

IL FILOSOFO, IL POETA E L'ARCIVESCOVO.

QUALCHE PRECISAZIONE SULLA FINE DI SIGIERI DI BRABANTE

PASQUALE PORRO*

A Stefano Caroti,
maestro innanzi tutto di sobrietà,
con profonda ammirazione e grande amicizia

1. Una breve premessa

A partire almeno dagli studi di Mandonnet e Van Steenberghen,¹ è accettata praticamente *senza eccezioni* dagli storici del pensiero medievale la ricostruzione secondo cui Sigieri sarebbe morto in Italia, presso la Curia pontificia, prima del novembre 1284. *Molti* ritengono del tutto verosimile che egli sia stato ucciso dal suo o da un suo segretario in una crisi di follia. *Alcuni* – nonostante le cautele già espresse a questo proposito da figure di indiscutibile autorevolezza come Gauthier e Bataillon – continuano a dare per scontato che

* Questo contributo è stato elaborato nell'ambito del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR_001). Ringrazio Marienza Benedetto e Maria Evelina Malgieri per i loro commenti e le loro correzioni, e Fabrizio Amerini per la sua grande pazienza.

1 MANDONNET 1911, in part. I, 262-286; VAN STEENBERGHEN, 1977, in part. 11-27 e 159-165 (un riassunto sintetico della ricostruzione a cui facciamo riferimento è a p. 159).

Sigieri si sia recato presso la Curia per sfuggire al processo inquisitoriale avviato nei suoi confronti in Francia, o comunque in quanto perseguitato, per ragioni dottrinali, a Parigi. Ma su cosa si fonda in realtà questo insieme di convinzioni? Come si è formato? Quanto si ritrova effettivamente nelle fonti, e quanto viene invece presupposto, a partire da un'immagine precostituita della figura di Sigieri? Ciò che mi propongo in questo contributo – che trae origine da alcune considerazioni che avevo sviluppato intorno alla presenza di Sigieri nel *Paradiso* dantesco² – è appunto di riconsiderare il sistema delle fonti su cui si basa il racconto della fine del maestro brabantino, e di sollevare qualche dubbio su alcuni degli elementi che lo compongono, o quanto meno mostrare che essi potrebbero anche essere interpretati diversamente.

2. L'assassinio di Sigieri

Per riassumere i dati essenziali, la ricostruzione comunemente accettata è questa. Il 23 novembre 1276 l'inquisitore di Francia, il domenicano Simone du Val, convoca tre maestri parigini, tutti canonici a Liegi – e cioè Bernieri di Nivelles, Gosvino de la Chapelle e Sigieri di Brabante – a presentarsi presso di lui a Saint-Quentin (nell'Aisne, in Piccardia, a metà strada tra Liegi e Parigi) il 18 gennaio dell'anno successivo in quanto «de crimine heresis probabiliter et vehementer suspect[i]». ³ Sigieri e forse Gosvino⁴ non si sarebbero presentati

2 PORRO 2020.

3 L'atto di citazione fu pubblicato per la prima volta in MARTÈNE, DURAND 1717 [t. V] (sulla base del ms. Paris, Mazarine 2015), poi, in forma di estratto, in QUÉTIF, ÉCHARD 1719, 395a (s.v. Simon de Valle) e infine, in forma completa e corretta (sulla base del ms. Vat. Lat. 3978), in DONDAINE 1947, 85-194, in part. 186-192. A Dondaine si deve la precisazione della data esatta dell'atto, che Mandonnet e Van Steenberghe, tra gli altri, collocavano nel novembre 1277, e dunque dopo la grande condanna parigina del 7 marzo 1277, e non *prima* di essa.

4 È quanto si ipotizza per esempio in DONDAINE 1947, 189-191; NARDI 1948, 122; VAN STEENBERGHE 1977, 161-162 e 164-165.

davanti all'inquisitore, avendo anzi probabilmente già lasciato la Francia al momento della convocazione: l'atto di citazione sembra in effetti riferirsi a persone che, essendo sospettate di aver commesso un crimine (di eresia) in Francia, non sono tuttavia in quel momento presenti nel territorio francese (la rubrica sotto cui il documento di citazione è conservato come *forma* o modello è infatti: *Forma citandi eos qui regnum exierunt et in regno commiserunt*). Il caso di Bernieri appare diverso perché lo si ritrova a Parigi qualche anno dopo, e non più come maestro alle Arti, ma come maestro di Teologia: di conseguenza, la citazione inquisitoriale non sembra aver avuto alcuna conseguenza sulla sua carriera. Sigieri invece si sarebbe recato in Italia per sottrarsi alla procedura, appellandosi alla superiore giurisdizione papale. Qui, qualche anno più tardi, e precisamente a Orvieto, dove Martino IV (Simone di Brion) aveva trasferito la Curia nel marzo 1281 (un mese dopo l'elezione), sarebbe stato pugnalato o comunque trafitto (*perfossus*) dal suo segretario (*clericus suus*) in una crisi di follia. L'assassinio sarebbe avvenuto prima del 10 novembre 1284, data in cui il teologo francescano Giovanni Peckham, noto per i suoi conflitti con Tommaso d'Aquino e i suoi seguaci inglesi, divenuto nel frattempo arcivescovo di Canterbury, indirizza una lettera all'Università di Oxford menzionando due «secolari» che sarebbero morti miseramente in Italia, pur non essendo originari di quelle parti («[...] miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi»)⁵.

Tornerò tra breve su questa lettera e sugli altri testi da cui sono stati ricavati tutti gli elementi appena citati. Occorre però intanto sottolineare come questo quadro si sia progressivamente arricchito di particolari che non sono

5 Il passaggio sarà citato in forma più estesa ed esaminato più oltre.

affatto presenti nelle fonti disponibili, e che hanno contribuito a creare un alone quasi romanzesco intorno alla fine di Sigieri. Per esempio, molti danno per scontato che il maestro sia stato trattenuto dal papa in stato di detenzione o semi-detenzione;⁶ Gaston Paris aveva ipotizzato che l'assassinio di Sigieri fosse stato commissionato dallo stesso Martino IV, che altri non era se non Simone di Brion, cioè colui che – in qualità di legato pontificio – aveva in qualche modo ‘pilotato’ a Parigi le campagne del vescovo Tempier, negli anni Settanta, contro alcuni *artistae* e alcuni teologi;⁷ Van Steenberghen riteneva plausibile che il segretario impazzito che avrebbe pugnalato Sigieri fosse proprio Gosvino de la Chapelle, e che l'evento non fosse del tutto indipendente dalle persecuzioni dottrinali di cui i due erano stati vittime;⁸ Benoît Patar riprende da Van Steenberghen, dando maggior risalto a quella che era una semplice congettura, un ulteriore dettaglio: Gosvino stesso fu immediatamente «abattu sur place».⁹ La morte di Sigieri si è così trasformata in una scena degna di *Pulp fiction*. Tutte queste aggiunte non solo non hanno

6 Per Van Steenberghen, Sigieri non fu veramente imprigionato, ma condannato a una forma di «résidence surveillée», «une détention sous forme mitigée», in cui poteva disporre comunque di un *clericus*, «sorte de secrétaire mis à son service» (VAN STEENBERGHEN 1977, 164).

7 «Caractère passionné, violent et impérieux», Martino IV avrebbe colto l'occasione della presenza di Sigieri alla Curia per sbarazzarsi di un avversario pericoloso «en le frappant [...] du glaive de la justice». Cfr. PARIS 1895, 177-178. Con ben più fine ironia Putallaz e Imbach si limitano a osservare che Sigieri «ebbe l'indelicatezza di morire sotto il pontificato di Simone di Brion, e per di più nella curia» (PUTALLAZ, IMBACH 1998, 151).

8 VAN STEENBERGHEN 1977, 26: «Notons enfin que cette mort violente n'est pas sans rapport avec la détention, car elle en est la conséquence, accidentelle mais réelle: on peut imaginer aisément que Siger et son clerc, aigris ou déprimés par leur condition précaire et sans issue, ont eu un conflit qui s'est terminé par une scène de violence et une crise de folie furieuse».

9 PATAR 2000, 236: «Voyant le vent tourner et se sentant directement visé, Siger quitte Paris dès 1276 et se réfugie à la curie romaine. Il est accompagné de son secrétaire et disciple Gosvin de la Chapelle. Il demeurera à Rome le restant de sa vie (1276-1283). Il meurt, semble-t-il, poignardé par son ami Gosvin devenu feu furieux (qui lui-même est abattu sur place)» (cfr. VAN STEENBERGHEN 1977, 165).

- come detto - alcun riscontro diretto nelle fonti, ma restano per più aspetti anche piuttosto difficili da comprendere. Se fosse stato Martino IV a commissionare l'omicidio, si sarebbe trattato di una vera e propria inedita e inaudita esecuzione extragiudiziaria, perpetrata per di più ai danni di chi si sarebbe (ipoteticamente) rivolto alla Curia proprio per trovare protezione; si dovrebbe poi spiegare come mai a un detenuto (o semi-detenuto) fosse stato concesso di avere un *clericus* nel senso di *socius*, cioè un segretario, di cui di solito i maestri si avvalevano per dettare le loro opere. Così come si dovrebbe spiegare come mai un collega di Sigieri, anch'egli maestro alle Arti a Parigi, e al pari di Sigieri canonico a Liegi, fosse stato improvvisamente demansionato fino a fungere da semplice segretario di Sigieri stesso.

Come già ricordato, molti elementi di questo racconto erano stati già decostruiti da due grandi studiosi della Commissione Leonina come Bataillon e Gauthier:¹⁰ se Sigieri era stato a lungo considerato come un leader che aveva provocato gravi lacerazioni nella Facoltà parigina delle Arti in ragione della radicalità delle sue idee, il suo ruolo tanto nel conflitto del 1265-1266 tra la Nazione dei Francesi e quella dei Piccardi dell'Università quanto nella crisi del 1272-1275, con la scissione della Nazione dei Normanni, doveva in realtà essere considerato come sostanzialmente secondario, e comunque legato a questioni propriamente accademico-corporative, e non dottrinali. La *pars Sigierii* a cui si fa riferimento in occasione degli eventi del 1272-1275 non doveva essere intesa come la "fazione averroista" della Facoltà delle Arti - come si era pure a lungo preteso - ma semplicemente come la fazione che sosteneva la candidatura di Sigieri come rettore della Facoltà in opposizione a quella di Alberico di Reims: in caso contrario - come è stato ironicamente osservato - il

¹⁰ BATAILLON 1981; GAUTHIER 1983 e 1984.

presunto “averroismo” parigino avrebbe avuto una bizzarra e incomprensibile connotazione strettamente geografica, dal momento che “averroisti” sarebbero stati i 3/4 dei maestri della Nazione Normanna (ad esclusione di quelli dell’arcidiocesi di Rouen), e un solo maestro delle altre tre Nazioni.¹¹ Mi permetto per altro di far notare – non mi sembra che alla cosa finora sia stato dato il giusto rilievo¹² – un’altra bizzarra peculiarità ‘geofilosofica’: i tre maestri messi sotto inchiesta inquisitoriale alla fine del 1276 sono tutti e tre canonici a Liegi; se essi fossero stati denunciati in quanto esponenti di punta del cosiddetto “averroismo latino” (tenendo conto del fatto che non sappiamo se Boezio di Dacia sia stato mai messo sotto inchiesta, e neppure se possa essere considerato anche lontanamente “averroista”),¹³ si dovrebbe concludere che se qualcosa come un “averroismo latino” è mai esistito, la sua casa o la sua roccaforte dovrebbe essere ricercata nel Capitolo della Diocesi di Liegi – *un averroismo strettamente “vallone”,* verrebbe da dire (e brabantino per cooptazione di qualche canonico ed espansione territoriale della diocesi).

Bataillon, seguito da Gauthier, aveva sollevato perplessità anche sulla ‘persecuzione’ di Sigieri: nulla in effetti ci vieta di pensare che Sigieri non si sia presentato davanti all’inquisitore Simone du Val nel gennaio 1277, e che sia stato prosciolto al pari di Bernieri di Nivelles che era stato convocato in-

11 BATAILLON 1981, 107. Cfr. anche DE LIBERA 1991, 164-165.

12 Con la parziale eccezione di Dondaine, che concede la «couleur locale», ma a cui la cosa appare tuttavia naturale; gli “averroisti latini” sono una piccola cerchia di amici creata e dominata dalla forte personalità di Sigieri (DONDAINE 1947, 188-189): «Quoiqu’il en soit, nous voici désormais en présence de trois clercs brabançons compromis dans une même cause doctrinale et tous trois, se sentant menacés, ont pris le large; ceci donne à l’affaire un aspect particulier. On a l’impression d’un cercle restreint d’amis, nous n’osons pas dire d’une coterie, dont Siger serait l’augure; l’averroïsme parisien prend une couleur locale significative, due sans doute à la forte personnalité de son principal auteur».

13 Cfr. BIANCHI 2017.

sieme a lui.¹⁴ A quel punto – come suggerito dai due studiosi domenicani – Sigieri si sarebbe probabilmente ritirato a Liegi, dove lontano dalle beghe accademiche parigine, avrebbe continuato la sua carriera ecclesiastica come canonico di Saint-Paul. Bataillon e Gauthier non si spingevano tuttavia a mettere in discussione la parte finale del racconto tradizionale: Sigieri si sarebbe recato effettivamente a Orvieto, e tuttavia non per sottrarsi al procedimento inquisitoriale o appellarsi contro di esso, ma per discutere e risolvere presso la Curia una questione relativa al proprio Capitolo; qui sarebbe stato inaspettatamente ucciso dal suo segretario/accompagnatore in un'improvvisa crisi di follia.

3. Sigieri e l'inquisitore

Vediamo allora di ricondurre alle fonti disponibili i vari elementi fin qui riportati. Il primo documento a disposizione è probabilmente il più affidabile di tutti, ed è rappresentato dalla citazione da parte dell'inquisitore di Francia.¹⁵ Ma anche in questo primo caso una piccola precisazione è comunque

14 Questo per altro era quanto si poteva leggere, nel XVIII secolo, in QUÉTIF, ÉCHARD 1719, 395a (s.v. Simon de Valle): «Sigerus de Brabantia et Bernerus de Nivella erant S.T. magistri et socii Sorbonici ea aetate scriptis etiam clari, qui in suspicionem erroris venerant, quam tamen purgarint, cum in communionem Ecclesiae obierint, multosque codices Sorbonae legarint, inter alios Sigerus primam partem Summae S. Thomae, primam Secundae, Quodlibeta, et quaestiones disputatas de potentia Dei, Bernerus primam Secundae et secundam Secundae, codices certe summi pretii» (è più che probabile che Sigieri di Brabante possa essere stato confuso qui con Sigieri di Kortrijk o Courtrai, morto nel 1341, cfr. VAN STEENBERGHEN 1977, 14-19).

