 1270 ad opera di S. Tempier<sup>26</sup>. Il 10 dicembre 1270, infatti, il vescovo di Parigi aveva condannato tredici proposizioni di stampo filosofico contrarie alla fede pubblicamente professate presso l’Università di Parigi e uno dei destinatari della stessa doveva indubbiamente essere Sigieri, che da allora sentirà per Van Steenberghen l’esigenza di rivedere la propria posizione.

«L’intervention de l’évêque de Paris, jointe à la critique sévère de Thomas d’Aquin, va provoquer un tournant dans la carrière de Siger d’Brabant. L’année marque donc fin d’une première période de sa vie»<sup>27</sup>.

Prima del 1270, però, non c’è alcun dubbio che Sigieri, presso la Facoltà delle Arti di Parigi, sia stato uno dei principali animatori, se non lo stesso *leader*, di quel gruppo di *aristotelici eterodossi* che professavano l’eternità del mondo, l’unicità dell’intelletto possibile e che negavano l’immortalità dell’anima:

Ainsi donc, dès 1266 Siger de Brabant fait figure de meneur et de chef de parti. Ce rôle prépondérant ne cessera de s’affirmer au cours des années ultérieures, non seulement au plan de l’action, mais aussi au plan doctrinal: Siger apparaîtra comme le principal animateur d’un groupe de maîtres et d’étudiants qui manifestent des tendances rationalistes inquiétantes et professent un aristotélisme radical, sans égard pour la théologie et même pour l’orthodoxie chrétienne.<sup>28</sup>

L’opera principale del Brabantino di questo periodo è senza dubbio il trattato in cui espone con convinzione la tesi dell’unicità dell’intelletto possibile (e pertanto inevitabilmente anche di quello separato), ossia le *Quaestiones in tertium de anima*. Se è indubbio che in questo periodo Sigieri abbia professato con convinzione l’unicità dell’intelletto possibile, è parimenti anche certo che si sia schierato a favore dell’eternità del mondo e contro l’immortalità dell’anima:

[...] deux erreurs philosophiques dont les conséquences sont extrêmement funestes: la première consiste à affirmer l’éternité du monde; la seconde, à soutenir

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>26</sup> Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L’intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., pp. 111 e 112, pp. 154 e 155.

<sup>27</sup> F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 79.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 33.

### Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

qu'il n'y a qu'*un intelligence* pour les hommes. [...] Bonaventure répète que tout cela provient du mauvais usage de la reserche philosophique. [...] Puis il dénonce un troisième erreur: ces gens-là, dit-il, déclarent impossible *qu'un être mortel* (il s'agit de l'homme) *parvienne à l'immortalité*.<sup>29</sup>

Pertanto, solo dopo il 1270, come testimoniarebbero tanto il *De anima intellectiva* quanto le *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, della cui paternità sigieriana Van Steenberghen si era dichiarato certo, il Brabantino avrebbe avviato un lavoro di revisione interno al proprio sistema filosofico:

À partir de 1270, Siger ne prend plus à son compte personnel les doctrines qu'il sait incompatibles avec les requêtes de la foi chrétienne; il déclare qu'il se borne à exposer les vues des philosophes et ces protestations de fidélité à l'orthodoxie paraissant sincères. [...] abandonnant peu à peu, *même comme* philosophe, la thèse de l'éternité du monde et celle du monopsychisme.<sup>30</sup>

Il "secondo Sigieri", dunque, avrebbe intrapreso un processo di riavvicinamento nei confronti dell'ortodossia e del tomismo, non solo con il cieco ricorso alla fede, ma con la critica filosofica di certe conclusioni eterodosse.

Le conclusioni a cui in definitiva giunge Van Steenberghen nel suo *Maître Siger de Brabant* sono dunque queste: 1) è cosa certa che il cosiddetto *averroismo latino*, tanto a lungo difeso da Renan e da Mandonnet, non sia mai esistito, 2) è inoltre parimenti certo che Sigieri, più che essere stato un semplice continuatore del pensiero di Averroè, abbia dato vita ad un *aristotelismo radicale* ricco di influssi neoplatonici e di influenze esterne, provenienti anche dal *corpus* averroista, 3) è infine indubitabile che Sigieri, che in un primo momento avrebbe professato alcune dottrine eterodosse, dopo la condanna del 1270 e l'intervento di Tommaso e di Bonaventura nel dibattito, abbia rivisto alcune sue posizioni nella direzione dell'ortodossia, passando, per esempio, dall'essere sostenitore dell'unicità dell'intelletto possibile alla tesi della molteplicità degli intelletti.

Così facendo il filosofo belga rovescia il giudizio negativo su Sigieri che, al termine della sua ricerca, era stato attribuito a quest'ultimo da Mandonnet: il Brabantino, tutt'altro che «mediocre» ripetitore del pensiero averroista privo di ogni originalità filosofica, avrebbe dunque dato vita ad un innovativo *aristoteli-*

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 399 e 400. Poco più avanti (pp. 403 e 404) Van Steenberghen afferma: «En résumé, les écrits de Siger sont les témoins, à partir de 1270, d'une évolution intellectuelle provoquée par les antinomies qu'il aperçoit entre sa philosophie et ses croyances; ils trahissent un effort de rapprochement vis-à-vis de l'orthodoxie et du thomisme, non seulement par un recours aveugle à la foi, mais par la critique philosophique de certaines conclusions hétérodoxes. [...] Pendant les premières années de son enseignement, Siger professe un aristotélisme radical teinté d'averroïsme. Après 1270, il évite de contredire les dogmes chrétiens: il continue d'exposer les doctrines hétérodoxes de la philosophie païenne, mais en les désavouant lorsqu'il aperçoit qu'elles sont incompatibles avec la vérité révélée».

*sma radicale*, salvo poi, accorgendosi della pericolosità ed inaccettabilità delle *eterodosse* conseguenze dottrinali da esso derivate, invertire marcia e tornare sui propri passi nella direzione dell'ortodossia cristiana:

Dés maintenant la personnalité de Siger de Brabant occupe une place importante dans l'histoire de la pensée au XIII s. Sans égaler la stature de ses grands contemporains Albert de Cologne, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger prend place à leurs côtés, car le rôle qu'il a joué explique en partie les attitudes et les réactions des théologiens éminents qui furent, à des titres variés, ses adversaires. Dans l'histoire de la chrétienté médiévale, Siger fait figure témoin privilégié de la rencontre, au XIII s., de la philosophie païenne et la pensée chrétienne. Il s'est engagé d'abord dans la voie de l'hérésie, il a traversé ensuite une crise intellectuelle pénible, il est parvenu enfin à recouvrer la sérénité dans la fidélité à la foi. Le recul du temps nous permet de dire, en toute impartialité, que l'influence de christianisme a été bénéfique en son cas, puisqu'elle l'a conduit à abandonner deux erreurs philosophiques: l'éternité du monde et surtout l'unicité de l'intellect humain. À travers toutes les péripéties de sa carrière et quels qu'aient été les défauts de son tempérament impétueux et batailleur, il apparaît comme un esprit loyal, ami de la vérité, fidèle au Christ et à l'Église. Tout compte fait, on peut croire que Dante n'a pas contredit le jugement de Dieu en lui réservant une place au Paradis, dans la société bienheureuse des douze sages que préside S. Thomas d'Aquin.<sup>31</sup>