15 Ecco il testo del ms. Vat. Lat. 3978 nella trascrizione di Dondaine: «*Rub.* "Forma citandi eos qui regnum exierunt et in regno commiserunt. – Frater S[ymon] de Valle ordinis fratrum predicatorum, inquisitor heretice pravitate auctoritate apostolica in regno Francie deputatus religiosus viris [priori] predicatorum fratrum et Gardiano fratrum minorum et eorum vices gerentibus salutem in auctore et consummatore fidei iesu Christo. Cum in autentico apostolico nobis inquisitoribus misso contineatur expresse, quod nos citationes, examinationes testium, denunciationes sententiarum fratribus ordinis Predicatorum et Minorum possimus committere, non obstante quocumque privilegio a Sede apo-

necessaria: la citazione non si è conservata in quanto tale (in un *archivio* di documenti inquisitoriali), ma all'interno di una raccolta di *modelli* per le citazioni inquisitoriali, la *Doctrina de modo procedendi contra haereticos* – in altri termini, in quello che è un vero e proprio *manuale* o meglio ancora un *prontuario* giuridico a uso degli inquisitori (“manuale” è il termine scelto da Dondaine nella sua edizione).¹⁶ Questa circostanza deve essere tenuta in debito conto e imporre una minima cautela (spesso del tutto trascurata) nella lettura e interpretazione del documento: chi conosce il cosiddetto *Epistolario* di Pier della Vigna (e cioè una raccolta di modelli di lettere a uso delle cancellerie), per non citare che un esempio, sa bene che molti documenti in esso raccolti non sono di Pier della Vigna, e che altri sono stati invece modificati in più aspetti (dalla data al contenuto) perché fossero maggiormente fruibili come modelli da utilizzare in circostanze meno specifiche.¹⁷ Una raccolta di modelli, in altri termini, *non è un regesto*, e non ha

stolica sibi dato. Necnon et quod nos contra eos, qui in crimine heresis in regno Francie predicaverunt et se ad partes alias transtulerunt, libere procedamus. Qua fungimus (!) auctoritate districte vobis et cuilibet vestrum precipiendo mandamus, quatenus [magistrum] Suggestum de brebancio canonicum sancti Pauli Leodiensis et Magistrum Gosvionum de Capella canonicum sancti Martini Leodiensis et magistrum Bernerum de Vuulla (leg. Niuilla) concanonicum eiusdem, de crimine heresis probabiliter et vehementer suspectos, et qui in regno Francie dicuntur in tali crimine commisisse, citetis peremptorie presentibus testibus fide dignis, ut die Dominica post octavam Epiphanie, apud sanctum quintinum in Viromandia noviomensis diocesis, compareant personaliter coram nobis, Responsuri de fide, et dicturi tam de se quam de aliis vivis et mortuis super crimine heresis et super contingentibus ipsum crimen puram et plenariam veritatem. In signum vero et testimonium recepti et executi mandati presentibus sigilla vestra faciatis apponi. Datum parisius, anno domini m cc lxxvi die lune in festo beati Clementis» (DONDAINE 1947, 191-192; la grafia riproduce – anche per quel che riguarda l'uso un po' incoerente delle maiuscole – quella della stessa edizione Dondaine). Vale forse la pena di sottolineare che nel ms. Vat. Lat. 3978, fol. 87^{ra}, su cui si basa l'edizione di Dondaine, Sigieri non è qualificato come maestro, a differenza di Bernieri e Gosvino, e lo stesso accade nel ms. Ottob. 1761; l'aggiunta si trova nel ms. Mazarine 2015.

16 Van Steenberghen parla invece di un «exemplaire des actes de Simon du Val» (VAN STEENBERGHEN 1977, 20).

17 DELLE DONNE 2010, 71-81.

lo scopo di archiviare fedelmente i documenti che vi sono compresi. Non abbiamo tuttavia ragione di dubitare che i canonici di Liegi prima ricordati – tra cui Sigieri – siano stati effettivamente convocati da Simone du Val, e che non si trovassero in Francia al momento dell’invito a comparire. Non si può invece desumere dal documento che i tre si trovassero già in Italia, presso la Curia papale, o che questo fosse il caso di due di essi o del solo Sigieri. Questa interpretazione è già il risultato di una interpretazione precostituita o puramente congetturale. La lettura più naturale della citazione potrebbe e anzi dovrebbe andare invece in una direzione più semplice, tenendo anche conto del fatto che essa si riferisce a tutti e tre i destinatari, e non solo a uno o due di essi: i tre canonici di Liegi sospettati di eresia rientravano nella tipologia di coloro che si trovano all’estero perché si trovavano appunto a... Liegi, e cioè in un Principato esterno rispetto alla giurisdizione dell’inquisitore di Francia. Prova ne è che quest’ultimo viene in qualche modo incontro alle esigenze degli inquisiti convocandoli in una località che come detto è a metà strada tra Liegi e Parigi – il che non avrebbe molto senso se i maestri (o due di loro) fossero invece già in Italia. Il fatto poi che Sigieri – come viene spesso ripetuto – possa aver deciso di fare *appello* al papa prima ancora che il procedimento giungesse a un esito, e anzi addirittura prima ancora che iniziasse, è piuttosto bizzarro, per non dire poco plausibile: la Curia sarebbe stata infatti in questo caso sede giuridica di prima istanza, non di *appello*. Ma non sappiamo nulla di un tale processo (che Mandonnet e Van Steenberghen assumono per certo) presso la Curia: su questo mi sembra abbia perfettamente ragione Thijssen.¹⁸

18 THIJSSEN 1997, 96. Dondaine mi sembra invece confondere i piani quando considera la condanna del 1277 come la conclusione dell’azione inquisitoriale avviata da Simone du Val; cfr. DONDAINE 1947, 187: «Les prévenus ne s’étant vraisemblablement pas présentés devant le tribunal de l’inquisition au jour fixé (dimanche 18 janvier 1277), l’excommuni-

4. Sigieri e il poeta (o i poeti?)

Il documento trasmesso dal manuale inquisitoriale non lascia dunque trape-
lare nulla di determinato circa una possibile fine italiana di Sigieri. Questa in-
formazione proviene in effetti da altre fonti, la prima delle quali è il sonetto
XCII del *Fiore*, e in particolare i vv. 9-11, in cui Falsembiante si vanta della
fine di Sigieri:

Mastro Sighier non andò guari lieto:
a ghiado il fe' morire a gran dolore
nella corte di Roma ad Orbivieto.¹⁹

La presenza di Sigieri nel *Fiore* è stata sempre considerata un elemento im-
portante a favore della paternità dantesca dell'opera: in effetti, si tratta di
un'aggiunta 'locale', che non si trova nel *Roman de la Rose* (al contrario dei ri-
ferimenti a Guglielmo di Saint-Amour), e che sembra invece trovare una
sponda nella presenza di Sigieri nel *Paradiso* dantesco, tanto da far scrivere a
Contini che l'assassinio menzionato nel *Fiore* «corrisponde esattamente al re-
quisito posto dal testo del *Paradiso*» e che la «tessera del *Fiore* s'incastona
perfettamente nella *Commedia*». ²⁰ Ora, questi versi vengono da un lato utiliz-
zati per collocare la morte di Sigieri tra il marzo 1281, data in cui Martino IV
sposta effettivamente la corte papale a Orvieto, e il novembre 1284, data della
già citata lettera di Peckham; dall'altra, in senso inverso, per datare la stessa

cation solennelle de leurs doctrines suspectes fut promulguée le 7 mars». Pur conside-
rando ugualmente contumaci i tre canonici di Liegi, Dondaine non spiega perché la con-
danna avrebbe colpito Sigieri e Gosvino, ma non – come sembra – Bernieri di Nivelles.

19 DANTE ALIGHIERI 2012, 148, vv. 9-11.

20 DANTE ALIGHIERI 1984, LXXIV.

composizione del *Fiore*, assumendo come possibili termini *post quos* le date appena citate.²¹

Un terzo elemento che i versi del sonetto introducono a proposito della morte di Sigieri – al di là della collocazione geografica e della possibile cronologia – è il suo carattere violento: un assassinio perpetrato con una spada o un pugnale («a ghiado», «a gran dolore»)²² Responsabile o ‘mandante’ di questo omicidio è lo stesso Falsembiante, figura dell’ipocrisia degli ordini religiosi: all’Autore del *Fiore* non risulta dunque che sia stato un segretario impazzito a uccidere Sigieri, né che il delitto possa essere ascritto a Martino IV, che – per quanto autore della contestatissima bolla *Ad fructus uberes* – era comunque un prelado, non un religioso. L’accostamento di Sigieri a Guglielmo di Saint-Amour, citato nella terzina immediatamente successiva dello stesso sonetto,²³ colloca comunque la macchinazione di Falsembiante ai danni di Sigieri nel contesto dello scontro tra Ordini Mendicanti e clero secolare: il Mastro Sighier del *Fiore* non sembra dunque pagare con la vita le sue convinzioni filosofiche o dottrinali, ovvero gli «invidiosi veri» sillogizzati nel Vico de li Strami, come dirà poi Dante (*Par. X*, 137).

D’altra parte, il fatto di accomunare Sigieri a Guglielmo di Saint-Amour non è una scelta isolata dell’Autore del *Fiore*: si ritrova significativamente nell’*Ystoria sancti Thome de Aquino* di Guglielmo di Tocco. Il confronto tra questo insieme di testi – il sonetto XCII del *Fiore*, il decimo canto del *Paradiso* e ap-

21 DANTE ALIGHIERI 2012, XL-XLI.

22 Espressione che tuttavia Mandonnet interpretava in senso metaforico («mourir dans les souffrances ou dans les peines»); cfr. MANDONNET 1911, I, 281-283 (l’espressione citata si trova a p. 282).

23 DANTE ALIGHIERI 2012, 149, vv. 12-14: «Mastro Guglielmo, il buon di Sant’Amore, / fec’i di Francia metter in divieto / e sbandir del reame a gran romore». Si noti che la pena di Guglielmo (esilio) è qui ben distinta da quella di Sigieri.

punto l'*Ystoria* – è anzi in qualche modo istruttivo.²⁴ Quando Guglielmo di Tocco parla del conflitto tra Tommaso d'Aquino e i sostenitori parigini della dottrina averroista dell'unicità dell'intelletto possibile (c. 19), menziona (*forse*, come vedremo) il *vicus stramineus*, esattamente come Dante, ma non Sigieri, che è invece citato esplicitamente nel capitolo successivo (c. 20), insieme appunto a Guglielmo di Saint-Amour, a proposito dell'offensiva (o controffensiva?) del clero secolare contro i Mendicanti.²⁵ Nel c. 19 Guglielmo scrive:

Quantum autem fuerit Ecclesie utilis huius doctrina doctoris, non solum ad manifestationem utriusque Testamenti catholice ueritatis, sed ad confutationem prauitatis heretice, Deus in ipso principio sui magisterii et deinceps miseratus ostendit. Nam preter predicta magna uolumina, quasi fidei christiane in sanctis montibus posita fundamenta, quibus antiquas hereses sicut alii doctores elisit, quasdam nouas hereses suo exortas tempore diuino Spiritu reuelante destruxit. Quarum heresum prima fuit error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum. Quem errorem cum essent scolares *de uico straminum* imitantes, qui Averrois erant communiter sectatores, poterat predictus error plures inficere, quibus potuissent predictum errorem sophisticis rationibus suadere. Vnde contra hunc errorem predictus doctor fecit scriptum mirabile, in qua preter rationes fidei, quibus predictus error eliditur, per dicta etiam Aristotilis, que Averrois male intellexerat, a radice euellitur et nichil rationis habere monstratur; ut nullus qui possit dicta Aristotilis capere, possit quam sit predictus error irrationabilis dubitare.²⁶

Lasciamo da parte il fatto che Guglielmo colloca la stesura del *De unitate intellectus* – a cui il passo sembra riferirsi – nel periodo della prima, e non della seconda reggenza parigina di Tommaso. L'aspetto interessante è che l'espressione *de uico straminum* non compare nelle prime redazioni, che portano invece *scolares garlandie*.²⁷ Ci si può chiedere se non sia stata la circolazione del *Pa-*

24 Van Steenberghen si limita a osservare che «[l']autorité de Tocco dans les questions de chronologie et de critique est très faible» (VAN STEENBERGHEN 1977, 13).

25 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 135-140; GUGLIELMO DI TOCCO 2015, 139-145.

26 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 135-136, ll. 3-24.

27 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 136, *app. ad lin.* 17.

radiso a dettare direttamente o indirettamente la modifica. In ogni caso, dei seguaci parigini di Averroè non viene citato esplicitamente alcun nome, e dunque neppure quello di Sigieri. Che compare invece esplicitamente, come già anticipato, nella rubrica del capitolo successivo: *De errore Guillelmi de Sancto Amore, Sigeri et eorum sequacium*. Qui non è appunto più in questione il monopsichismo averroista, o una qualunque altra dottrina filosofica, ma l'opposizione agli Ordini Mendicanti:

Post hunc errorem predictus doctor Parisius destruxit alium de nouo exortum. Qui error *non fuit ab infideli commentatore exortus*, sed a fidelibus in hoc non fidelibus, Guillelmo de Sancto Amore, Sigerio et aliis eorum sequacibus, adinuentus. Qui errando dicebant quod religiosi mendicantes, non laborantes manibus, non poterant in sola studii contemplatione saluari, consiliorum perfectioni et supererogate iustitie detrahentes, addentes et multa alia erronea simul et falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta, uolentes funditus paupertatis religiones suffodere quas, sola eos stimulante inuidia, non poterant tolerare.²⁸

È appena il caso di notare come per Guglielmo di Tocco l'errore di Sigieri combattuto da Tommaso non sia in alcun modo collegato all'averroismo («qui error non fuit ab infideli commentatore exortus»); il termine *inuidia* ricorre più volte nel c. 20 («sola eos stimulante inuidia», e poco oltre: «Quanta erat iniquitas sanctos Dei ex sola inuidia impugnare!»; «ueritatis emula et inimica caritatis inuidia»), ma non in connessione a elementi filosofico-dottrinali (gli «invidiosi veri» a cui fa invece riferimento Dante). Comunque, per l'*Ystoria*, l'allontanamento dall'università e da Parigi di Guglielmo di Saint-Amour e di Sigieri è sì un effetto della controffensiva tommasiana, ma solo in rapporto allo scontro tra clero secolare e religiosi:

28 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 137-138, ll. 2-10 (il corsivo è nostro).

In quo cum omnia tela hostis nequissima predictus doctor penitus extinxisset, prefatus summus pontifex ipsum libellum et libelli nefarii condemnans auctoritates, ipsos magistros errorum cum suis complicibus de cathedra magistratus deposuit et expulsos de Parisiensi studio omni dignitate priuauit.²⁹

Il *Fiore* e *l'Ystoria* sembrano quindi far riferimento – sia pure da posizioni opposte e speculari – a una stessa tradizione (probabilmente agiografica, in relazione a Tommaso) in cui Sigieri non è tanto il filosofo 'eterodosso' che impone a Parigi le dottrine di Averroè, quanto uno dei principali avversari degli Ordini Mendicanti – un elemento che invece non è presente nel *Paradiso*. Come ho già precisato occupandomi del Sigieri dantesco, non intendo entrare in alcun modo nell'annosa questione relativa alla paternità del *Fiore*. Non posso però non ribadire, in tutta franchezza, che non scorgo affatto una consonanza, anche solo parziale, tra il *Fiore* e il decimo canto del *Paradiso*: al di là della differenza appena menzionata, mi sfugge come possa sembrare «tarda» (*Par. X*) una morte violenta («a ghiado») e inaspettata, con buona pace ancora di Contini per il quale al contrario il desiderio di morte «si chiarisce esaurientemente quando si sappia che Sigeri morì di morte improvvisa [...]».³⁰ La verità è che Dante (o, almeno, il Dante del *Paradiso*) non sembra sapere nulla né della possibile morte di Sigieri in Italia, presso la Curia papale di Orvieto, né della sua natura violenta. Se ne fosse stato veramente a conoscenza, difficilmente si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione per costruirci un episodio efficace ed istruttivo nel contesto della *Commedia*. Per esempio, avrebbe potuto chiederne conto a Sigieri stesso, così come chiede a Ulisse (considerato tradizionalmente la controfigura negativa di Sigieri) di raccontare la sua morte

29 GUILIEMUS DE TOCCO 1996, 139, ll. 46-50.

30 DANTE ALIGHIERI 1984, LXXIV.

(*Inf.* XXVI, 83-84: «l'un di voi dica / dove, per lui, perduto a morir gissi») o come chiede a Bonconte, nel V canto del *Purgatorio*, che cosa sia stato di lui e del suo corpo (*Purg.* V, 91-93).

Anche l'accostamento che molti sostengono tra l'esilio e 'martirio' di Boezio – altra figura che compare nella cerchia degli spiriti sapienti del X canto del *Paradiso* – e l'esilio e 'martirio' di Sigieri mi sembra il risultato di una sovrapposizione indebita, da parte degli interpreti novecenteschi, delle informazioni raccolte intorno alla fine di Sigieri a partire da fonti diverse. Per rendercene conto, sarà sufficiente prestare attenzione a un altro piccolo dettaglio che molti dei più autorevoli interpreti del X canto del *Paradiso* – fuorviati dall'immagine consolidata di Sigieri di cui dispongono, e dalla contrapposizione precostituita e stilizzata tra Tommaso d'Aquino (campione dell'ortodossia) e Sigieri (testimone del valore autonomo e 'laico' della filosofia) – sembrano mettere da parte, ma che un qualunque lettore avvertito dell'intera *Commedia* non dovrebbe invece pretendere di ignorare. Quando Dante incontra in *Paradiso* Tommaso e Sigieri, chi ha seguito il suo viaggio sa già che uno dei due è morto assassinato: e tuttavia, per quanto paradossale ciò possa apparire, si tratta di Tommaso, non di Sigieri. Nel canto XX del *Purgatorio* Dante riprende e accredita infatti il racconto secondo cui Tommaso sarebbe stato fatto uccidere da Carlo I d'Angiò (*Purg.* XX, 68-69: «e poi / ripinse al ciel Tommaso, per ammenda»), presumibilmente per timore di ciò che Tommaso avrebbe potuto dire contro di lui al Concilio di Lione. È dunque Tommaso – agli occhi di Dante – colui che paga con la vita la propria scelta di restare fedele alla verità; è Tommaso il vero «martire della verità».³¹ Si tratta di nulla più che una leg-

31 PORRO 2020. Che Dante abbia voluto invece presentare Sigieri come «martire della verità», ingiustamente assassinato a Orvieto, è tesi largamente condivisa: già Momigliano scorgeva nel Sigieri dantesco «un pensoso ritratto di martire» (DANTE ALIGHIERI 1946-

genda, si dirà; ma in tal caso si dovrebbe avere la pazienza di spiegare per quale motivo si prenda (giustamente) per leggenda quel che Dante scrive *esplicitamente*, e si prenda invece per vero e scontato quel che Dante, nella *Commedia*, *non scrive affatto*: che cioè Sigieri sia stato assassinato (per le sue idee, o per colpa di un segretario impazzito). Il racconto della morte di Sigieri a Orvieto prima del 1284 potrebbe dunque essere considerato, fino a questo punto, tanto attendibile quanto quello dell'avvelenamento di Tommaso su mandato di Carlo d'Angiò.

Le informazioni che si ricavano dalle fonti poetiche su Sigieri (*Fiore* e *Paradiso X*) non sono, in definitiva, coerenti tra loro. Il che ci permette di cominciare a trarre una prima e duplice conclusione provvisoria:

(i) o Dante non è l'autore del *Fiore*, e questo spiega perché nel *Paradiso* non si faccia alcun riferimento a un'ipotetica morte violenta presso la corte di Orvieto;

(ii) o, se Dante è il Durante del *Fiore*, al momento della stesura del *Paradiso* non ha ritenuto di dover riprendere quanto aveva scritto, a proposito di Sigieri, nel *Fiore* stesso, magari perché consapevole dell'infondatezza o inattendibilità del racconto.

5. Sigieri e il cronista

La notizia dell'assassinio di Sigieri da parte del suo 'chierico' impazzito de-

1951, III, 632); per Dronke, Dante ha inteso accomunare Boezio e Sigieri in quanto vittime dell'«ingiustizia» (DRONKE 1998, 149); Tulone considera esplicitamente Sigieri «l'emblema del giusto vittima dell'empietà», individuando la causa della sua morte nell'«invidia, per il fatto di aver disvelato l'ipocrisia ecclesiastica» (TULONE 2000, 355, 370 e 377); Petagine afferma che è stato proprio «lo zelo della verità» a procurare a Sigieri «immeritate sofferenze» (SIGIERI DI BRABANTE 2007, 358).

riva in realtà non dal *Fiore* (e men che meno dalla *Commedia*), ma dall'anonima *Continuatio brabantina* della *Cronaca* di Martino di Opava o Troppau († 1278), ovvero Martino Polono. Nella *Continuatio* (la *Cronaca* originaria di Martino si fermava al 1247) si legge appunto che Sigieri, non potendo restare più a Parigi (*Parisius subsistere non valens*), si era recato presso la Curia dove sarebbe appunto stato ucciso dal suo segretario diventato 'quasi' (!) demente:

Huius tempore floruit Albertus de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit.³²

La *Continuatio* risale molto probabilmente al 1319-1323, e dista dunque in questo caso circa quarant'anni dagli avvenimenti descritti; ma soprattutto è un testo da prendere con più di una cautela, come già suggerito per esempio da Gauthier. Per intenderci, già la *Cronaca* contiene numerosi elementi del tutto inattendibili, come la leggenda della papessa Giovanna e altre amenità dello stesso genere. Nella *Continuatio*, la menzione di Sigieri è del tutto accidentale: s'incontra quando il cronista descrive gli anni dell'imperatore Rodolfo (1273-1291), e cita tra le figure di spicco del periodo Alberto Magno, che avrebbe criticato severamente Sigieri nei suoi scritti. Già il fatto che il principale antagonista di Sigieri sia individuato in Alberto più che in Tommaso e Bonaventura non è del tutto insignificante (anche se è indubbiamente vero che anche Alberto prende talora le distanze da alcune delle tesi attribuite a Sigieri). Anche la cronologia della sequenza narrata non è del tutto coerente: Sigieri, stando alla *Continuatio*, dovrebbe aver lasciato Parigi più o meno al mo-

32 ANON. [*Continuatio brabantina*] 1879, 263, ll. 36-40.

mento della citazione inquisitoriale, e dunque nel 1276, ed essere assassinato poco dopo presso la Curia romana; tuttavia, se Sigieri fosse morto a Orvieto durante il pontificato di Martino IV, il *parvum tempus* che sarebbe intercorso tra la venuta in Italia e l'uccisione sarebbe in realtà uno spazio di un quinquennio (Simone di Brion diventa papa solo nel febbraio 1281, e la corte papale si trasferisce a Orvieto, come detto, un mese dopo).³³ In realtà la *Continuatio* non menziona né Martino IV né Orvieto, ma genericamente la Curia Romana, così come non dice nulla in verità della data in cui Sigieri avrebbe lasciato Parigi: tutti questi elementi derivano – di nuovo – solo dalla sovrapposizione o incrocio con le altre fonti. Il motivo della morte di Sigieri è evidentemente slegato da qualsiasi motivazione dottrinale, e nonostante un certo clima persecutorio sia chiaramente evocato nella prima parte della notizia (quando si dice che Sigieri non era più nelle condizioni di restare a Parigi per aver sostenuto alcune opinioni *contra fidem*), dalla cronaca non si evince che Sigieri sia stato mai censurato o condannato. Per quanto il cronista possa aver attinto alla stessa tradizione che aveva ispirato l'Autore del *Fiore*, i due testi non dicono in realtà la stessa cosa, perché evidentemente la morte «a ghiado» voluta da Falsembiante ha in comune con il gesto folle e dunque *casuale* del chierico evocato dalla *Continuatio* solo la tipologia, non il contesto o le motivazioni. Resta da stabilire se si debba attribuire maggior peso all'elemento comune, o piuttosto alle divergenze.

³³ GAUTHIER 1984, 28: «Le chroniqueur n'est évidemment pas au courant de ce que fut à Paris la crise "averroïste": il y donne un rôle de premier plan à Albert, qui n'y joua aucun rôle, et il met un lien entre le départ de Siger de Paris où sa position serait devenu intenable, et son voyage à la Curie, ce qui contredit sa chronologie: si Siger avait été directement à la Curie en quittant Paris en 1275 ou 1276, il n'y aurait pas péri "post parvum tempus", mais plusieurs années plus tard, puisqu'il est mort après le 22 février 1281».

6. Sigieri e l'arcivescovo

L'ultimo documento su cui si regge il racconto comunemente accettato della fine di Sigieri è, dal punto di vista storico-dottrinale, il più importante di tutti: si tratta della lettera di Peckham all'Università di Oxford del 10 novembre 1284. A differenza di quel che accade per le altre fonti, l'informazione trasmessa da questa lettera è accettata senza riserve da tutti – perfino da Gauthier, che pure, come detto, offre un'interpretazione degli ultimi anni di vita di Sigieri radicalmente alternativa a quella tradizionale. Non si può tuttavia fare a meno di notare come il passaggio che qui ci interessa venga un po' troppo frettolosamente isolato dal suo contesto, che conviene dunque richiamare almeno per sommi capi. Dopo aver ricordato che tra gli errori condannati dal suo predecessore Kilwardby a Oxford il 18 marzo 1277, ve n'era uno che si segnalava per la sua gravità – e cioè quello relativo all'unicità della forma sostanziale nell'uomo («Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium “in homine esse tantummodo formam unam”») ³⁴ – Peckham cerca di allontanare da sé il sospetto di aver voluto scatenare intorno a questo tema una campagna contro Tommaso d'Aquino e i suoi seguaci, di aver voluto insomma dar vita a uno scontro frontale, in campo dottrinale, tra francescani e domenicani. Per sottrarsi a questa accusa, Peckham dapprima ricorda che il primo artefice della condanna dell'articolo incriminato, e cioè appunto Kilwardby, era egli stesso domenicano, e poi aggiunge l'argomento che qui ci interessa, e cioè che la dottrina dell'unicità della forma sostanziale non era originariamente propria dell'ordine domenicano, ma sareb-

³⁴ Sul contesto delle condanne inglesi di Tommaso cfr. i contributi classici di GLORIEUX 1927(1); PELSTER 1946; CALLUS 1952 (1^a ed 1946); ROENSCH 1964. Sulle implicazioni genuinamente filosofiche della dottrina tommasiana dell'unicità della forma sostanziale cfr. soprattutto PASNAU 2002; AMERINI 2009; FITZPATRICK 2017. Sulla dottrina pluralista di Peckham COLLEY 2015.

be stata diffusa e forse inventata da due secolari che 'si dice' siano morti 'miseramente' (infelicamente) al di là delle Alpi:

Sed quod volebamus praedecessoris nostri ratificare processum, ipsius ordinis praecipui amatoris; nec opiniones noxias putabamus esse ipsius ordinis, sed erroris, pro eo quod audivimus eam quam supra specialiter notavimus, a personis autenticis in variis mundi partibus solemniter reprobari, nec eam credimus a religiosi personis sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cujus duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi.³⁵

Questo passo richiede innanzi tutto piccole precisazioni preliminari che non vogliono ancora dir nulla, ma che comunque non dovrebbero essere considerate come del tutto scontate. Intanto – è superfluo sottolinearlo – Sigieri non è menzionato esplicitamente nella lettera, anche se quasi nessuno di coloro che se ne sono occupati sembra anche solo dubitare che Peckham si riferisca a lui (quanto all'identità del suo sventurato compagno, Glorieux pensava a Boezio di Dacia, Van Steenberghen e molti degli studiosi più recenti a Gosvino de la Chapelle).³⁶ Poi, non è affatto detto che i *saeculares* citati da Peckham debbano