Ciò che tuttavia sembrava fare difetto a questa ricostruzione di Van Steenberghen era la troppo rapida attribuzione a Sigieri di quelle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, scritte da quest'ultimo verosimilmente dopo il 1270, su cui si reggeva l'intera argomentazione del filosofo belga. Van Steenberghen, infatti, si era persuaso della *conversion intellectuelle* del Brabantino proprio dopo avere messo a confronto le differenti tesi sostenute nelle *Quaestiones in tertium de anima* prima e nel *De anima intellectiva* e nelle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima* poi: se nella prima opera Sigieri, come abbiamo visto, afferma con certezza la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile, nella seconda si mostra invece titubante e nell'ultima, invece, sembra abbandonare definitivamente questa strada<sup>32</sup>.

Bruno Nardi ed Étienne Gilson, tuttavia, si mostrarono tutt'altro che concordi con Van Steenberghen sulla paternità di Sigieri delle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, sollevando sul punto diverse difficoltà intorno a questa, a loro avviso indebita, attribuzione<sup>33</sup>.

Questi ultimi, pertanto, pur riconoscendo una certa evoluzione all'interno del pensiero di Sigieri, dichiaravano che non ci fossero elementi probanti che consentissero l'attribuzione certa al Brabantino di quel ripiegamento radicale verso il tomismo sostenuto dal filosofo belga.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 416 e 417.

<sup>32</sup> Cfr. F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 16-18.

<sup>33</sup> Cfr. B. Nardi, *Il "preteso tomismo" di Sigieri di Brabante*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 17 (1936), pp. 26-35; Id., *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 18 (1937), pp. 160-164; E. Gilson, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 289-297.



### Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

La situazione, però, sembrò in definitiva volgere a favore di quest'ultimo quando nel 1966 veniva rinvenuta una serie di *Quaestiones super librum de causis*, attribuite al *Magister Seierus*, in cui la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile veniva esplicitamente rifiutata: a Van Steenberghen questa pareva essere una prova inconfutabile del fatto che avesse dunque avuto ragione nell'affermare che il "secondo Sigieri" avrebbe piegato verso il tomismo abbandonando le conclusioni eterodosse scaturite dal suo aristotelismo radicale.

Di segno esattamente opposto all'interpretazione di Van Steenberghen – ma anche a quella di Mandonnet e di Renan – si presenta invece una nuova ricostruzione del pensiero del Brabantino che prende forma nel 1970, quando E. H. Wéber edita una monografia tutta incentrata sulla disputa tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante sulla natura dell'intelletto<sup>34</sup>. Per quest'ultimo occorre ribaltare del tutto il giudizio di Mandonnet: non solo Sigieri non sarebbe stato un «mediocre», ma il suo pensiero filosofico avrebbe provocato un'evoluzione dottrinale nel pensiero tomista. Ne *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* afferma senza mezzi termini che il Brabantino, all'interno del dibattito sull'anima, avrebbe avuto un'influenza determinante e che proprio le sue argomentazioni a favore dell'unicità dell'intelletto possibile espresse nelle *Quaestiones in tertium de anima* avrebbero spinto Tommaso a tornare con più attenzione sulla propria posizione:

L'intellect n'est pas simple faculté annexe de l'âme, c'est une substance. C'est son caractère substantiel qui ensuite conduit à postuler qu'il est de nature séparée du corps. Pareille façon de voir qu'accuse vivement Siger est absolument fondée dans la lettre même d'Aristote, aucune discussion n'est possible. Cette conception de l'intellect comme substance élimine de façon péremptoire la thèse thomiste de l'intellect comme accident, comme faculté accidentelle pour l'essence de l'âme.<sup>35</sup>

Solo in seguito all'intervento di Sigieri – per Wéber – Tommaso sarebbe infatti passato dal considerare l'intelletto una mera potenza dell'anima a riconoscerne il pieno statuto di sostanza, facendone l'essenza della stessa.

Con queste considerazioni vengono così *simul* ribaltate tanto le conclusioni di Mandonnet quanto quelle di Van Steenberghen: non solo infatti, di contro al primo, viene definitivamente sconfessata la presunta mediocrità di Sigieri, ma viene addirittura ricostruito quanto l'influenza di quest'ultimo sarebbe stata determinante sul pensiero di Tommaso, di contro a quanto sostenuto da Van Steenberghen, che, all'opposto, si era unicamente concentrato sull'influenza che l'Aquinate avrebbe esercitato sul Brabantino in ordine alla sua *conversion intellectuelle*<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. E. H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>36</sup> Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., pp. 196 – 198 e p. 204.

Anche questa ricostruzione di Wéber, esattamente come quella di Renan, di Mandonnet e di Van Steenberghen, tuttavia apparì ai contemporanei non essere esente da alcune difficoltà; il dibattito intorno alla figura e al pensiero di Sigieri sarebbe dunque dovuto ancora proseguire.

Siamo infatti davvero sicuri che Sigieri sia davvero stato un filosofo dotato di una certa originalità e così determinante in ordine allo sviluppo del dibattito sull'intelletto maturato nella seconda metà del XIII secolo, così come emerso in quest'ultima analisi?

A dubitare fortemente di tutto questo è R.A. Gauthier, che all'inizio degli anni '80 del secolo scorso pubblicò una serie di considerazioni che vanno esattamente nella direzione opposta: a suo avviso infatti le opere del Brabantino non sarebbero altro che dei *collages* prodotti a partire dall'unione di idee e di frasi presenti nelle opere dei suoi contemporanei, in particolare modo in quelle di Tommaso d'Aquino. Sigieri non avrebbe dunque mai letto le opere di Averroè, tutto quello che di quest'ultimo avrebbe saputo lo avrebbe imparato leggendo le opere dell'Aquinato, specialmente il suo *Super Sententiis*<sup>37</sup>. Avrebbe avuto dunque ragione Mandonnet nell'assire che il Brabantino sarebbe stato privo di ogni originalità filosofica.