35 PECKHAM 1885, III, ep. dcviii, 840-843, qui 841-842.

36 GLORIEUX 1927(1), 268: «On a pu remarquer l'allusion que contenait cette lettre, à Siger de Brabant et Boèce le Dace (les noms ne sont pas cités, *mais ils se laissent identifier sans peine* [corsivo mio]). Peckham y fait appel à des souvenirs personnels sans doute; car, durant les années où il était auditeur à la Curie, il avait certainement entendu parler, à supposer même qu'il n'ait pas été appelé à instruire le procès, du maître averroïste qu'avait atteint la condamnation prononcée en mars 1277 par Etienne Tempier, et qui était venu en demander revision à la cour romaine». E tuttavia lo stesso Glorieux significativamente aggiungeva (*ibid.*): «Mais ce n'était pas l'unité de forme qu'avait réprouvée l'évêque de Paris dans les thèses soutenues par Siger, mais bien toutes ses erreurs averroïstes; et d'ailleurs, dès avant Siger et son école, Albert le Grand et Thomas d'Aquin s'étaient nettement opposés à la théorie augustinienne de la pluralité des formes. Les allusions de Peckham à ces "duo praecipui defensores vel forsitan inventores" ne sont donc pas de tout point exactes; elles disent trop et trop peu». VAN STEENBERGHEN 1977, 161-162; PUTALLAZ, IMBACH 1998, 150. Anche gli autori delle due principali monografie di riferimento su Peckham, ovvero Decima L. Douie e Alain Bureau, non mettono in dubbio che Peckham si riferisca a Sigieri (insieme a Boezio di Da-

per forza essere identificati con degli *artista*, cioè dei maestri della Facoltà delle Arti: potrebbe in realtà trattarsi di maestri di Teologia appartenenti al clero secolare, tanto più che la tesi in questione viene presentata in un contesto eminentemente teologico. In effetti, la contrapposizione esplicitamente e accuratamente istituita da Peckham non è quella tra maestri di Teologia e 'filosofi' o maestri delle Arti, ma tra religiosi e secolari. In terzo luogo – sia detto almeno a titolo di curiosità – Sigieri non sarebbe l'unico maestro del periodo ad avere avuto la sventura di morire *in partibus transalpinis*; altri avversari ben più diretti di Peckham, per esempio, muoiono in Italia: è il caso di Knapwell, che tuttavia secolare non è e muore certamente dopo il 1284, ed è il caso di Tommaso di Cantilupe o Hereford, che è invece secolare, è *magister artium* a Parigi prima di insegnare a Oxford, e muore nei pressi di Montefiascone proprio dopo essersi recato da Martino IV a Orvieto, prima del 1284.³⁷ Ma tutto ciò, come già si diceva, è sostanzialmente irrilevante. L'aspetto veramente problematico di questa lettera – a mio parere piuttosto sorprendentemente trascurato – è rappresentato dal fatto che Peckham considera i due secolari morti oltralpe come i veri propugnatori e anzi gli 'inventori' della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Ora, ci sono numerosi argomenti che rendono assai difficile individuare in Sigieri uno di questi due partigiani e anzi 'inventori' della dottrina. Mi limiterò a elencarne solo alcuni, in estrema sintesi e in ordine

cia, per Douie; insieme a Gosvino de la Chapelle per Boureau): DOUIE 1952, 289-290; BOUREAU 1999, 291 («Cette allusion voilée vise certainement la mort de Siger de Brabant et de Goswin de Chapelle en Italie quelques semaines plus tôt, en 1284»); e tuttavia in nota [n. 86] lo stesso Boureau ammette: «L'identité du compagnon de Siger n'est pas fermement établie. Bien entendu, les circonstances de la fin de Siger relèvent en partie de la légende»).

³⁷ Si noterà come il caso di Tommaso di Cantilupe (secolare vittima di un arcivescovo francescano per aver preso posizione contro le pretese e l'ipocrisia degli stessi Mendicanti) si presti assai meglio di Sigieri a essere associato a Guglielmo di Saint-Amour.

crescente di valore:

(i) la tesi dell'unicità della forma sostanziale non sembra essere stata sostenuta da nessuno a Parigi prima di Tommaso, e cronologicamente, in ogni caso, i primi testi tommasiani sull'argomento (per esempio la *Contra Gentiles*, se non si vuole considerare il *Commento alle Sentenze*) precedono l'inizio dell'insegnamento di Sigieri alle Arti a Parigi;

(ii) nonostante Peckham affermi che l'errore è stato riprovato «a personis authenticis in variis mundi partibus solemniter», l'unicità della forma sostanziale non è condannata da Tempier né nel dicembre 1270 né il 7 marzo 1277, il che fa presupporre che non si tratti di una tesi insegnata alla Facoltà delle Arti (e fa presupporre anche che se il vescovo e i teologi l'avessero trovata nei testi di Sigieri, l'avrebbero probabilmente inserita almeno nell'elenco del 1277). Peckham stesso ricorderà invece, in due lettere immediatamente successive a quella del 10 novembre 1284 (su cui torneremo in seguito), che la tesi era stata sottoposta dallo stesso Tommaso alla valutazione di una commissione di teologi;

(iii) nello stesso mese di marzo del 1277 il cardinale legato Simone di Brion (cioè proprio il futuro Martino IV) e il vescovo Tempier convocano Enrico di Gand (che era stato uno dei teologi che aveva fatto parte della commissione riunita dallo stesso Tempier in vista della condanna del 7 marzo) per intimargli con fare assai minaccioso di prendere le distanze dalla tesi dell'unicità della forma sostanziale;³⁸ nello stesso periodo, l'articolo è inoltre imputato a Egidio Romano, allora baccelliere di Teologia, nel procedimento che condurrà al suo esilio temporaneo da Parigi.³⁹ questi due dati mostrano an-

38 HÖDL 1964; PORRO 2006, in part. 198-201.

39 AEGIDIUS ROMANUS 1985, 59 [art. 48: «In quolibet composito est una forma»; non è riportato nessun commento difensivo da parte di Egidio]; 169-170; 213-214.

ch'essi come *l'enjeu* e il contesto della questione siano squisitamente teologici;

(iv) ancora, è senza dubbio a Tommaso (altrimenti non si comprenderebbe la reazione di Knapwell e degli altri domenicani) che si riferiscono inequivocabilmente le condanne inglesi della tesi pronunciate in Inghilterra da Kilwardby prima e dallo stesso Peckham poi (vedremo poi come Peckham abbia abbandonato qualsiasi riferimento ai due *saeculares* nel prosieguo della controversia in Inghilterra);

(v) ma soprattutto, se mi è concesso, non si può volere tutto e il contrario di tutto: non si può accusare Sigieri di essere un sostenitore sia (di una versione) della tesi averroista dell'unicità dell'intelletto possibile sia della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Delle due una: se l'intelletto è unico per l'umanità, è evidente che l'anima razionale non è (l'unica) forma del composto umano, e non costituisce una *forma simplex* con l'anima sensitiva e quella vegetativa; se invece si assume che l'anima razionale è l'unica forma del composto umano, allora l'intelletto possibile non sarà unico per tutti gli uomini. Il sintagma *forma simplex* è qui cruciale, perché la formulazione dell'articolo condannato da Kilwardby nel 1277 (e ripreso poi da Peckham) è precisamente: «Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex».⁴⁰ Ora, il modo stesso in cui Sigieri rielabora la dottrina averroista, intendendo l'intelletto possibile come *operans intrinsecum*,⁴¹ è evidentemente un argomento a favore della pluralità delle forme, non dell'unicità.

D'altra parte, è sufficiente a questo proposito dare semplicemente la parola a Sigieri, che già nella prima delle *Quaestiones in III De anima* scrive ine-

⁴⁰ CUP 1889, 559, n. 474 (*errores condempnati a fratre R. Kilewardebi archiepiscopo Cantuariensi; si tratta del dodicesimo errore in naturalibus*).

⁴¹ Cfr. BRENET 2008 e 2013.

quivocabilmente:

[...] *intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam.*⁴²

Nel *De anima intellectiva* si trova poi una netta presa di posizione contro il 'monismo' tommasiano:

Et considerandum est, secundum quod dicit PHILOSOPHUS secundo *Politicorum*, quod Socrates nimis unire volens, civitatem destruebat. Ad rationem enim compositi perfecti pertinet partium differentium multitudo; et cum homo sit compositum naturale perfectius aliis, et ut civitas quaedam, non est inconveniens neque mirabile si minus sit unum quam alia composita naturalia, quae non habent nisi unam *formam simplicem* seu perfectionem.⁴³

42 SIGERUS DE BRABANTIA 1972, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 1, 3, ll. 59-64 (i corsivi sono miei). E ancora nella q. 7, 23, ll. 38-41: «Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc in secundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam [...]»; 24, ll. 56-58: «Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non <in> alio». Più esplicito di così Sigieri non potrebbe essere...

43 SIGERUS DE BRABANTIA 1972, *De anima intellectiva*, c. 8, 110, ll. 36-43 (ho evidenziato l'occorrenza di *forma simplex*, di cui per Sigieri non si può appunto parlare nel caso dell'uomo). Che l'intelletto in quanto *operans intrinsecum* possa essere considerato come forma e perfezione è affermato già anche nel c. 3 dello stesso *De anima intellectiva*, 85, ll. 76-85: «Et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus. Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur». Cfr. BRENET 2013, 8-10.

Sigieri risulta così perfettamente in linea con quanto richiesto da Kilwardby e Peckham: vegetativa, sensitiva e intellettuale non costituiscono *una forma simplex*.

Siamo allora così certi che Peckham si stia riferendo davvero a Sigieri e a un altro collega delle Arti (per esempio Gosvino de la Chapelle, prima di essere declassato a *clericus suus* o *socius*)? Il modo in cui alcuni illustri interpreti – come Mandonnet – eludono la questione, dicendo che Sigieri è manifestamente un sostenitore dell'unicità della forma sostanziale in tutte le cose, *ad eccezione dell'uomo*, fa quasi sorridere:⁴⁴ l'articolo è oggetto di uno scontro feroce e viene condannato solo in riferimento all'uomo (per le sue implicazioni cristologiche, e per l'impossibilità di mantenere il culto delle reliquie, caro invece a Peckham), e non in riferimento alle piante, agli animali o alle pietre, e in generale a tutte le sostanze a cui si può applicare senza particolari problemi l'ilemorfismo aristotelico. Né si può dire che Peckham si stia riferendo nella sua lettera ad altri errori inventati dai due *saeculares*, per i quali sarebbero stati costretti a fuggire in Italia: l'arcivescovo si premura anzi di precisare esplicitamente che si riferisce proprio alla tesi dell'unicità della forma sostanziale («eam quam supra specialiter notavimus»).

Possiamo così aggiungere un'altra piccola conclusione provvisoria: alla luce dei testi a noi noti, Sigieri *non* può essere considerato come un sostenitore (e dunque neppure, *a fortiori*, come l'"inventore") della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano, in particolare secondo l'interpreta-

⁴⁴ MANDONNET 1911, I, 129: «[...] Siger envisage l'unité des formes dans les seuls composés matériels; car ses idées sur le mode d'union de l'intelligence avec le corps de l'homme ne lui permettent pas d'assimiler ce cas particulier à la théorie générale du péripatétisme sur la composition des corps physiques. Il nous exposera d'ailleurs ses idées sur ce problème fondamental dans son *De Anima intellectiva*, en combattant la doctrine d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Quant aux composés purement matériels, ils ne comportent, quelle que soit leur nature, qu'une forme unique [...]».

zione circoscritta di questa stessa tesi a cui Peckham si attiene esplicitamente.

7. *Sed contra* 1

Sono perfettamente consapevole del fatto che la mia decostruzione possa prestare il fianco ad alcune obiezioni, o alcuni argomenti *contra*. Si potrebbe per esempio sostenere che Peckham si riferisca in realtà, nella sua lettera, proprio a Sigieri, anche se a torto o senza fondamento, perché non lo avrebbe di fatto conosciuto e/o sarebbe stato male informato circa le sue effettive posizioni filosofiche. Questo primo possibile controargomento mi sembra assai poco plausibile: non solo Peckham – che non si può certo ritenere filosoficamente sprovvisto o male attrezzato – era a Parigi tra il 1269/1270 e il 1272, quando Sigieri vi insegnava e la polemica sull'unicità dell'intelletto era particolarmente accesa, ma era anche *lector*, tra il 1276/1277 e il 1279, presso la Curia papale, dove secondo la *vulgata* storiografica si presume che Sigieri fosse arrivato proprio tra la fine del 1276 e gli inizi del 1277: poteva dunque veramente ignorare tanto la persona di Sigieri quanto la sua reale posizione intorno alla questione dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano? Per altro, il modo del tutto indiretto e impersonale con cui Peckham, sempre nella sua lettera del novembre 1284, si riferisce agli inventori della dottrina morti in Italia (*dicuntur*) stride innegabilmente un po' con il fatto che doveva aver appunto avuto modo di incontrare personalmente Sigieri prima a Parigi e poi (sempre stando alla ricostruzione comunemente accettata) presso la Curia pontificia;⁴⁵ in quanto reduce dal soggiorno presso la Curia stessa, con cui era comunque rimasto in stretto contatto anche per le sue nuove funzioni, ci

⁴⁵ Secondo Mandonnet, Peckham avrebbe anzi avuto un ruolo attivo nell'ipotetico e non documentato processo che sarebbe stato istituito presso la Curia nei confronti di Sigieri (MANDONNET 1911, I, 276-277).

si aspetterebbe al contrario che l'arcivescovo di Canterbury fosse ben al corrente di chi fosse Sigieri, delle sue dottrine e soprattutto della sua (ipotetica) fine presso la Curia stessa. Né si può presumere – data la particolare e dichiarata sensibilità di Peckham verso questa tema specifico – che egli non fosse in grado, dal punto di vista strettamente dottrinale, di riconoscere le diverse posizioni in gioco.

8. *Sed contra* 2

Un secondo e ben più solido controargomento potrebbe essere rappresentato dal fatto che alcuni francescani hanno effettivamente cercato di istituire una connessione tra la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile e quella dell'unicità della forma sostanziale. Questa possibile connessione è stata messa in evidenza, qualche anno fa, da Sylvain Piron in un contributo particolarmente ricco e articolato dedicato al confronto di Olivi con gli *averroïstae*.⁴⁶ Per riprendere le stesse parole di Piron:

L'historiographie a souvent tendance à cloisonner deux grandes querelles contemporaines: Thomas d'Aquin s'en prenant aux averroïstes à propos de l'unité de l'intellect, au moment où les franciscains attaquaient le même Thomas au sujet de la forme substantielle unique en l'être humain. En réalité, les deux débats interfèrent et communiquent entre eux.⁴⁷

Le testimonianze su cui Piron fa leva per sostenere questa ipotesi sono principalmente Ruggero Bacone, Guglielmo di Baglione e lo stesso Olivi. Se però si esaminano più da vicino i testi a cui si fa riferimento, non si può fare a meno di notare come la connessione in questione sia meno immediata e scontata di

⁴⁶ PIRON 2006, 281-283 e 302-304.

⁴⁷ PIRON 2006, 280-281.

quel che viene suggerito. Il legame che alcuni francescani sembrano polemicamente voler istituire è in realtà quello tra, da una parte, la tesi secondo cui l'anima vegetativa e l'anima sensitiva si producono nell'uomo per generazione naturale, mentre l'anima razionale sarebbe infusa da Dio, e, dall'altra, la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile. Ma la prima tesi è troppo largamente diffusa (dai primi teologi "inglesi", come Bacone stesso riconosce, agli *artistae*, ma anche da molti teologi parigini fino a Dante) per costituire un possibile tratto peculiare ascrivibile a Sigieri, e inoltre – proprio in quanto così comune – non sembra avere nessun nesso evidente o necessario con una tesi comunque minoritaria come quella dell'unicità dell'intelletto possibile. E in effetti Bacone non considera come erronea o infondata la tesi in questione, criticando anzi l'idea in qualche modo opposta che vegetativa e sensitiva siano concrete con l'anima razionale; il suo primo obiettivo polemico è in realtà costituito dall'idea che l'uomo si costituisca nella sua specie, differenziandosi da tutti i viventi, già per l'anima sensitiva. Si potrebbe allora ipotizzare – e questo è in effetti quel che fa Piron – che questa tesi possa essere solidale con l'idea che l'intelletto sia del tutto esterno, e separato, come nella psicologia averroista. Ma questo passaggio è in verità assente in Bacone, o quanto meno resta del tutto implicito; dopo aver denunciato come assurda fantasia la prima tesi, Bacone scrive infatti di voler passare 'ad altro' (non quindi a una conseguenza di tale tesi), e cioè a un altro errore ancora peggiore:

Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud quod est majus inconveniens, et error pejor, et heresis nequior, immo nequissima. [...] Et est istud secundum de unitate et pluralitate anime intellective. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus.⁴⁸

48 ROGERUS BACON s.d. [1910], 286, ll. 18-21 e 27-29.

Non mi sembra quindi che Bacone postuli in qualche modo un legame diretto tra l'idea che l'uomo sia uomo in virtù della sola anima sensitiva, la tesi dell'unicità della forma sostanziale e quella dell'unicità e separatezza dell'intelletto possibile. Guglielmo di Baglione (reggente, come conviene ricordare, nel 1266-67) è invece più esplicito in proposito; nella versione 'vaticana' (BAV, Palatinus latinus 612, f. 157a-d) della prima delle questioni *De symbolo* edite da Brady ([...] *si illud quod constituit hominem in esse specifico operatione naturae educatur de potentia materiae aut per infusionem animae rationalis*) si legge in effetti:

[...] oppositum istius veritatis [*scil.* che l'essere specifico dell'uomo provenga dall'infusione dell'anima razionale] praebet fomentum multiplicis erroris. Primo, erroris cui obviat ratio recta, scilicet errori Commentatoris, quod intellectus esset unus in omnibus; et ita, sit [*sic! pro si*] esset ultima perfectio, non esset nisi unus numero. Est enim fomentum erroris in hoc, quod facilius est intelligere quod intellectus sit unus in omnibus hominibus et irradiaret (*sic*) eos si homo ante infusionem intellectus constitueretur in perfecto esse specifico sive hominis, quam si ipsa anima intellect[iv]a esset perfectio unius hominis tantum; et quia tunc oportet quod uni perfectibili respondeat una perfectio.⁴⁹

Guglielmo osserva dunque che la tesi secondo cui l'uomo sarebbe già costituito nel suo essere specifico in virtù di un principio edotto per via naturale dalla potenza della materia, e cioè l'anima sensitiva, favorisce l'errore di Averroè perché sarebbe «più facile» comprendere la natura esterna e separata dell'intelletto possibile se gli esseri umani fossero già tali prima della congiunzione con l'intelletto stesso; tuttavia, Guglielmo presenta questo nesso come un *suo proprio* argomento contro la tesi da rigettare, e non come qualcosa che sia stato effettivamente sostenuto. Manca inoltre qualsiasi riferimento all'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Nella versione del

49 BRADY 1970, 14-15.

ms. di Firenze (Bibl. Naz., Conv. soppr. B. 6. 912, ff. 22b-23c) – che per Brady è quella rivista e definitiva – Averroè è chiamato direttamente in causa:

Fovet etiam errorem pestiferum de intellectus unitate, de quo erit sequens quaestio. Si enim anima rationalis non dat homini esse perfectum, et non est homo per rationale in esse specifico, aperitur via ad illum errorem. Ideo, sicut melius patebit inferius, ille infidelis Commentator hoc primo voluit confirmare. Qui error quidquid est fidei, quidquid morum subvertit.⁵⁰

Nella questione successiva dello stesso ms. ([...] *utrum anima rationalis ex natura sua sit hoc aliquid, et cum hoc sit vera perfectio corporis faciens cum eo unum esse*) Guglielmo afferma la consequenzialità tra gli errori relativi alla natura del composto umano (il fatto di ritenere che l'essere specifico sia determinato già dall'anima sensitiva, e il fatto di non ritenere l'anima umana insieme come un *hoc aliquid* e come la prima perfezione del corpo) e il monopsichismo:

Contrarium autem ponentes, quod scilicet anima rationalis non est hoc aliquid, et quod non est prima perfectio humani corporis, et sic non est prima perfectio hominis, favent illi perniciosissimo errori Commentatoris de unitate intellectus. Ista enim duo principalia sunt fundamentum illius erroris, sicut manifestissimum est inspicienti et legenti verba Averrois in illo passu. Propter quod isti errores consequuntur se, quamvis aliqui velint unum defendere sine alio.⁵¹

La conclusione è tuttavia significativa, perché Guglielmo concede che alcuni hanno voluto sostenere uno degli errori senza cadere nell'altro: è molto probabile che il riferimento sia a Tommaso d'Aquino, ma potrebbe anche avere una portata più generale. Resta il fatto che anche in questo caso non c'è nes-

50 BRADY 1970, 23.

51 BRADY 1970, 33.

sun riferimento esplicito alla dottrina dell'unicità della forma sostanziale: e in effetti, nulla impedisce di pensare che anche coloro che ammettono sia la costituzione specifica dell'uomo attraverso la sensitiva sia la natura estrinseca dell'intelletto possibile possano poi mantenere che l'anima umana non sia una forma semplice, ma composta (che è quanto Kilwardby e Peckham impongono di mantenere come dottrina corretta, ed è quanto afferma Sigieri).

Anche Pietro di Giovanni Olivi - l'autore su cui maggiormente si concentra l'attenzione di Piron - introduce il riferimento alla (presunta) 'antropologia' averroista nel quadro della discussione sulla possibile origine puramente naturale dell'anima sensitiva (q. 51 del II libro della *Summa* - edita da Jansen come *Commento al II libro delle Sentenze* - «An sensitiva sit a generante»):

Ad quaestionem istam quidam dicere voluerunt et volunt sequentes Aristotelis physicam et Averrois Saraceni quod sensitiva hominis sit a generante et quod non sit radicata in substantia seu materia rationalis animae motique sunt ad hoc aliquibus rationum praedictarum.⁵²

Se si guardano tuttavia gli argomenti iniziali (le *rationes praedictae*), se ne trova solo una, la tredicesima e ultima, che riguarda il punto che qui ci interessa:

[13] Item, quod est nutrimentum erroris erroneum videtur; sed dicere quod sensitiva non sit a generante videtur esse nutrimentum erroris de unitate formae hominis et per consequens de unitate numerali corporis Christi vivi et mortui; ergo et cetera.⁵³

52 PETRUS IOANNIS OLIVI 1924, 104.

53 *Ibid.* Nel corpo della *quaestio*, s'incontra una menzione degli *averroistae*, ma in riferimento al fatto che la materia non entra nella quiddità degli enti come parte di essa («Istum igitur errorem relinquo Averroistis saracementatibus [!] qui ponunt quod materia non intrat quidditatem entium tanquam pars eius, sed solum sicut unum correlativorum intrat definitionem alterius, non intelligentes quod compositum habet essentiam et quid-

La *ratio* suggerisce dunque che se si nega che la sensitiva si produca naturalmente dal generante si alimenta un errore teologicamente pericoloso (per le sue implicazioni cristologiche) e cioè precisamente quello dell'unicità della forma sostanziale – errore che è quindi in questo caso chiamato esplicitamente in causa. Si può comprendere il presupposto dell'argomento: se la sensitiva non proviene dal generante, non può che essere inclusa nell'anima razionale introdotta per infusione, che a sua volta – come accade di fatto nell'embriologia tommasiana – sarebbe l'unica forma del corpo. Argomento dunque semplice, ma significativo, perché ribalta il senso delle accuse che abbiamo seguito finora: è la tesi della concreazione di anima sensitiva e anima razionale, difesa da alcuni francescani, che rischia di aprire la strada a un errore che gli stessi francescani considerano particolarmente esecrabile e pericoloso (in quanto nega appunto la continuità tra il corpo vivo e il corpo morto di Cristo nel *sacrum triduum*). La risposta di Olivi a questo argomento è altrettanto significativa:

Ad decimum tertium dicendum quod haec positio non est in nutrimentum alicuius erroris nec plus est pro errore illo de unitate formae hominis quam eius opposita, ad minus quantum ad hoc quod spectat ad unitatem numeralem corporis Christi vivi et mortui; quia sicut ab eis ponitur sensitiva differre ab intellectiva quantum ad essentiam formalem, licet sint in eadem materia corporali, ita ab istis ponitur differre, licet sint in eadem materia spirituali. Et illi qui ponunt quod in una materia non sit nisi una forma possent dicere quod in corpore Christi non fuit alia forma quam sensitiva humana et ita quod in morte eius amitteret omnem formam priorem. Et cum secundum Averroem intellectiva non sit proprie forma hominis, sed solum sensitiva humana et ideo nullam vitam post istam homini constituat plus quam uni bestiae, horum autem contraria necessario et evidenter sequantur ponendo sensitivam radicari in intellectiva: patet quod illa positio mirabilem viam parat erroribus praedictis Sadducaeorum et Averroistarum et omnibus illis qui ponunt intellectivam non uniri cor-

ditatem compositam cuius altera pars est essentia materiae», 119).

pori nisi sicut motorem mobili vel sicut artificem suo instrumento. Nec est bonus modus argumentandi contra errores vel haereses statim accipere extremum, immo est valde insensatus, cum multi errores sibi invicem contrariantur, sicut et extrema vitiorum medio virtutis opposita et inter se invicem nihilominus contraria [...].⁵⁴

La risposta di Olivi si articola dunque in tre distinti argomenti: (i) la tesi del 'radicamento' dell'anima sensitiva in quella razionale non favorisce l'errore dell'unicità della forma sostanziale più di quanto lo faccia la tesi che fa invece derivare la sensitiva dal generante (naturalmente, la forma 'unica' a cui si fa riferimento sarebbe però nei due casi diversa: nel primo, l'anima razionale; nell'altro, l'anima sensitiva); (ii) l'antropologia averroista secondo cui l'anima razionale non è la forma propria degli uomini prepara una "via straordinaria" (*via mirabilis*) a coloro che ritengono che l'anima intellettiva si unisca al corpo come il motore al mobile o l'artigiano a un suo strumento; (iii) non è in generale corretto, dal punto di vista del modo di argomentare, confutare un errore adottando la posizione diametralmente opposta, anzi è insensato, dal momento che molti errori sono tra loro contrari. Se intendo bene, questa articolazione (che *non* è una concatenazione logica, ma una giustapposizione di argomenti diversi) mostra almeno due cose: in primo luogo, che l'accusa di favorire l'"errore" dell'unicità della forma sostanziale viene in questo caso mossa in primo luogo *ai* francescani, e non *dai* francescani (anche se Olivi si difende ribaltando l'accusa stessa); in secondo luogo, la cautela metodologica espressa nel terzo argomento attenua la portata del secondo, così come quella della linea suggerita da Guglielmo di Baglione.

In ogni caso, nessuno dei tre autori francescani evocati da Sylvain Piron mostra inequivocabilmente che la tesi dell'unicità della forma sostanziale sia

54 PETRUS IOANNIS OLIVI 1924, 135.

stata effettivamente sostenuta da qualche maestro latino seguace di Averroè; tutt'al più, essi suggeriscono che tale tesi potrebbe spianare la strada, per così dire, a quella della separazione dell'intelletto possibile.

La verità è che il legame tra la tesi dell'unicità della forma sostanziale e l'averroismo è tutt'altro che scontato, e si presta a essere interpretato diversamente a seconda degli interessi specifici di chi lo agita. Così, non sorprende che Guglielmo de la Mare (che per altro si serve talora di Averroè *contro* alcune tesi di Tommaso d'Aquino)⁵⁵ non faccia alcun riferimento significativo, negli articoli del *Correctorium* rivolti contro il monismo tommasiano, alla posizione del Commentatore in proposito, mentre nel *Correctorium Corruptorii* «*Quare*» Knapwell (se ne è effettivamente l'autore) ritiene che i genuini principî averroisti conducano a una posizione antipluralista:

Tamen ne videar magnis hominibus qui sunt contrariae opinionis derogare, vel praesumptuose non deferre, nihil assero nec eorum opinionem contra fidem et philosophiam esse dico. Tamen hoc mihi videtur quod aliqua errori propinqua videntur sequi ex illa opinione quae ponit plures formas substantiales in eodem, praecipue in philosophia cuius principia secundum doctrinam Aristotelis et Commentatoris falsificantur si positio illa vera dicatur, quantum ego scio eam intelligere.⁵⁶

55 CALDERA 2007; CALMA 2011, 20-21; BIANCHI 2012, 241-243. Più direttamente sulla questione della pluralità delle forme MICHAEL 1992, 161-163.