Ma questo non è tutto: Gauthier, tornando sul profilo tracciato da Mandonnet, contesta anche l'immagine di un Sigieri pericoloso sobillatore operante all'interno della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo<sup>38</sup>. Come sintetizza bene A. Petagine:

Gauthier sfalda anche un altro elemento della fisionomia del nostro maestro delle arti, quella del Sigieri “*leader*” e “*sobillatore*”: le ragioni dei disordini scoppiati all'Università di Parigi non dipenderebbero dalle posizioni filosofiche sostenute alla Facoltà delle Arti. Inoltre, se rimane possibile che Sigieri abbia partecipato alle aggressioni, egli non risulta esserne un ispiratore e non compì in tale contesto atti particolarmente significativi.<sup>39</sup>

Le conclusioni di Gauthier sono dunque queste: 1) le opere di Sigieri, tutt'altro che filosoficamente originali, non sono altro che dei *collages* prodotti a partire dai testi dei suoi contemporanei e le dottrine averroiste in esse presenti, lungi dall'essere il frutto di un confronto diretto con i testi di Averroè, non sono che la ripresa di alcune idee del filosofo di Cordoba rinvenute nella lettura dei tesi di Tommaso d'Aquino, 2) inoltre il Brabantino, vista la sua statura intellettuale, non sarebbe stato *leader* di alcun movimento e quest'ultima immagine sarebbe piuttosto frutto dell'invenzione degli storici della filosofia, che hanno creato il mito di un Sigieri figura di riferimento nella Parigi della seconda metà del 1200.

<sup>37</sup> Cfr. R.A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, in “Revue de Sc. Phil. et Théol.” 67 (1983), pp. 201-232; cfr. anche Id, *Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission de Normands*, in “Revue de Sc. Philos. et Théol.” 68 (1984), pp. 3-49.

<sup>38</sup> Cfr. Gauthier, *Notes*, cit., I, pp. 201-206.

<sup>39</sup> A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., pp. 11 e 12.

### Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Come abbiamo dunque visto in queste pagine, tra i principali studiosi della figura di Sigieri non c'è un accordo unanime su chi sia veramente stato questo filosofo e sulle sue reali intenzioni. Da una parte è infatti emersa con Renan la figura di un illuminista *ante litteram* deciso, forte del suo averroismo, a costruire un sapere tutto *filosofico* di contro ad ogni visione religiosa del mondo, dall'altra con Mandonnet si è invece profilato un tutt'altro che originale, ma estremamente abile con la parola, seguace di Averroè, *leader* convinto e spregiudicato di quell'*averroismo latino* che aveva preso forma nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi a partire dalla seconda metà del XIII secolo attorno alla sua persona. Non è tuttavia mancata l'interpretazione di quanti, come Van Steenberghe, hanno visto in Sigieri non tanto un convinto assertore dell'averroismo latino-averrosimo che, frutto dell'invenzione di Renan e Mandonnet, non sarebbe mai esistito-, quanto il fautore di un sistema filosofico originale, ossia di un *aristotelismo eterodosso* (ricco di influenze neoplatoniche e aperto *anche* ad alcuni influssi averroisti), che però nella seconda parte della sua vita e della sua riflessione, ossia dopo il 1270, il Brabantino avrebbe abbandonato sotto influsso tomista nella direzione dell'*ortodossia*. A seguire, è apparsa con Weber anche l'immagine di un Sigieri ricco di originalità filosofica e determinante con il suo pensiero per lo sviluppo intellettuale del suo principale avversario, ovvero Tommaso d'Aquino, che, spronato dal *magister*, avrebbe perfezionato la sua antropologia e la sua psicologia. Infine, si è imposto alla nostra attenzione il profilo che del Brabantino ha tracciato Gauthier: quello di un pensatore davvero mediocre, le cui opere sono frutto di un *collages* di idee e di frasi estrapolate dalle opere dei suoi contemporanei, che non ha mai letto le opere di Averroè e che ha appreso la maggior parte di quanto da lui saputo su quest'ultimo da Tommaso, e che, infine, non è mai stato *leader* di alcun movimento.

Quale tra questi, dunque, è il vero Sigieri?

Ciò che ora vorrei brevemente cercare di mostrare è che, indipendentemente dalla specifica ricostruzione della sua figura e del suo pensiero che si vorrà seguire, tutte le prospettive delineate sembrano essere concordi su un punto, su aspetto decisivo del suo pensiero, che è quello da cui partiremo per cercare di comprendere quale sia stato l'autentico intento filosofico del Brabantino.

Qual è dunque questo 'elemento di concordia'?

Il metodo che Sigieri decise di porre a fondamento della propria ricerca: tutti questi interpreti, infatti, sembrano essere d'accordo sul fatto che Sigieri sia stato prima di tutto un *philosophus*, un uomo che ha fatto della *philosophia* – in modo più o meno originale a seconda delle diverse interpretazioni – la propria *professione*.

Ma che cosa significa questo? Che cosa vuole dire che Sigieri in fondo altro non fu che un *philosophus* di professione?

### §3. La filosofia come professione e la teoria della "doppia verità"

Per capire in che senso Sigieri fu un filosofo di professione all'interno della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo,

occorre prima soffermarsi brevemente sul cambiamento decisivo che si verificò all'interno di quest'ultima in quegli anni.

La Facoltà delle Arti, all'interno delle università medievali, è da sempre stata deputata a fornire a tutti gli studenti quelle conoscenze di base, racchiuse nel *trivium* (grammatica, retorica e dialettica) e nel *quadrivium* (matematica, geometria, musica e astronomia), che avrebbero poi consentito agli stessi di potere accedere alle facoltà 'superiori' di Diritto, di Medicina e di Teologia.

Essa rappresentava pertanto per tutti gli studenti un passaggio tanto obbligato quanto transitorio propedeutico allo studio di queste ultime discipline. La Facoltà delle Arti aveva pertanto assunto un ruolo *ancillare*, in particolare modo nei confronti della Facoltà di Teologia, che veniva presentata come autentico *inveramento* della stessa. Con l'arrivo in Occidente del *corpus* aristotelico le cose però sembrano cambiare: la Facoltà delle Arti di Parigi, infatti, non senza proteste da parte dei teologi dell'Università, introduce gradualmente gli scritti aristotelici all'interno del proprio percorso formativo, rendendo questi ultimi i propri testi di riferimento: «l'intero corpo degli scritti di Aristotele veniva esplicitamente indicato come la base della formazione filosofica, indispensabile per accedere alle facoltà 'superiori' di Diritto, Medicina e Teologia»<sup>40</sup>.

Questa *novitas*, tuttavia, porterà ben presto, conformemente a quanto insegnato dallo Stagirita, a vedere l'universo come un sistema di cause, indagabili con efficacia attraverso la ragione. I maestri della Facoltà delle Arti inizieranno di conseguenza a rivendicare una propria autonomia, affrancandosi sempre di più dalla Facoltà di Teologia: il loro compito non sarebbe più stato semplicemente quello di fornire una conoscenza di base propedeutica allo studio delle discipline 'superiori', tra cui la teologia, essi, semmai, avrebbero avuto il compito di sviluppare, a partire da ciò che la *sola ragione* avrebbe consentito loro di determinare, un pensiero tutto *filosofico* sull'universo. La Facoltà delle Arti, ormai del tutto autonoma dalla Facoltà di Teologia, diveniva dunque emblema del trionfo di *philosophia*, ossia di quel processo *razionale* che andava alla ricerca delle cause delle cose attraverso i *soli* strumenti che l'*hamana ratio* ha a disposizione, di cui Aristotele sembrava essere il punto di riferimento indiscusso. E Sigieri, senza alcun dubbio, fu proprio uno di quei maestri che fecero della ricerca filosofica, nel senso sopra specificato, la propria *professione*. Egli, insomma, fu uno di quei *magistri* intenzionati a dedicarsi fino in fondo al metodo filosofico e a capire dove esso, senza alcuna interferenza da parte della teologia, avrebbe potuto condurre l'uomo. Ma a che cosa avrebbe portato questo atteggiamento?