56 GLORIEUX 1927(2), 206. E in effetti più luoghi di Averroè sono invocati per negare la tesi della pluralità delle forme; per non citare che un esempio: «Item, probatur per Commentatorem, II° de Anima, qui ponit differentiam inter animam et formam accidentalem in hoc quod forma accidentalis quaecumque est in subiecto actu ente, anima vero est in subiecto quod non habet esse nisi per ipsam. Ex quo patet secundum ipsum quod anima est forma substantialis. Vult enim ibidem quod subiectum accidentis est compositum ex materia et forma quod non indiget in suo esse accidenti; subiectum autem formae substantialis non habet esse actu nisi per formam illam. Et parum infra dicit quod formae naturales sunt substantiae quia cum fuerint ablatae aufertur nomen quod demonstrat eas, secundum quod est individuum substantiae; et per consequens, ut videtur, impossibile est aliquod aliorum remanere cum individuum substantiae sit substantia prima: de primis enim substantiis dicit Philosophus in Praedicamentis: Destructis primis, etc.; et hoc est quod subdit Commentator ipse ibidem consequenter, quod aufer-

Se c'è un testo in cui la posizione di Averroè è esplicitamente presentata come teoricamente favorevole a una soluzione 'monista' per quel che riguarda la forma del composto umano, e in cui si distingue molto accuratamente questa opzione (unicità della forma sensitiva) da quella tommasiana (unicità della forma o anima razionale), è la straordinaria q. 14 del *Quodl. VI* di Enrico di Gand, dedicata al problema dell'identità di due gemelli congiunti (*Utrum, si duo capita in monstro apparerent, in baptizando debent ei imponi duo nomina, an unum*) – dunque, un testo al di fuori della produzione francescana e della polemica dei *Correctoria*. Il passo merita di essere riportato per intero:

Re vera duo genera hominum ponerent, quod non esset in eo nisi una anima rationalis, et sic quod non esset nisi unus homo in numero. Primo istud ponerent tenentes de anima humana positionem Averrois, quod videlicet "anima non unitur corpori ut forma et actus, sed tantum ut motor quodam modo", et hoc quoad phantasticum hominis, intelligendo species in phantasmate, cum tamen sit secundum substantiam separatus, unde, sicut ponunt in diversis unum intellectum propter diversas phantasias, et quod non sunt diversi homines nisi propter diversas phantasias omnino separatas secundum diversa corpora, similiter cum in isto monstro sicut et in bruto sunt diversae phantasiae, sicut et diversi sensus particulares, et diversi sensus communes in diversis capitibus, quia, qua ratione ponantur in uno, et in alio, aut ergo in neutro aut in ambobus, in isto monstro ponerent unum intellectum operari per diversas phantasias, ac si essent omnino diversae in separatis corporibus. Et sic secundum diversas phantasias quodam modo ponerent ipsum esse diversos homines, sed substantialiter nullo modo possent, quia forma sensitiva secundum istos in homine educta est de potentia materiae, quam oportet unicam esse in hoc monstro, ut dictum est. Quare, cum intellectus sit unicus numero, et forma materialis unica realis, nullo modo possent isti ponere quod essent diversi homines, sed tantum unicus, quemadmodum ponendum est quod tale monstrum in brutis sit tantum unicum brutum animal, ut dictum est. Similiter, quod non esset nisi unica ani-

tur genus et differentia et nihil remanet. Haec omnia dicit Commentator ad ostendendum qualiter secundum Philosophum anima est actus primus corporis ante quem non habet actum vel formam priorem. Et ideo dicit idem Commentator, VIII^o Metaphysicae quod corpus non existit sine anima; quod esset manifeste falsum si corpus mortuum, anima recedente, existeret idem quod prius» (200).

ma rationalis in tali monstro, et quod non esset nisi unus homo, necesse habent ponere illi qui dicunt quod in homine non est nisi unica forma substantialis, quae, disposita materia ut fiat necessitas ad corruptionem formae praecedentis in materia, creando infunditur et perficit eandem materiam secundum omnes partes eius, quam perfecit forma praecedens corrupta, et hoc secundum rationem corporeitatis substantialis et mixti et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Si enim ita est ut ipsi dicunt, cum materia, ut erat sub forma seminis ante infusionem animae rationalis, erat una in essentia, habens partes extensas secundum unam formam continui secundum omnes partes seminis totius, ex quo procreatur totum monstrum praedictum, et similiter calor unus et seminale principium in eo unum, secundum quod dictum est, disponit ergo illud seminarium unum totam materiam ad suscipiendum formam et actum unum, qui perficiat omnes partes materiae illius prius existentis sub una et eadem forma seminis et secundum rationem mixti, ac si forma mixti fuisset educta de potentia materiae. Quare, cum, ut dictum est, anima non infunditur corpori sive materiae nisi prout est dispositiva ad illam suscipiendam, in tali ergo materia ad perficiendum tale monstrum necesse est ponere, secundum illos, quod non sit nisi una anima intellectiva, et ita, quod non sit nisi unus homo.⁵⁷

Poiché la questione è già stata analizzata in modo anche molto fine, mi limito qui solo a sottolineare come il testo di Enrico renda inequivocabile la distinzione tra la posizione attribuibile agli “averroisti”, in cui si pone da una parte un solo intelletto separato, e dall’altra (nei singoli uomini) una sola forma sensitiva come *forma materialis unica realis*, da quella propria di Tommaso, che è l’unica tuttavia a essere qualificata nel passo come tale da porre un’*unica forma substantialis*. Se Peckham, nella famosa lettera del novembre 1284, avesse sovrapposto le due tesi, facendo di Sigieri l’inventore della posizione adottata poi da Tommaso, avrebbe commesso un errore talmente grossolano da risultare del tutto implausibile. Se poi ci si ricorda che per Sigieri, come abbiamo visto, l’intelletto si unisce all’anima sensitiva come *operans intrinsecum* tale da rappresentare un’ulteriore forma o perfezione, facendo sì che l’atto del

⁵⁷ HENRICUS DE GANDAVO 1991 [*Quodl.* VI, q. 14], 162-163, ll. 58-00. Sulla questione arricchiana cfr. KÖNIG-PRALONG 2008; DE LIBERA 2008, 439-441 e 2010, 203-230; RESNICK 2013, 360-364; ZUCCOLIN 2017 e ZUCCOLIN 2019, 169-183.

pensiero non sia attribuibile al solo intelletto ma al singolo composto umano,⁵⁸ la distanza tra le due posizioni si fa ancora più marcata (di fatto, l'una è anzi concepita *in antitesi all'altra*), e la possibilità di una loro identificazione ancora più inverosimile.

Del resto, anche all'interno della scuola francescana l'interpretazione della posizione averroista è tutt'altro che univoca. In quelli che vengono giustamente considerati come testi-chiave della controversia sull'unicità o pluralità delle forme sostanziali nel composto umano, e cioè il *De gradu formarum* e la q. 39 della proprie *Quaestiones disputatae*, Riccardo di Mediavilla afferma esplicitamente che l'impianto generale del pensiero averroista, se correttamente inteso (a partire soprattutto dalla dottrina delle dimensioni indeterminate), depone più a favore della pluralità delle forme che a favore dell'unità. Così per esempio nel *De gradu formarum*:

Ad illud quod tu arguis decimo octavo per Commentatorem *De substantia orbis* qui, loquens de subiecto transmutationis naturalis, dicit quod, si haberet formam, nullam aliam reciperet nisi illa destructa etc., dico quod intelligit de forma completa, quia non intendit negare quin in fundamento transmutationis naturalis sit aliquis gradus formae valde imperfectus, quia aliter non possit sustineri quod ipse dicit, scilicet quod in fundamento naturalis transmutationis sunt indeterminatae dimensiones, quia nulla dimensio, nec aliquod aliud accidens potest esse in materia, nisi mediante aliqua forma substantiali completa vel incompleta, vel aliquo gradu formae incompleto. Unde ex mente Commentatoris magis videtur fuisse opinio quae ponit plures formas in composito eo modo quo pono, sicut patet per ipsum XII *Metaphysicae* per auctoritatem superius allegatam, et etiam per illud quod dicit Super illud I *Metaphysicae*: Quoniam autem in fundamento naturae etc., ubi dicit sic: "Materia primo recipit formam universalem et postea, mediante forma universali, recipit formas alias usque ad individuales"; et per illud etiam quod dicit Super VIII *Metaphysicae* ubi dicit sic: "Substantias vero materiales diversas oportet nos non ignorare, quoniam, etsi omnes resolvuntur in ultimo in unam materiam, tamen unaquaeque earum habet materiam propriam propinquam". In quo bene dat intelligere et satis expresse esse in essentia materiae aliquam formam substantialem incompletam,

58 Cfr. *supra*, nota 43.

vel aliquem gradum formae incompletum, appropinquantem materiam formae completivae prius ordine naturali quam recipiat complementum. Cui etiam consonat illud quod dicit Super principium I Physicorum super illud verbum: Cum sciverimus causas eius simplices, ubi dicit sic: "Et intendit, ut mihi videtur, causas existentes in re, primas et non compositas, et sunt prima materia et ultima forma: quae enim sunt praeter primam materiam et ultimam formam cuiuslibet rerum naturalium, sunt materiae compositae et formae compositae". Ex his satis patet, ut videtur, quod non fuit intentio Commentatoris quod in quolibet composito esset una forma substantialis tantum.⁵⁹

Dunque, agli occhi di un francescano particolarmente attento alla questione della pluralità delle forme sostanziali, Averroè non può essere considerato come un sostenitore della tesi 'monista';⁶⁰ se Sigieri si fosse distaccato dal Commentatore su questo punto cruciale, avrebbe quindi meritato – agli occhi di Riccardo – di essere qualificato più come tomista che come averroista. D'altra parte, il modo in cui Riccardo interpreta il rapporto tra la sensitiva e l'anima razionale che proviene dall'esterno potrebbe valere sia nel caso in cui l'anima stessa sia assunta come individuale, sia nel caso in cui essa sia invece assunta come unica e separata. E qualcosa di molto simile si ritrova nello stesso Peckham, che per altro, nella lunga questione dedicata alla confutazione del monopsichismo averroista, non introduce alcun riferimento a un possibile

⁵⁹ ZAVALLONI 1951, 153-154, ll. 29-63. E così ugualmente nella q. 39 delle *Quaestiones disputatae* di cui riporto solo il passo conclusivo [RICHARD DE MEDIAVILLA 2014, 238-241 (testo latino e traduzione francese)]: «Ecce quod auctoritates Commentatoris magis videntur sonare pro pluralitate formarum in quolibet composito mixto quam pro unitate, quamvis forte non tam sunt extendende quam prima facie videntur sonare, sed principaliter adduxi eas ad monstrandum quod non fuit intentio sua negare pluralitatem formarum». Si potrebbe obiettare che Riccardo mette qui del tutto tra parentesi la questione del monopsichismo, ma in verità il modo stesso in cui Riccardo illustra la relazione tra gli altri gradi formali del composto umano e l'anima razionale che viene dall'esterno potrebbe applicarsi tanto all'infusione da parte di Dio dell'anima razionale individuale quanto al rapporto tra l'uomo e un intelletto unico e separato. Né nel volume di Zavalloni né in MAZZARELLA 1978 – le due principali ricostruzioni d'insieme della controversia sull'unicità o pluralità delle forme sostanziali nel composto umano – Sigieri compare come possibile sostenitore della tesi monista.

⁶⁰ Cfr. anche MICHAEL 1992, 163-164.

nesso con la questione dell'unicità della forma sostanziale.⁶¹

Mi sembra così difficile – sulla base di questa ricognizione – individuare in Sigieri il possibile bersaglio polemico dell'offensiva francescana intorno a un ipotetico nesso (per nulla pacifico, e comunque non unanimamente condiviso) tra unicità della forma sostanziale e unicità e separazione dell'intelletto possibile. E questo è in effetti ciò che sembra concedere (ma solo in parte, come vedremo subito) lo stesso Piron, quando osserva per esempio che il personaggio *erroneus et famosus* chiamato in causa da Ruggero Bacone come l'autore della tesi secondo cui l'uomo sarebbe costituito nel suo essere specifico prima dell'anima razionale non potrebbe essere identificato con Sigieri:

L'argumentation rapportée par Roger Bacon au sujet de la composition de l'âme ne correspond pas exactement à celle que développent les premiers textes connus de Siger de Brabant. Ce point précis ne permet donc pas de l'identifier à l'homme «célèbre et dans l'erreur».⁶²

O quando riconosce analogamente che «[e]n réalité, Olivi sait parfaitement que l'unicité de la forme substantielle est incompatible avec toute idée d'un engendrement de la part sensitive»⁶³ e che «[en] sens inverse, les arguments avancés pour faire ressortir l'impossibilité d'une union immédiate entre une forme intellectuelle et une matière corporelle possèdent des traits comparables à ceux que manie Siger de Brabant».⁶⁴

61 PECKHAM 2002 [*Quaestiones de anima*, q. 5 (*Utrum sit unus intellectus in omnibus hominibus*)], 365-391. E d'altra parte, è inequivocabile che nella q. 11 del suo *Quodlibet IV* (disputato proprio presso la Curia tra il 1277 e il 1279), Peckham abbia come unico obiettivo polemico Tommaso d'Aquino. Cfr. WILSON 1998.

62 PIRON 2006, 283.

63 PIRON 2006, 285.

64 *Ibid.*

9. Sigieri e 'Mister Big' (*quidam magister magnus*)

Per riassumere quanto appena visto: anche ammettendo che alcuni francescani abbiano postulato o ipotizzato una connessione tra la tesi dell'unicità della forma sostanziale e l'unicità dell'intelletto, si dovrebbe comunque riconoscere come molto improbabile che essi (e Peckham in particolare) potessero avere di mira Sigieri – tanto più che, come abbiamo visto, Sigieri adotta una formula, intorno allo statuto dell'anima, perfettamente conforme a quanto richiesto da Kilwardby e Peckham stesso (non una *forma simplex*, ma un'*anima composita*). Certo, questo pone la spinosa questione dell'identificazione di chi sia stato allora il vero bersaglio dei francescani, nell'ipotesi che tale bersaglio possa poi eventualmente coincidere con uno degli 'inventori' della dottrina dell'unicità della forma sostanziale citati da Peckham nella sua lettera. Se questo interrogativo appare a prima vista fuorviante e antieconomico, converrà rammentare che qualche tempo fa qualcosa del genere era stato proposto da Concetta Luna a proposito dell'identificazione del *quidam magister magnus* ricordato da Egidio Romano in un celebre passaggio del suo *Commento al II libro delle Sentenze*:

Nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat quod nullus deberet cum ipso disputare. Nam cum brutis et cum arboribus et universaliter cum non intelligentibus non est disputandum.⁶⁵

Tradizionalmente, si è sempre ritenuto che Egidio si riferisse a Sigieri, e si è anche ipotizzato che il passaggio potesse essere una delle fonti che avrebbero

⁶⁵ AEGIDIUS ROMANUS 1581 [*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1], t. II, 48aD-bA; LUNA 1999, 656.

suggerito a Dante di collocare la «luce eterna» di Sigieri nel *Paradiso*. Per Luna, invece,

le «grand maître» que Gilles mentionne dans ce passage ne peut être identifié ni à Siger de Brabant ni à Boèce de Dacie, car à cette époque Siger ne souscrit sûrement pas à la thèse «homo non intelligit», soutenue dans les *Quaestiones* de Giele, et que rien, dans les écrits de Boèce, ne nous autorise à lui attribuer cette thèse. Or, si les *Quaestiones* de Giele ne sont l'œuvre ni de Siger ni de Boèce et que nous ne connaissons aucun maître averroïste important en dehors de Siger et de Boèce, qui est-ce le «grand maître» auquel fait allusion Gilles?⁶⁶

Giele stesso – l'editore delle anonime *Quaestiones* sul *De anima* in cui viene esplicitamente sostenuta la tesi «homo non intelligit»⁶⁷ – aveva in verità cercato di dare al *magister magnus* «le visage du jeune Siger de Brabant», ipotizzando che Sigieri avesse sostenuto nel 1265 una posizione poi abbandonata nella prima metà degli anni Settanta (1273-1274?) nel *De anima intellectiva*. Sulla base dell'analisi incrociata dei tre principali testi egidiani sulla questione – la redazione definitiva (*ordinatio*) del *Commento al II libro delle Sentenze* (terminata dopo il 1309), il *De plurificatione intellectus possibilis* (verosimilmente 1274-1275) e la giovanile *Reportatio* della lettura del II libro delle *Sentenze* (1270-1271) – Concetta Luna era pervenuta a una conclusione diversa:

puisque la *Rep[ortatio]* nous assure que le souvenir de Gilles se rapporte précisément à l'époque où il lisait les *Sentences*, c'est-à-dire à une époque où Siger n'a sûrement pas soutenu la proposition «homo non intelligit», il faut se résigner

66 LUNA 1999, 657.

67 GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN 1971. La sezione più importante del *Commento* dell'Anonimo di Giele, per quel che qui interessa, è la q. 4 relativa al II libro del *De anima* (*Utrum anima intellectiva sit secundum suam substantiam coniuncta corpori sicut perfectio eius substantialis*): la risposta è inequivocabilmente negativa, segnando anche a questo proposito uno scarto abbastanza evidente rispetto alle posizioni di Sigieri nel *De anima intellectiva* (cfr. in particolare *supra*, nota 43).

non seulement à laisser l'Anonyme de Giele à son anonymat, mais aussi à l'identifier au «grand maître» dont parle Gilles, et à admettre ainsi qu'en 1270-71, la Faculté des arts de Paris comptait parmi ses maîtres un philosophe averroïste de grand renom qui, n'étant ni Siger de Brabant ni Boèce de Dacie, nous reste inconnu⁶⁸.

Contro tutta una tradizione di studi che, nel bene e nel male, vanta più di un secolo, bisognerebbe così ammettere che il vero esponente di punta o i veri esponenti dell'averroismo latino (se qualcosa del genere è mai effettivamente esistito) ci sono ancora del tutto sconosciuti. E se davvero così è, o così fosse, perché mai si dovrebbe ritenere che i due *saeculares* evocati da Peckham come i veri 'inventori' della tesi dell'unicità della forma sostanziale debbano essere ricondotti a figure a noi già note? Dal punto di vista dottrinale, nulla sembra condurci in direzione di Sigieri, e a questo punto – se si proseguisse oltre su questa pista – nulla ci vieterebbe perfino di immaginare che Peckham possa riferirsi proprio a questo «grande maestro» (l'Anonimo di Giele?) che non ha avuto la fortuna di essere messo da Dante nel *Paradiso*, e in verità, neppure di essere mai stato citato in modo riconoscibile da nessuno dei suoi pur numerosi avversari – ma che dovrebbe essere tuttavia morto *in partibus transalpinis*.

Ritengo tuttavia che questa strada ci porti troppo lontano, e sia lungi dall'essere anch'essa sufficientemente fondata. Non è qui in gioco solo la frustrazione degli storici per l'incapacità di dare un nome, e soprattutto un contesto istituzionale e dottrinale più preciso, a una figura che pure avrebbe giocato un ruolo così importante nella storia intellettuale della seconda metà del XIII secolo, o la semplice adesione al principio di parsimonia anche nel campo dell'indagine storiografica. Il 'ricordo' di Egidio nell'*ordinatio* del *Commento al II libro delle Sentenze* non è così circostanziato – mi sembra – da permette-

68 LUNA 1999, 658.

re di identificare con precisione assoluta a chi il maestro agostiniano si stia o non si stia riferendo, e la tesi del *magister magnus* in esso richiamata si presta a essere intesa sia in senso assoluto («homo non intelligit»), sia in senso più qualificato (l'uomo non pensa se non attraverso la congiunzione dell'intelletto). Per altro, se è vero – come Concetta Luna stessa concede – che Egidio nella *Reportatio* fraintende palesemente il senso dell'argomentazione tommasiana contro Averroè,⁶⁹ nulla ci impedisce di pensare che il giovane baccelliere abbia frainteso anche il senso della posizione tenuta nello stesso periodo da Sigieri. Se poi l'Anonimo di Giele fosse anche il personaggio *erroneus et famosus* evocato da Ruggero Bacone nei *Communia naturalia*, la situazione – come già evidenziato da Piron – diventerebbe ancora più intricata, perché la posizione dell'Anonimo non si troverebbe solo a valle del *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino, ma anche a monte di esso: in altri termini, l'Anonimo non si limiterebbe solo a reagire all'intervento di Tommaso, ma l'avrebbe anche provocato, sostenendo le proprie tesi anche prima del ritorno di Tommaso a Parigi. Per questo, lo stesso Piron fa una specie di passo indietro, affermando che l'identificazione tra il *magister magnus* e Sigieri non dovrebbe forse essere del tutto scartata.⁷⁰

Comunque stiano le cose a proposito della questione dell'unicità e separazione dell'intelletto possibile, ritengo che a proposito dell'unicità della forma sostanziale la situazione sia ben diversa. Almeno quattro punti mi sem-

69 LUNA 1999, 653-654.

70 PIRON 2006, 304-305: «[...] on comprendra toujours mieux un texte en restituant un visage à son auteur, ne serait-ce que pour le replacer à un moment donné d'un parcours intellectuel ou l'inscrire à sa date au sein d'une polémique. Dans le cas qui nous occupe, la liste des suspects est fort réduite, à tel point qu'il est impossible d'éluder une question préjudicielle. L'"homme célèbre" pourrait-il ne faire qu'un avec le philosophe le plus célèbre de son temps? En l'état actuel de la recherche, la possibilité que Siger soit ce "grand philosophe" ne peut être écartée».

brano allora meritevoli di essere sottolineati ancora una volta:

(i) in primo luogo, va ribadito che negli scritti a noi pervenuti, Sigieri non difende affatto la tesi dell'unicità della forma sostanziale così come essa viene evocata e condannata da Kilwardby e Peckham;

(ii) è difficile se non impossibile, stando a quel che si è visto, che Peckham non fosse neppure in grado di distinguere tra l'unicità della forma sensitiva (ammesso che Sigieri abbia mai sostenuto qualcosa del genere!) e la presenza di un'unica *forma simplex* nel composto umano;

(iii) nessun presunto "averroista" (incluso l'Anonimo di Giele) e in verità nessun maestro delle Arti a noi noto sembra sostenere esplicitamente l'unicità della forma sostanziale nel composto umano *prima* di Tommaso d'Aquino;

(iv) in tutti gli interventi di Peckham successivi alla lettera del novembre 1284, ogni riferimento a sostenitori della tesi dell'unicità diversi da Tommaso d'Aquino scompare completamente. È sufficiente, a quest'ultimo proposito, dare un'occhiata alle lettere di Peckham poi incluse anche nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Nella lettera del 7 dicembre 1284 – a meno di un mese dalla lettera precedente – Peckham scrive al cancelliere di Oxford per chiarire ancora una volta di non voler condurre un attacco contro i frati predicatori, e tutto il peso della vicenda viene spostato direttamente su Tommaso d'Aquino (senza alcuna menzione di ipotetici *saeculares*). Anzi, Peckham ricorda ora che Tommaso stesso, in sua presenza, si era rimesso al parere dei teologi parigini, che la questione era rimasta in sospenso presso la curia romana per la scomparsa di Giovanni XXI, e che il vescovo Tempier aveva in animo di procedere alla discussione degli articoli incriminati da parte di una

commissione di teologi, ma era stato infine indotto a soprassedere.⁷¹ Tutto il contesto a cui Peckham fa qui riferimento è strettamente teologico – come avevamo per altro già osservato in precedenza – almeno per quel che riguarda Parigi. Quanto alla condanna da parte di Kilwardby, sarebbe stata originata da *certamina puerilia* scoperti a Oxford, in cui si sarebbe poi *indecenter* intromesso qualche *curiosus theologus*.⁷² In tutta questa ricostruzione, molto più dettagliata (anche se probabilmente anch'essa un po' artefatta o modellata *ad hoc*) di quella della lettera del mese prima, non figura alcun riferimento ad altri possibili fautori della tesi, e certamente non ad *artista* parigini o a Siggieri in particolare (che certamente non poteva essere coinvolto nei *certamina oxoniensi* citati da Peckham).

Il primo gennaio 1285 Peckham torna ancora sull'argomento, e questa volta non esita a scrivere che la dottrina dell'unicità era stata difesa da Tommaso, anche se Tommaso stesso, come viene ripetuto, si era rimesso in proposito al parere dei colleghi teologi di Parigi:

Quandam autem illarum opinionum tetigimus specialiter, eam manifestis ratio-

71 PECKHAM 1885, 866 [CUP I, n. 517, 625]: «Causam vero opinionum bonae memoriae fratris Thomae de Aquino, quas fratres ipsi opiniones sui ordinis esse dicunt, quas tamen in nostra praesentia subiecit idem reverendus frater theologorum arbitrio Parisiensium magistrorum, pendere diximus in Romana curia indecisam; pro eo quod cum vacante sede apostolica per mortem sanctae memoriae domini Johannis Dei gratia tunc temporis Romani Pontificis, episcopus Parisiensis Stephanus bonae memoriae ad discussionem ipsorum articulorum de consilio magistrorum procedere cogitaret; mandatum fuisse dicitur eidem episcopo per quosdam Romanae curiae dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis».

72 PECKHAM 1885, 866-867 [CUP I, n. 517, 625]: «Aliud igitur est, quod de scriptis theologis est Romanae celsitudini reservatum Parisiis, ab eo quod inventum Oxoniae in certaminibus puerilibus per praedecessoris nostri sapientiam est damnatum. Quod si quispiam theologus curiosus hujusmodi quaestionibus puerilibus tractatus theologicos misuerit indecenter, sicut olim Israelitae pro acuendis ligonibus ad Philistinorum malleos descenderunt, non valemus propter hoc dimittere nec debemus pro zelo quorundam temerario, quin parvulos nostros ab errorum laqueis ut possumus eruamus [...]».

nibus impugnantes, ponentium videlicet, 'in homine existere tantummodo formam unam', pro eo quod ex ipsa sequitur, nullum corpus sancti totaliter vel partialiter in toto orbe existere, vel in urbe, cum sine unitate formae generalis aut specialis nullum corpus possit numeraliter esse unum. Alia etiam inconvenientia sequuntur innumera ex hoc ipso. *Fuit revera illa opinio fratris Thomae sanctae memoriae de Aquino*, sed ipse in hiis et in aliis hujusmodi dictis suis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiae humiliter declaravit, subjiciens omnes suas hujusmodi sententias libramini et limae Parisiensium magistrorum, cujus nos per auditus proprii certitudinem testes sumus.⁷³

Anche in questo caso, non c'è più alcun riferimento ad altri 'inventori' della tesi, anche se la lettera insiste in modo generale sui pericoli che la filosofia reca con sé, minando le fondamenta della teologia di Agostino e degli altri *doctores authentici*.

Peckham rinuncia dunque, già a partire dagli interventi immediatamente successivi alla lettera del 10 novembre 1284, a insistere sulla provenienza non tommasiana della tesi condannata. Perché questo cambio di strategia? La risposta più semplice è forse che Peckham stesso si è immediatamente reso conto che la sua prima mossa non risultava particolarmente credibile ed efficace nei confronti dei suoi interlocutori.

L'importanza della menzione dei due *saeculares* nella lettera del novembre 1284 va così circoscritta e ridimensionata. Probabilmente Peckham l'aveva inserita piuttosto frettolosamente come prima giustificazione possibile nei confronti delle rimostranze irate di Guglielmo di Hothum e come tentativo maldestro di allontanare da sé l'accusa di cercare solo uno scontro diretto tra i due principali ordini mendicanti. Ma con il dilagare della polemica, travolto dall'*affaire* Knapwell, Peckham si sarebbe sbarazzato senza problemi di questa costruzione, per scegliere la via del confronto diretto e violento con lo

73 PECKHAM 1885, 871 [CUP I, n. 518, 626-627].

stesso Knapwell e con i seguaci più fedeli di Tommaso.

Che ne è allora di Sigieri in tutto questo? Molto poco, credo. Se mai Peckham avesse davvero voluto riferirsi a Sigieri come a uno dei due *saeculares* potrebbe averlo fatto solo per due residue ragioni:

(i) per gettare sulle sue spalle il peso di qualsiasi errore, se Sigieri fosse davvero già deceduto (anche se non abbiamo più nessun motivo oggettivo per ritenerlo...), o avesse comunque lasciato l'insegnamento a Parigi per effetto della citazione inquisitoriale, e chiamare in causa qualcuno che non avrebbe potuto difendersi, senza preoccuparsi troppo né della coerenza dottrinale né di quanto effettivamente sostenuto da Sigieri stesso;

(ii) per mettere in atto un piccolo capolavoro di perfidia: nel momento stesso in cui fingerebbe di scagionare Tommaso, per placare le proteste dei domenicani, Peckham lo starebbe in realtà associando alla figura di chi sarebbe morto miseramente in terra straniera, come conviene a tutti i nemici della Chiesa.

Ma è evidente che queste due possibili ragioni si fondano su un circolo vizioso, o almeno su una petizione di principio: entrambe presuppongono infatti se stesse, dal momento che hanno senso solo se si ritiene che Peckham abbia veramente inteso riferirsi a Sigieri – ciò che in realtà mi sembra appunto ancora tutto da dimostrare.