Dinanzi a questa rivendicazione di autonomia di *philosophia* da *theologia*:

L'istituzione ecclesiastica, di fronte a questo massiccio afflusso di testi aristotelici, adottò un atteggiamento di prudenza, dato che in essi apparivano dottrine evidentemente contrastanti con la *veritas christiana*: all'assenza del concetto di creazione

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 18.

## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

sembravano corrispondere 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. Questi sono solo alcuni degli aspetti che rendevano difficile per l'istituzione ecclesiastica accettare, senza una mediazione, la circolazione dell'opera dello Stagirita.<sup>41</sup>

Questa prudenza era, tutto sommato, sia comprensibile che prevedibile: un'indagine intorno all'universo e alle sue cause guidata dalla *sola ragione* non avrebbe infatti potuto portare il *philosophus* ad ammettere altro che ciò che *rationaliter* sarebbe conseguito da quei principi primi e da quelle cause naturali che l'*humana ratio* gli avrebbe consentito di individuare. E così, a partire dall'insegnamento di Aristotele, per le ragioni filosofiche che più avanti illustreremo, il *philosophus – sola ratione* – avrebbe potuto finire con l'argomentare a favore di una serie di tesi in contrasto con la *veritas christiana*, quali per esempio l'eternità del mondo e della specie umana, l'unicità dell'intelletto possibile e la negazione dell'immortalità dell'anima.

Chi tuttavia all'interno di questo preciso contesto storico e filosofico reagisce a questa tendenza, mostrando che è invece possibile in qualche modo 'conciliare' Aristotele con il *Revelatum*, e dunque *philosophia* con *theologia*, è Alberto Magno e, dopo di lui, Tommaso d'Aquino. Per costoro infatti l'insegnamento di Aristotele – come appare evidente nel dibattito intorno alla natura dell'intelletto-, se rettamente inteso, può giungere a confermare piuttosto che a smentire, dandole inoltre un fondamento più solido, la *doctrina christiana*. La filosofia, nella piena autonomia della sua ricerca, senza subire alcuna influenza od orientamento da parte della teologia, può concludere *rationaliter* a favore di ciò che *anche* il *Revelatum* ammette come vero. Per il Coloniese non solo è dunque possibile una ricerca *filosofica* sull'universo e sulle sue cause, è anzi doverosa:

Alberto ha indicato ai contemporanei e ai posteri, proprio attraverso lo studio e l'esposizione dei testi di Aristotele, la legittimità e l'autonomia dell'utilizzo della ragione. Così facendo, con una fermezza che ad alcuni colleghi, come a Ruggero Bacono, era parsa addirittura pericolosa spregiudicatezza, il Maestro di Colonia riconosceva l'importanza e la necessità di un sapere *esclusivamente razionale* che fornisse riposte circa l'uomo, l'universo e Dio. In una parola, l'esigenza di ciò che oggi chiamiamo "filosofia". È soltanto con Alberto e dopo Alberto che l'elaborazione di un modello "scientifico" e razionale, dunque "filosofico" del mondo diventa un impegno irrinunciabile, un'esigenza ineludibile, che va distinta con nettezza dall'indagine del teologo, impiegato a comprendere la Rivelazione e i suoi misteri.<sup>42</sup>

Ed proprio questa passione tutta *filosofica* di Alberto a consentirci di dire che:

è stato colui che, con una chiarezza e una convinzione inusuali, ha indicato ai contemporanei e ai posteri, attraverso la lettura dello Stagirita, la possibilità, l'importanza

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 16 e 17.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 18 e 19.

e la legittimità della costruzione di un sapere esclusivamente razionale. [...] riconoscendo alla filosofia lo *status* di scienza vera e propria, Alberto ha espresso precise e personali opinioni filosofiche.<sup>43</sup>

Ciò posto, sarà proprio un'espressione contenuta nel *Commento* di Alberto Magno al *De generatione et corruptione* di Aristotele, in cui il Coloniese specifica il campo d'azione dell'indagine filosofica, a fungere da ispirazione a Sigieri di Brabante, che farà di essa il fondamento del proprio metodo di ricerca.

Alberto afferma infatti: «Quando parlo delle cose della natura non mi occupo dei miracoli di Dio»<sup>44</sup>.

Sigieri non esiterà a riprendere questa frase all'interno del *De anima intellectiva*:

Infatti noi ora siamo alla ricerca della dottrina dei filosofi e in modo particolare di quella di Aristotele, a prescindere dal fatto che il Filosofo possa avere sostenuto qualcosa che non corrisponde alla verità e alla sapienza trasmesse mediante Rivelazione riguardo all'anima, ma che non possono essere dimostrate attraverso – so la ragione naturale. Infatti, quando trattiamo delle cose della natura secondo i principi della natura, noi non ci occupiamo dei miracoli di Dio.<sup>45</sup>

Queste parole, ripetute nei secoli a venire anche da Giovanni di Jandun, Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridano, nelle mani di Sigieri divengono il vero e proprio manifesto di quella ricerca tutta *philosophica* che esige di indagare l'universo liberamente, *sola ratione*, al di là di ogni influenza di matrice teologica<sup>46</sup>.

È tuttavia bene precisare, come, tra gli altri, anche lo stesso Wéber e Gilson hanno fatto, che in Alberto: «il sapere filosofico, seppur distinto e complementare rispetto a quello teologico, è comunque inferiore rispetto alla sapienza e alla verità rivelate: la filosofia di Alberto è inserita in un quadro complessivo in cui risulta subordinata alla teologia»<sup>47</sup>.

Nel Coloniese dunque, come in Tommaso, una ricerca filosofica sull'universo e sulle sue cause è possibile e doverosa in virtù del fatto che la verità sia una sola, e che dunque la *ratio*, la *recta ratio*, nell'indagare autonomamente la natura delle cose, se non cade in errore, *deve* concludere ciò cui anche la *fides* conduce.

Il Brabantino, invece, rubando l'espressione ad Alberto, ribalterà nettamente

<sup>43</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 14. Più avanti (p. 16) A. Petagine, sulla scorta della monografia dedicata ad Alberto da G. Wieland, arriva addirittura ad affermare: «Non pare eccessivo sostenere che, quanto alla consapevolezza dell'autonomia e della legittimità del sapere razionale, Alberto Magno sia il padre della filosofia moderna occidentale».

<sup>44</sup> Alberto Magno, *In De gen. et corrupt.*, l. I, tr. 1, c. 22, t. IV, ed. Borgnet, p. 363.