10. Qualche osservazione conclusiva

Alla luce di quanto si è cercato di mostrare, è assai poco plausibile che Peckham, nella propria lettera del 10 novembre 1284, si riferisca a Sigieri di Brabante. Ma in tal modo l'intera base documentaria su cui poggia la convinzio-

ne che Sigieri sia morto in Italia prima del novembre 1284 appare meno granitica e coerente di quanto non sia stato comunemente ritenuto. Soprattutto, il legame tra le varie fonti si rivela meno scontato, e talora dettato solo dalla volontà di ritrovarvi un esito già precostituito: il *Fiore* e il X canto del *Paradiso* non dicono affatto la stessa cosa, e la credibilità delle informazioni trasmesse tanto dal *Fiore* quanto dalla *Continuatio brabantina* è strettamente connessa a una certa interpretazione – che appare appunto poco plausibile – della lettera di Peckham. La fine di Sigieri così come viene solitamente interpretata potrebbe così essere anche solo una leggenda nera, con un valore storiografico appena superiore – come già si diceva – all’ipotesi dantesca dell’avvelenamento di Tommaso d’Aquino su mandato di Carlo d’Angiò o alla notizia riportata da Quétif e Échard secondo cui Sigieri stesso sarebbe uscito indenne dalle turbolente vicende del 1276-1277, sarebbe entrato nell’ordine domenicano (come alcune fonti dicono pure di Boezio di Dacia) e, al pari di Bernieri di Nivelles, avrebbe concluso la sua carriera accademica alla Facoltà di Teologia. Detto questo, fa parte del lavoro dello storico, e della sua auspicabile se non necessaria umiltà, limitarsi solo a osservare che le cose *potrebbero* anche essere andate così come vuole il racconto tradizionale, ma *potrebbero anche* – con maggiore probabilità e plausibilità – essere andate diversamente.

Cosa cambia in definitiva adottando questa maggiore cautela? Intanto, che non mi sembra che si possa più assumere novembre 1284 come termine assoluto *ante quem* né il periodo 1281-1284 come quello in cui collocare con certezza la morte di Sigieri, il che potrebbe anche alla fine rendere in linea di principio meno rigida la cronologia dei suoi pochi scritti a noi pervenuti (anche se resta vero che Sigieri *potrebbe* comunque aver cessato di scrivere intorno al 1276-1277). Ciò si riflette evidentemente anche sulla datazione del *Fiore*.

Sulle implicazioni che una diversa ricostruzione della fine di Sigieri potrebbe avere ai fini della valutazione della sua presenza nel *Paradiso* dantesco mi sono già soffermato, e non è il caso che ci ritorni in questa sede.⁷⁴ Vorrei invece aggiungere solo una piccola, duplice considerazione di ordine metodologico: il modo in cui, a partire dai documenti disponibili, si è edificato come una certezza il racconto della fine di Sigieri mostra il peso che tanto un approccio *ideologico* (la volontà di preservare – nel bene e nel male – l’immagine di un Sigieri fermo oppositore dell’ortodossia, e perciò perseguitato e colpito da un destino tragico)⁷⁵ quanto un approccio puramente *prosopografico* (la scelta di ricondurre ogni elemento dottrinale di un certo tipo a un autore a cui sono state già attribuite come paradigmatiche e peculiari quelle stesse determinate caratteristiche dottrinali)⁷⁶ possono esercitare sull’interpretazione dei testi. Che nella storia della filosofia, e in quella della filosofia medievale in particolare, non sempre i testi e i riferimenti in essi contenuti possano essere ascritti a chi vorremmo, è in definitiva qualcosa che si deve mettere sempre in conto, e a cui, nella peggiore delle ipotesi, ci si può o ci si deve alla fine semplicemente rassegnare.

PASQUALE PORRO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

74 PORRO 2020.

75 Nello stile per esempio di LEY 1957.

76 Un modello esemplare di storiografia coerentemente antiprosopografica mi sembra rappresentato dagli studi di Anneliese Maier, in cui l’attenzione cade sempre più sulla trama dei dibattiti e dei riferimenti intertestuali che sui singoli autori, e in cui le posizioni anonime hanno lo stesso peso di quelle di Tommaso d’Aquino o Ockham.

BIBLIOGRAFIA

AEGIDIUS ROMANUS 1581 = AEGIDIUS ROMANUS, *In secundum librum Sententiarum Quaestiones. Pars secunda*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum; rist. anast. Frankfurt a.M., Minerva 1968.

AEGIDIUS ROMANUS 1985 = AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, ed. ROBERT WIELOCKX, Firenze, Olschki (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 4 – Aegidii Romani Opera Omnia, 3/1).

AMERINI 2009 = FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, Pisa, ETS (Philosophica, 58).

ANON. [*Continuatio brabantina*] 1879 = *Continuatio brabantina chronici Martini Oppaviensis*, ed. LUDWIG WEILAND, Hannover, Hahn (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum tomus 24).

BATAILLON 1981 = LOUIS-JACQUES BATAILLON, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales: le treizième siècle (fin)», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981), 101-122.

BIANCHI 2012 = LUCA BIANCHI, «Aristotle Among Thirteenth-Century Franciscans: Some Preliminary Remarks», in KENT EMERY, JR., WILLIAM J. COURTENAY, STEPHEN M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, University of Notre-Dame, 8-10 October 2008, Brepols, Turnhout (Rencontres de Philosophie Médiévale, 15), 237-259.

BIANCHI 2017 = LUCA BIANCHI, «Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan», in DRAGOS CALMA, ZÉNON KALUZA (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, I/56), 127-151.

BOUREAU 1999 = ALAIN BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres (L'âne d'or).

BRADY 1970 = IGNATIUS BRADY, «Background to the Condemnation of 1270: Master William of Baglione, O.F.M.», *Franciscan Studies* 30 (1970), 5-48.

BRENET 2008 = JEAN-BAPTISTE BRENET, «Ame intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la *duplex forma propria* de l'homme», *Vivarium* 46 (2008) 318-341.

BRENET 2013 = JEAN-BAPTISTE BRENET, «Siger de Brabant et la notion d'*operans intrinsecum*: un coup de maître?», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013), 3-36.

CALDERA 2007 = FEDERICA CALDERA, «La source inattendue d'un 'néo-augustinien': Averroès dans le *Commentaire sur les Sentences* de Guillaume De la Mare», in JEAN-BAPTISTE BRENET (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005), Turnhout, Brepols (Textes et Études du Moyen Âge, 40), 275-297.

CALLUS 1955 = DANIEL A. CALLUS, *The Condemnation of St Thomas at Oxford*, London, Blackfriars (1^a ed. 1946).

CALMA 2011 = DRAGOS CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 31).

COLLEY 2015 = CALEB GLEN COLLEY, «The Plurality of Substantial Forms in John Pecham», *Franciscan Studies* 73 (2015), 59-80.

CUP 1889 = *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. HEINRICH DENIFLE, ÉMILE CHÂTELAIN, t. I, Paris, Delalain.

DANTE ALIGHIERI 1946-1951 = DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di ARNALDO MOMIGLIANO, Firenze, Sansoni, 3 voll.

DANTE ALIGHIERI 1984 = *Il Fiore e Il Detto d'Amore*, attribuibili a DANTE ALIGHIERI, a cura di GIANFRANCO CONTINI, Milano, Mondadori.

DANTE ALIGHIERI 2012 = DANTE ALIGHIERI, *Il Fiore e il Detto d'Amore*, a cura di LUCIANO FORMISANO, Roma, Salerno (Pubblicazioni del Centro Pio Rajna. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, VII/1).

DELLE DONNE 2010 = FULVIO DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Bari, Adda (Quaderni del Centro di Studi Normanno-Svevi, 3).

DONDAINE 1947 = ANTOINE DONDAINE, «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 (1947), 85-194.

DOUIE 1952 = DECIMA L. DOUIE, *Archbishop Peckham*, Oxford, Clarendon Press.

DRONKE 1998 = PETER DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, il Mulino.

FITZPATRICK 2017 = ANTONIA FITZPATRICK, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, Oxford, Oxford University Press.

GAUTHIER 1983 = RENÉ ANTOINE GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. I: Siger en 1265», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), 201-232.

GAUTHIER 1984 = RENÉ ANTOINE GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. II: Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984), 3-49.

GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN 1971 = MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARDO C. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 11).

GLORIEUX 1927(1) = PALÉMON GLORIEUX, «Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286)», *Revue thomiste* 32 (1927), nouvelle série X, 259-291.

GLORIEUX 1927(2) = *Les premières polémiques thomistes: I. le Correctorium Corruptorii «Quare»*, ed. PALÉMON GLORIEUX, Le Saulchoir, Kain, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (Bibliothèque thomiste, 9).

GUGLIELMO DI TOCCO 2015 = GUGLIELMO DI TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di DAVIDE RISERBATO, Milano, Jaca Book.

GUILELMUS DE TOCCO 1996 = *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, a cura di CLAIRE LE BRUN-GOUANVIC, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts, 127).

HENRICUS DE GANDAVO 1987 = HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VI*, ed. GORDON A. WILSON, Leuven, Leuven University Press (Henrici de Gandavo Opera Omnia, 10).

HÖDL 1964 = LUDWIG HÖDL, «Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre», *Scholastik* 39 (1964), 178-196.

KÖNIG-PRALONG 2008 = CATHERINE KÖNIG-PRALONG, «Évaluations des savoirs d'importation dans l'Université médiévale: Henri de Gand en position d'expert», *Revue européenne des sciences sociales* 46 (2008), 11-28.

LEY 1957 = HERMANN LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus in Mittelalter*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

DE LIBERA 1991 = ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.

DE LIBERA 2008 = ALAIN DE LIBERA, «Le présent roi du Mogol et le baptême des siamois. Sur l'identité personnelle, du Moyen Âge à John Locke», in ALESSANDRA BECCARISI, RUEDI IMBACH, PASQUALE PORRO (eds.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburg, Felix Meiner Verlag (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Beihefte, 4), 418-446.

DE LIBERA 2010 = ALAIN DE LIBERA, *Archéologie du sujet. II: La quête de l'identité*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

LUNA 1999 = CONCETTA LUNA, «Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), 649-684.

MANDONNET 1911 = PIERRE MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. Deuxième édition revue et augmentée, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie (Les philosophes belges) (1^a ed. 1899).

MARTÈNE, DURAND 1717 = EDMUND MARTÈNE, URSIN DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Lutetiae Parisiorum, sumptibus F. Delaulne, H. Foucault, M. Clouzier, J.-G. Nyon, S. Ganeau, N. Gesselin.

MAZZARELLA 1978 = PASQUALE MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e plu-*

ralità delle forme, Napoli, Giannini (I Principii, 13).

MICHAEL 1992 = EMILY MICHAEL, «Averroes and the Plurality of Forms», *Franciscan Studies* 52 (1992), 155-182.

NARDI 1948 = BRUNO NARDI, «Note per una storia dell'averroismo latino. IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle», *Rivista di storia della Filosofia* 3 (1948), 120-122.

PARIS 1895 = GASTON PARIS, *La poésie du Moyen Âge. Leçons et lectures. Deuxième série*, Paris, Hachette.

PASNAU 2002 = ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae I^a 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press.

PATAR 2000 = BENOÎT PATAR, *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, Longueuil, Les Presses Philosophiques.

PECKHAM 1885 = *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham Archiepiscopi Cantuariensis*, ed. CHARLES TRICE MARTIN, III, Her Majesty's Stationery Office, London, repr. Cambridge, Cambridge University Press 2012.

PECKHAM 2002 = IOANNES PECHAM, *Quaestiones disputatae*, ed. GIRARD J. ETZKORN, HYERONIMUS SPETTMANN, LIVARIUS OLIGER, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28).

PELSTER 1946 = FRANZ PELSTER, «Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 16 (1946), 83-106.

PETRUS IOANNIS OLIVI 1924 = PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, vol. II: *Quaestiones 49-71*, ed. BERNARD JANSEN, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 5).

PIRON 2006 = SYLVAIN PIRON, «Olivi et les averroïstes», in DRAGOS CALMA, EMANUELE COCCIA (eds.), *Les sectatores Averrois. Noétique et cosmologie aux XIII^e-*

XIV^e siècles, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), 251-309.

PORRO 2006 = PASQUALE PORRO, «Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*», in CHRISTOPHER SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden-Boston, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 1), 171-231.

PORRO 2020 = PASQUALE PORRO, «Il filosofo: Sigieri di Brabante», in FRANCO SUITNER (ed.), *Il Duecento di Dante: i personaggi*, Firenze, Le Lettere, 103-128.

PUTALLAZ, IMBACH 1998 = FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, RUEDI IMBACH, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Milano, Jaca Book (Eredità medievale, 12).

QUÉTIF, ÉCHARD 1719 = JACQUES QUÉTIF, JACQUES ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, t. I, Lutetiae Parisiorum, apud J.C.B. Ballard et N. Simart.

RESNICK 2013 = IRVEN RESNICK, «Conjoined Twins, Medieval Biology, and Evolving Reflection on Individual Identity», *Viator* 44 (2013), 343-368.

RICHARD DE MEDIAVILLA 2014 = RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées*, t. VI: *Questions 38-45 - L'homme*. Introduction, édition critique, traduction et notes par ALAIN BOUREAU, Paris, Les Belles Lettres (Bibliothèque scolastique).

ROENSCH 1964 = FREDERICK J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa, The Priory Press.

ROGERUS BACON s.d. [1910] = ROGERUS BACON, *Liber primus communium naturalium*, ed. ROBERT STEELE, Oxford, Clarendon Press (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 2).

SIGERUS DE BRABANTIA 1972 = SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. BERNARDO C. BAZÁN, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts.

SIGIERI DI BRABANTE 2007 = SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*. Testo latino a fronte, a cura di ANTONIO PETAGINE, Milano, Bompiani (Testi a fronte, 109).

THIJSSSEN 1997 = JOHANNES [HANS] M.M.H. THIJSSSEN, «What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Context», in EDITH SYLLA, MICHAEL MCVAUGH (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science-Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden-Boston-Köln, Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 78), 84-114.

TULONE 2000 = GIAMPIERO TULONE, «Gli "invidiosi veri" nella "Commedia" e nelle fonti dantesche», *Lettere italiane* 52 (2000), 345-378.

VAN STEENBERGHEN 1977 = FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Vander-Oyez (Philosophes médiévaux, 21).

WILSON 1998 = GORDON A. WILSON, «The Critique of Thomas Aquinas's Unity Theory of Forms in John Pecham's "Quodlibet IV (Romanum)" », *Franciscan Studies* 56 (1998), 423-431.

ZAVALLONI 1951 = ROBERTO ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Philosophes médiévaux, 2).

ZUCCOLIN 2017 = GABRIELLA ZUCCOLIN, «Two Heads Two Souls? Conjoined Twins in Theological *Quodlibeta* (1270 - c. 1310)», *Quaestio* 17 (2017), 573-595.

ZUCCOLIN 2019 = GABRIELLA ZUCCOLIN, *I gemelli nel Medioevo. Questioni filosofiche, mediche e teologiche*, Como-Pavia, Ibis (Officina, 2).