<sup>45</sup> Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 257.

<sup>46</sup> A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 19.

<sup>47</sup> A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 15.



la conclusione di quest'ultimo, servendosi anzi proprio delle sue parole per 'correggerne' l'impostazione.

Il metodo che sembra assumere Sigieri, proprio a partire da quel passo del *Commento* di Alberto ad Aristotele che abbiamo ricordato, appare dunque chiaro: tra *philosophia* e *theologia* non solo non può darsi subordinazione alcuna, ma il *philosophus*, nell'assoluta libertà e nella totale autonomia della sua ricerca, se la sua *ragione* lo esigerà, non solo *potrà*, anzi *dovrà* concludere l'opposto della *veritas christiana*. E per Sigieri proprio questo è in definitiva ciò che inevitabilmente accade al *filosofo*, con buona pace degli sforzi compiuti da Alberto Magno nella direzione contraria: nell'indagare *sola ratione*, ossia solamente a partire dai principi primi e dalle leggi di natura individuate da Aristotele nelle sue opere, la natura dell'universo, questi per il Brabantino non può che concludere una serie di tesi contrarie al *Revelatum*. Per quest'ultimo infatti l'*humana ratio* non trova alcun appiglio convincente che gli consenta di argomentare né per la *creatio ex nihilo* né per la molteplicità degli intelletti, e neppure a favore dell'immortalità dell'anima; semmai, a partire dalla *trasmutatio*, dall'eternità del movimento e dall'eternità della specie umana, oppure dall'assoluta immaterialità, e quindi dalla non divisibilità dell'intelletto, cui consegue di necessità l'impossibilità dell'esistenza di un'anima razionale individuale immortale, il *philosophus* concluderà rispettivamente a favore dell'eternità del mondo, dell'unicità dell'intelletto possibile e dell'impossibilità dell'immortalità dell'anima. E queste ultime saranno tutte conclusioni che egli trarrà *rationaliter* a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura universalmente accessibili all'*humana ratio* e così accuratamente studiate da Aristotele.

È contro questo delirio della ragione che si scaglia Bonaventura da Bagnoregio, preoccupato delle conseguenze cui un siffatto atteggiamento avrebbe inevitabilmente condotto: di fatto, il dilagare dell'eresia e dell'errore. Per il francescano, infatti, queste dottrine contrarie alla *veritas christiana* sono il frutto di un cattivo uso della *philosophia*, che, anziché venire intesa come una semplice tappa nella ricerca della verità, destinata ad essere *inverata* dalla teologia, si impone quale *fine*. Chi si mostra dimentico di questo, ovvero dell'autentica natura di *philosophia*, del suo essere solamente *via* ad altre scienze, e pertanto si attesta in essa, non può per Bonaventura che cadere nelle tenebre dell'errore, così come fatto da Sigieri: «Si cade inesorabilmente nell'errore se non "si tiene l'intelletto sottomesso all'obbedienza di Cristo", se si è rosi da quell'orgoglio smisurato che consiste nel contare troppo sulle capacità naturali dell'intelligenza, nel crederci capaci e autorizzati a giudicare da sé realtà che ci superano (7Donis VII, 5;v494)»<sup>48</sup>.

Il metodo che avrebbe dunque adottato il Brabantino sarebbe stato immediatamente contestato non solo da Tommaso d'Aquino, ma anche da Bonaventura da Bagnoregio; entrambi avrebbero posto l'accento, sebbene in modi diversi, sulle

<sup>48</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 40.

inaccettabili conseguenze di questa ricerca tutta *philosophica* di Sigieri. Tommaso, da una parte, lo avrebbe fatto sottolineando come la *ragione* stessa ripugnasse quelle conclusioni, indubitabilmente frutto di un fraintendimento dell'insegnamento aristotelico e di un cattivo uso della ragione, Bonaventura, dall'altra, lo avrebbe invece fatto insistendo sulle inaccettabili conseguenze morali cui le posizioni del Brabantino avrebbero condotto attraverso la negazione di tutto quanto di indubitabilmente certo e vero – perché ri-velato da Dio stesso – avrebbe insegnato la *fede*.

Una volta affrancata la Facoltà delle Arti dalla Facoltà di Teologia, all'interno dell'Università di Parigi della seconda metà del XIII secolo sembrano dunque prendere forma due schieramenti avversari: da una parte Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia rivendicano l'autonomia della filosofia e mostrano come essa, coerentemente con il proprio metodo ed i propri principi, non possa che concludere che a favore di alcune tesi contrarie alla *veritas christiana*, dall'altra Alberto Magno e Tommaso d'Aquino mettono invece in luce come l'autonoma ricerca di *philosophia*, se condotta correttamente, non possa che, come teologia naturale, portare a quanto insegnato anche dal *Revelatum*. La via che intende dunque seguire Sigieri è questa: separare *philosophia* da *theologia*, rivendicare la completa autonomia della prima dalla seconda e, in nome della libertà della ricerca filosofica appena rivendicata, dare forma ad una visione dell'universo tutta *philosophica*, ossia unicamente fondata su ciò che la ragione umana sarebbe potuta arrivare a concludere a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura che fosse riuscita ad individuare.

In questo senso Sigieri fu un filosofo di professione: egli era veramente interessato a vedere dove il metodo filosofico lo avrebbe potuto condurre, dove sarebbe finito seguendo gli insegnamenti di Aristotele e la sola ragione. E per lui, come vedremo, non ci potrà essere che una sola risposta: a delle conclusioni *filosofiche* del tutto contrarie alla *veritas christiana*.

C'è però ancora una cosa da chiarire per riuscire veramente a comprendere l'autentica *novitas* della ricerca sigieriana: Sigieri, nell'affermare *filosoficamente* che, per esempio, il mondo è eterno, avrebbe voluto, da vero illuminista come suggerì Renan, contrapporsi alle *verità di fede*, dichiarandole inaccettabili ed erronee, oppure no?

A ben vedere, nell'opera del Brabantino non c'è alcun elemento che possa suggerire che questa sia stata la direzione da lui intrapresa; al contrario, in vari passi Sigieri non esita a riconoscere l'indubitabile *verità* di ciò che il *teologo* insegna.

Per constatarlo basta, per esempio, dare uno sguardo alle *Quaestiones in Physicam*, un'opera probabilmente del 1269-1270, in cui il *magister* commenta la *Fisica* di Aristotele sotto forma di questioni:

Sigieri non manca di ricordare che qui ragiona da fisico (*loquor in naturalibus*, InPhys II, 16; 175 r. 52) e precisa la duplice maniera di concepire la comparsa di qualcosa di nuovo: se si ammette il modo di parlare dei filosofi (*secundum philosophos*), tutto ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire, senza cui la causa realizzerebbe qualcosa d'impossibile; i filosofi sostengono dunque che tutto ciò che accade proviene da qualcosa di preliminare che *può* essere. Ma la fede dice tutt'altra cosa, e

## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Sigieri lo ammette: “Io *credo* tuttavia, egli dice, che non è necessario che tutto ciò che è fatto possieda un principio da cui è derivato” (In*Phys* II, 20; 181-182 rr. 58-59).<sup>49</sup>

I *philosophi*, che concludono ciò che concludono *sola ratione*, ovvero a partire da quei principi naturali che hanno individuato, sembrano a Sigieri avere dunque ragione *solo* all'interno della loro prospettiva, che, conformemente a quanto la *sola ragione* consente loro di fare, può prendere in esame la sola *trasmutatio*, la quale presuppone di necessità un soggetto. Per essi, dunque, l'esperienza attesta che ogni generazione comporta la preesistenza di una materia all'interno della quale possa avvenire il cambiamento: noi, nella natura, *sola ratione* non possiamo infatti che constatare che tutto ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire, non facciamo *mai* esperienza della comparsa di un qualche cosa *ex nihilo*.

Tuttavia, «il loro argomento invece crolla nel caso in cui non si tratta di un cambiamento, ma di una comparsa *ex nihilo* (In*Phys* II, 20; 180-182)»<sup>50</sup>.

Ed è proprio il *teologo* la persona che risulta invece essere in grado di parlare di questa comparsa *ex nihilo* che sfugge al *filosofo*: egli infatti, conformemente a quanto Dio stesso ha rivelato, può affermare, *almeno* con la stessa certezza con cui il *filosofo* afferma il contrario, che il mondo sia frutto della liberà volontà divina che lo ha creato *ex nihilo*. Egli lo può dire perché, grazie al *Revelatum*, è in grado di spingersi oltre il mondo esperienziale, in cui l'unica cosa considerabile è la *trasmutatio*, cui invece il filosofo è di necessità relegato.

In questa pagina Sigieri ci mette dunque dinanzi a due prospettive antitetiche: da una parte quella del *philosophus*, che afferma essere indubitabilmente vero che *tutto* ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire e che dunque proviene da qualcosa di preliminare che *può* essere, dall'altra quella del *theologus*, che invece afferma essere vero che non è necessario che tutto ciò che è fatto possieda un principio da cui è derivato. Ma quella del *philosophus* – cosa che emerge chiaramente nelle pagine di Sigieri – non sembra in alcun modo dover scalzare via quella del *theologus*.

Com'è dunque possibile tenere insieme due prospettive antitetiche, quella del *filosofo* e quella del *teologo*, rivendicando parimenti a ciascuna delle due il diritto ad essere nel vero?

Gli avversari di Sigieri, *in primis* Tommaso ed il vescovo di Parigi, non esiteranno ad accusare il Brabantino di farsi promotore della teoria dell'esistenza di una “doppia verità”<sup>51</sup>.

Quasi a dire che il *magister* fosse veramente convinto che la stessa persona può ritenere *simul* che sotto il rispetto della *ragione* sia vero che il mondo è *eterno*, mentre alla luce della *fede* risulta vero che esso sia stato *creato*.

Una “doppia verità”, dunque, sarebbe stato l'esito del metodo di Sigieri: il *philosophus* con la forza della sola ragione conclude che non può che esistere un uni-

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

co intelletto possibile e separato per l'intera specie umana, mentre il *theologus*, a cui bisogna parimenti prestare fede, asserisce la necessità della molteplicità degli intelletti. E le due prospettive, nei loro rispettivi piani, sarebbero parimenti vere: la ragione, nell'ambito della sua ricerca, avrebbe ragione nel dire che l'intelletto è unico e separato, mentre la fede, nell'ambito che le pertiene, avrebbe *simul* ragione nell'affermare che ogni uomo possiede un proprio intelletto possibile ed agente, e dunque un'anima razionale individuale ed immortale.

Ma ancora più grave è quanto afferma subito dopo: "Con la ragione concludo in maniera necessaria che l'intelletto è numericamente uno solo, tuttavia per fede tengo fermamente il contrario". Dunque, egli pensa che la fede abbia quale oggetto delle cose, i cui contrari possono essere l'oggetto di una dimostrazione necessaria; ora, poiché in modo necessario non si può dimostrare se non un vero necessario, il cui opposto è un falso impossibile, secondo la sua affermazione ne deriva che la fede abbia come oggetto il falso impossibile, che nemmeno Dio potrebbe fare; cosa che le orecchie dei fedeli non possono tollerare.<sup>52</sup>

Così nel *De unitate intellectus* Tommaso attacca Sigieri, accusandolo non solo di sostenere la teoria della "doppia verità", ma, conseguentemente, di essere il sostenitore di una palese contraddizione: se la ragione 'produce' come effetto della propria dimostrazione *un vero necessario*, allora, sotto il medesimo rispetto e intorno alla medesima cosa, la fede, se conduce ad un qualcosa di diverso, non può che avere come proprio oggetto *un falso impossibile*. Appare pertanto *logicamente* davvero *impossibile* pretendere di potere sostenere *veridicamente* al medesimo tempo con la ragione che l'intelletto è unico e separato e con la fede esattamente l'opposto.

Ma Sigieri ha veramente sostenuto questo? Ha veramente sostenuto la tesi della "doppia verità"?

Se, leggendo le opere del Brabantino, appare cosa certa che egli non abbia in alcun modo voluto sostenere la verità della filosofia contro quella della teologia, sembra in definitiva altrettanto indubitabile che egli non abbia nemmeno mai minimamente pensato che *philosophia* e *theologia*, concludendo cose opposte intorno alla medesima cosa, potessero essere ambedue *simul* vere.

Tornando al problema di prima, ossia a quello dell'eternità o meno del mondo, egli non vuole assolutamente affermare che è *simul* vero ciò che conclude il *philosophus* e ciò che conclude il *theologus*; egli è semmai intenzionato a sostenere che il filosofo ha *ragione* nel dire che l'unica cosa che a tal proposito *ragionevolmente* si possa dire è che il mondo sia eterno, perché questo è tutto quello cui l'*experientia* e l'*humana ratio* sono in grado di condurci.

Questa è tuttavia è una conclusione solo *probabile*, e pertanto in alcun modo necessaria; e questo perché non possiamo escludere che la Causa prima in questo

<sup>52</sup> Tommaso d'Aquino, *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, p. 296.

specifico caso abbia voluto – e dunque potuto – creare il mondo *ex nihilo*. Quando il filosofo esclude che Dio possa avere creato *ex nihilo* un qualche cosa, lo fa sulla base del fatto che in natura egli non ha *mai* in alcun modo esperienza della *creatio ex nihilo*, che appare quindi essere del tutto contraria ai principi primi e alle leggi di natura che la ragione ha individuato, però egli deve ammettere che non ha alcun accesso diretto alla volontà *in sé* della Causa prima, che, se avesse voluto – e dunque potuto-, nella sua onnipotenza avrebbe potuto benissimo creare dal nulla il mondo. Per questa ragione non si può dunque essere assolutamente certi che il mondo sia necessariamente eterno.

Il filosofo può quindi sostenere con ragione ciò che sostiene fintantoché il teologo, che si fa interprete dell'auto-rivelazione stessa di Dio, non da conferma del fatto che la Causa prima ha voluto creare l'universo *ex nihilo*, cosa che il primo non poteva in alcun modo prima né pensare né sostenere, esulando tutto ciò dall'esperienza.

La verità del teologo, che è espressione della volontà della Causa prima stessa, appare dunque *più certa* di quella del *philosophus*, e dunque da preferirsi.

A questo punto si insinua un sospetto e si impone una domanda. Se Sigieri non afferma la verità di *philosophia* contro quella procedente da *theologia*, e se parimenti non professa nemmeno la coesistenza *simul* della verità filosofica e di quella teologica, che cosa intende allora sostenere? *Logicamente* non rimarrebbe da dire che egli affermi la verità di *theologia* contro quella di *philosophia*; *tertium non datur*.

E se fosse proprio così? E se Sigieri, in qualche modo, avesse voluto indagare fino in fondo la prospettiva *philosophica* per vedere fino a che punto ci si fosse potuti spingere, attraverso l'uso della sola ragione, nelle sue conclusioni radicali ed eterodosse, riconoscendo però al contempo come vera la posizione del *theologus*, per poi decidersi per una delle due, ovvero la seconda? Ma a che scopo avrebbe dovuto fare ciò dopo così tanta insistenza sulla *dignità* della propria *professione di filosofo*?

Per ora, riassumendo quanto detto sopra, possiamo concludere che per il Brabantino una cosa è chiara: se *philosophia* vuole assolvere coerentemente al proprio compito, deve intraprendere una ricerca sull'universo a partire da quei soli principi e da quelle sole leggi di natura che la ragione gli avrà consentito di individuare, concludendo da essi solo ciò che necessariamente e logicamente ne consegue, indipendentemente dal loro eventuale accordo con la *veritas christiana*. Se non farà questo, essa abdicherà al suo nobile compito. E Sigieri, come *magister* della Facoltà delle Arti, non fece che questo: svolgere il suo lavoro fino in fondo, da *philosophus* di professione, indagare ciò che *sola ratione* si sarebbe potuto coerentemente concludere intorno al mondo, alla specie umana, all'intelletto umano, all'anima individuale, a Dio e alle sostanze separate. E questo, lo ripetiamo ancora una volta, non significa altro che fare della *philosophia* la propria professione.

Ma anche una seconda cosa è apparsa chiara: ciò detto, non abbiamo in alcun modo concluso che la posizione personale di Sigieri sia che risulti *vero* solo ciò

che il *philosophus* dice; egli – ed è questo il nocciolo di quello che fino ad ora abbiamo tentato di ricostruire – si è per ora solamente limitato a definire in che cosa consista il metodo filosofico, di cui anche lui si servirà, e a che cosa esso possa coerentemente condurre. Egli ha mostrato, insomma, che cosa significhi essere un filosofo di professione. Se poi ciò che il *philosophus* scopre sia la verità è cosa che tenteremo di capire ora.

§4. *La periculosissima novitas dell'aristotelismo di Sigieri: la netta separazione di philosophia da theologia e l'impossibilità di un intellectus fidei*

Attraverso le pagine delle opere di Sigieri è possibile ricostruire lo sforzo che il *philosophus* con la sua ragione è chiamato a fare in ordine alla comprensione della verità delle cose, e pertanto dell'universo. Seguendo il suo metodo *tutto filosofico*, vale a dire cercando le ragioni e le cause delle cose a partire da quei soli principi primi e da quelle sole leggi della natura che la ragione gli ha consentito di individuare, egli per il Brabantino non può che *inevitabilmente* concludere a favore di una serie di tesi *contrarie* alla *veritas christiana*.

Ma quali di preciso?

Quanto a Dio, ad avviso di Sigieri, *philosophia* asserisce che in lui non ci può essere alcuna conoscenza o amore dei singoli e che ogni suo intervento diretto vada escluso; quanto alle sostanze separate, invece, afferma che esse devono essere eterne in quanto frutto della *creatio ab aeterno*. Proseguendo, circa il mondo l'unica conclusione convincente che il *filosofo* può trarre è la sua eternità, intorno invece l'intelletto possibile la sua unicità, con la conseguente negazione dell'immortalità dell'anima (individuale).

Sul perché questo sia *tutto ciò e solamente ciò* che il *filosofo* possa ad avviso del Brabantino *rationaliter* concludere è cosa che in questo contributo non può essere per ragioni di spazio esaustivamente e dettagliatamente mostrato. In questa sede ci possiamo limitare a riassumere le conclusioni cui Sigieri perviene elencandole. E le conclusioni non sono che quelle appena esposte.

Il *theologus* a ciò replica asserendo invece che Dio non solo conosce e ama ogni singolo uomo, ma che interviene anche direttamente nella storia operando miracoli e prodigi, rimanendo così protagonista attivo all'interno della creazione, *creatio* che è avvenuta *ex nihilo*. Infatti, *ex nihilo* egli ha creato non solo le sostanze separate, ma anche il mondo e tutto quanto in esso sussiste, donando a ciascun uomo un proprio intelletto (sia possibile che agente), e pertanto, così facendo, assicurandogli attraverso l'anima intellettiva individuale la possibilità di sopravvivere alla morte biologica del corpo.

In queste pagine, seguendo il Brabantino, è dunque emerso quanto già più volte abbiamo richiamato: *philosophia*, fedele al suo metodo, ha mostrato di *do-ver* concludere una serie di cose contrarie al *Revelatum* e non si è mostrata in alcun modo né capace di 'provare' attraverso la ragione quanto insegnato da quest'ultimo né di riuscire a confutare con efficacia gli argomenti ad esso contra-



## Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

ri. Sigieri, però, come sembra emergere chiaramente nelle sue opere, non sembra in alcun modo deciso né a far valere le ragioni filosofiche *contro* quelle teologiche con lo scopo di squalificare queste ultime né tanto meno a sostenere la tesi della doppia verità. Egli si limita piuttosto a constatare che il *philosophus*, seguendo il *suo* metodo, ossia avviando un'indagine sui temi detti *sola ratione*, *non possa* non pervenire a determinate conclusioni che si rivelano essere *contrarie* a quelle che il *theologus* insegna a partire da quanto la sua *fede* nella *Rivelazione* gli consente di fare, senza però per questo concludere che sia quest'ultima ad essere in difetto.

Se è del tutto assurdo sostenere la tesi della doppia verità, e in nessun luogo dell'*opus* del *magister* si può trovare un punto in cui egli abbia sostenuto il contrario, allora, portando *philosophia* e *theologia* a due verità del tutto antitetiche ed inconciliabili, non rimane che egli, constatato quanto appena detto, si sia deciso *o* per l'una *o* per l'altra, *o* per *philosophia* *o* per *theologia*.

Quale tra queste due posizioni è dunque per il Brabantino quella vera, quella del *philosophus* o piuttosto quella del *theologus*?

Laddove è stato chiamato a pronunciarsi, vale a dire a prendere una decisione esplicita sul punto, sembra che lo abbia fatto preferendo la verità insegnata dalla Rivelazione, e dunque quella di cui si fa portavoce il teologo. Ed quello che è accade, per esempio, nel *De aeternitate mundi* intorno alla questione della natura del mondo:

Si conclude così il trattato del Maestro Sigieri di Brabante su un'argomentazione riguardante la generazione degli uomini che, secondo alcuni, dimostra che il mondo sia cominciato. Ma né questa tesi né quella contraria si possono dimostrare, e si deve concludere per fede che il mondo cominciò.<sup>53</sup>

Che poi, nella sostanza, è anche quello che si verifica nel *De anima intellectiva* a proposito della natura dell'intelletto:

E perciò, per la difficoltà che emerge dalle cose dette e da altre ancora, dico che da lungo tempo è sorto in me il dubbio su che cosa bisogna ritenere, circa questo problema, seguendo la via della ragione naturale, e anche su che cosa abbia creduto il Filosofo riguardo a tale questione; rimanendo questo dubbio, bisogna aderire alla fede, la quale supera ogni ragionamento umano.<sup>54</sup>

Ed è, infine, come giustamente Putallaz e Imbach rilevano, quanto si può leggere anche nelle *Quaestiones super librum de causis*, dove l'autore «[...] dichiara che "l'autorità della fede cristiana è superiore alla ragione umana e all'autorità dei filosofi" (In *Causis* 6, 66 rr. 89-90)»<sup>55</sup>.

Tra le due, in definitiva, tra *philosophia* e *theologia*, Sigieri – stando a quanto lui stesso scrive – sembra dunque propendere per la seconda<sup>56</sup>. Il filosofo, se ha

<sup>53</sup> Sigieri di Brabante, *L'eternità del mondo*, cit., p. 75.

<sup>54</sup> Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 303.

<sup>55</sup> F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 136 e 137.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 101-105.

usato bene la sua ragione, non può nutrire alcun dubbio sulla verità di quanto conclude, però *non può escludere* che qualcuno, ponendosi in una prospettiva diversa, possa con *più verità* concludere qualcos'altro. Egli, infatti, indaga le cose a partire dall'esperienza, le studia a partire dall'effetto, ma ci può anche essere chi, come il teologo, parla a partire dall'auto-rivelazione stessa di Dio, e dunque argomenta ciò che argomenta a partire dalla causa prima del tutto, pertanto con un grado di verità maggiore. Il Brabantino conclude dunque a favore della *theologia* non per un cieco fideismo, ma per ragioni *epistemologiche* precise: «[...] la Rivelazione costituisce uno sguardo più profondo, un dominio più ampio, una fonte superiore di contatto con la realtà rispetto a quello naturale e fallibile – per la precarietà degli sforzi umani che la costituiscono – che chiamiamo “filosofia”»<sup>57</sup>.

Più la conoscenza dei principi è infatti alta e certa, più la scienza che la detiene acquisisce maggior grado veritativo: la *filosofia* pertanto, che ha a che fare solo con quei principi che riesce ad individuare per il tramite della ragione naturale, è *costitutivamente* dotata di un grado di sapienza minore rispetto alla *teologia*, che è fondata su principi divini rivelati<sup>58</sup>.

Non c'è più alcun dubbio, come abbiamo detto, che questa sia la posizione di Sigieri, e che quindi in caso di conflitto tra le due discipline la scelta cada sulle soluzioni proposte dal teologo.

Ma perché il Brabantino ha voluto insistere così tanto sull'*inevitabilità* da parte della filosofia di pervenire *sola ratione* a ciò che è contrario a quanto insegna invece la *veritas christiana*?

Perché ciò che gli interessa mettere in luce è che quanto appartiene all'ambito della fede non in alcun modo essere oggetto di dimostrazione razionale da parte del filosofo. Appare dunque impossibile un *intellectus fidei*. E nel dire questo Sigieri ha di mira tutti quei *theologi*, tutti quegli scolastici, che invece pretendono di potere provare razionalmente una volta per tutte quella che al Brabantino appare essere una *pura verità di fede*; egli ha di mira coloro che ricorrono alla filosofia con la pretesa di potere condurre la mente a ciò che in realtà supera la ragione. Il procedere di Tommaso d'Aquino è pertanto un procedere *pessime*: il suo cercare a tutti i costi di *concordare* la filosofia con la teologia finisce con il tradire la natura stessa della ricerca filosofica<sup>59</sup>.

Quello che ne risulta è uno snaturamento di *philosophia*, giacché, e lo abbiamo visto prendendo in analisi la natura di Dio, delle sostanze separate, del mondo e dell'intelletto, quest'ultima con il *suo metodo* non può in alcun modo a condurre a ciò che il *Revelatum* insegna. Asserire il contrario, ad avviso del Brabantino, vuol dire non essere intellettualmente onesti, piegare la filosofia e le opere di Aristotele di cui ci si serve ai propri scopi.

<sup>57</sup> Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 226.

<sup>58</sup> Cfr. F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 106 e 107.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

### Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Questa è dunque la straordinaria *novitas* contenuta nel pensiero di Sigieri: l'aver mostrato che *philosophia* non può in alcun modo condurre – men che meno quindi dimostrare – a ciò che insegna *theologia*, le cui conclusioni sono così *soltamente* tenibili *per fede*. E l'aver messo *simul* in chiaro che, tra le conclusioni della filosofia e quelle della teologia, queste ultime sono di gran lunga quelle da preferire, e questo in quanto – per le probanti ragioni *epistemologiche* che abbiamo ripercorso – dotate di maggiore certezza e verità.

Tra questi due saperi deve quindi vigere un rapporto non tanto di *subordinazione* a vantaggio della teologia, quanto, come acutamente rilevano Putallaz e Imbach, una vera e propria *gerarchizzazione*:

[...] egli stabilisce una gerarchizzazione, non una subordinazione: ciò significa, in termini più chiari, che se ci fosse una subordinazione, la teologia avrebbe un diritto di ingerenza in un processo filosofico che conduce a una conclusione falsa; la fede avrebbe il ruolo di norma negativa per il controllo di un procedimento filosofico. Se vi è soltanto gerarchizzazione, occorre, per ragioni di coerenza, aderire alla verità di fede se questa è in conflitto con la metafisica; in tal caso si dirà che la conclusione filosofica è erronea *simpliciter*, ma che non potrà implicare alcun correttivo: il processo filosofico non condurrà se non alla conclusione alla quale arriva.<sup>60</sup>

Questo, in definitiva, è quanto a mio avviso Sigieri di Brabante ha pensato e quanto ha insegnato presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, dando esemplarmente prova di che cosa significasse essere davvero un *magister* in quegli anni e di che cosa significasse davvero in fondo avere scelto di fare di *philosophia* la propria professione.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 104.