Nota sulla seconda Questio Moralis di Sigeri di Brabante

Autor(en): **Costa, Iacopo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760615

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

IACOPO COSTA

Nota sulla seconda *Questio Moralis* di Sigeri di Brabante

L'interesse suscitato nell'arco dell'ultimo secolo dall'aristotelismo radicale ha determinato, quale suo felice esito, un considerevole numero di studi e di edizioni di testi, grazie a cui, su tale fenomeno, si è riusciti a gettare una certa luce. Ciononostante le ombre non sono state del tutto estinte. Affatto. Dal problema della censura parigina del 1277 all'enigma di un Sigeri di cui Dante in Paradiso lascia che da Tommaso la luce eterna e gli invidiosi veri siano celebrati, dal controverso coinvolgimento di Tommaso stesso nella condanna a quello dell'esistenza stessa di un averroismo di lingua latina – tali questioni hanno suscitato una varietà tale di interpretazioni e letture, che sarebbe ormai impossibile scrivere una storia dell'aristotelismo radicale senza tenere anche conto della storia della sua storia.[1] È stato giustamente evidenziato come la filosofia morale, ovvero la riflessione sull'*Etica Nicomachea* di Aristotele, abbia giocato un ruolo capitale nel delinearsi della pur tutt'altro che monolitica fisionomia intellettuale dei pensatori cui ci riferiamo con il nome di 'averroisti latini' o, seguendo la più ragionevole proposta di Van Stenberghen, 'aristotelici radicali'.[2]

Oggetto di questo breve studio non è nulla di tutto ciò, ma piuttosto lo stato lacunoso in cui ci è giunta una delle *questiones morales* di Sigeri, e il modo di porre rimedio a tale stato. Fino ad ora negletta e pressochè ignorata dalla storiografia, l'esigua parte della produzione di Sigeri riguardante

[1] Per un'ampia e precisa valutazione storiografica dell'aristotelismo radicale cf. IMBACH, R. : *L'Averroïsme latin du XIIIe siècle*. In : IMBACH, R. / MAIERÙ, A. (edd.) : *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21–23 settembre 1989) (= Storia e letteratura 179). Roma : Edizioni di storia e letteratura 1991, 191–208.

[2] Si pensi all'ampio spazio dedicato all'argomento da HISSETTE, R. : *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277* (= Philosophes Médiévaux 22). Louvain/ Paris: Publications universitaires/Vander-Oyez 1977; da BIANCHI, L. : *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo : P. Lubrina 1990; e più recentemente da PICHÉ, D. : *La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (= Sic et Non). Paris : Vrin 1999.

la filosofia pratica non merita di essere trasmessa attraverso testi difettosi e incompleti.[3]

Nel 1931 Stegmüller pubblicava sulle *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* alcuni scritti di Sigeri fino ad allora ignoti.[4] Tra questi scritti – tutti conservati in un unico codice lisbonense – figuravano cinque questioni sull'*Etica* aristotelica.[5] Alcuni decenni più tardi Bazán ripubblicava le cinque questioni in un volume contenente scritti di Sigeri sulla logica, la morale e la fisica.[6] Ecco come si presentano, nell'ordine del codice lisbonense, queste cinque questioni: 1) *utrum humilitas sit virtus*, 2) *utrum virtus moralis generetur ex actibus*, 3) *utrum pater plus diligat filium quam mater*, 4) *quis status magis competat philosophis, utrum virginalis aut coniugalis*, 5) *utrum aliquis posset magis amare alium quam seipsum*.

Rispetto al testo aristotelico, le cinque questioni seguono un ordine illogico: la prima infatti è suscitata dalla discussione della magnanimità (*Eth. Nic.*, IV, 7–10), la seconda dalla dottrina dell'origine della virtù morale (II, 1–2), la terza da un accenno all'amore delle madri verso i figli nei libri sull'amicizia (IX, 7), la quarta dal problema, assai significativo per i commentatori cristiani, del vizio di insensibilità (II, 2), la quinta, infine, riguarda il problema dell'amore di sé (IX, 8). Tale distribuzione 'incoerente' delle cinque *questiones* lascia pensare che non dovette essere questa la loro disposizione originale, o che addirittura potessero comporre un più ampio commento per questioni all'*Etica Nicomachea*, dal quale sarebbero state estratte e tramandate autonomamente dal codice di Lisbona o dal suo modello.

Questa impressione è suffragata da quanto sostiene Gauthier nel suo lavoro dedicato alla virtù della magnanimità, circa la prima di queste

[3] Ben altra considerazione meriterebbe invece la testimonianza del Nifo circa il sigeriano *Liber de felicitate* perduto, testo di cui Nifo riassume ampi passaggi; rimando in proposito allo studio di NARDI, B. : *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma : Edizioni italiane 1945, 11–38.

[4] STEGMÜLLER, F. : *Neugefundene 'Quaestiones' des Siger von Brabant*. In : RThAM 3 (1931) 158–182.

[5] Si tratta del codice di Lisbona, *Bibl. Nac.*, *Fondo Geral* 2299; le *Questiones morales* vi occupano i ff. 85ra–89ra.

[6] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique* (= Philosophes Médiévaux 14). Ed. critique par B. BAZÁN et A. ZIMMERMAN. Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1974, 98–105. L'attribuzione delle questioni a Sigeri è data dal copista del codice stesso; Bazán data le questioni agli anni 1273–74. Per ammissione di Bazán stesso, la sua edizione apporta solo poche e leggere modifiche alla precedente pubblicata da Stegmüller.

questioni, sull'umiltà.[7] Lo studioso francese, confrontando la questione sull'umiltà di Sigeri con le corrispondenti questioni di altri tre commenti 'averroisti' all'*Etica Nicomachea*, da lui precedentemente studiati,[8] è indotto, in virtù della profonda somiglianza letteraria, oltre che dottrinale, dei quattro testi, a considerare le questioni sulla magnanimità contenute negli altri commenti 'averroisti' null'altro che differenti *reportationes*, o rielaborazioni di differenti *reportationes* dell'insegnamento di Sigeri.

Un certo imbarazzo potrebbe destare la lettura della seconda *questio moralis*. Ciò che in questa è sottoposto a esame è la genesi della virtù morale: la virtù morale si genera dal compiere azioni virtuose? E ciò in che modo?[9]

Ecco come procede Sigeri. Dopo il titolo, si passa *ex abrupto* alla *solutio*: *Ad hoc intelligendum...*; la questione non sembra dunque prevedere gli *argumenta ad oppositum* con cui solitamente si apre una *questio*. Per prima cosa viene stabilita la differenza tra *potentie que ex natura sua sunt perfecte ad actum*, ossia facoltà che sono naturalmente disposte all'esercizio del proprio atto, come la vista o l'udito, che permettono di vedere e di sentire nel caso in cui non ci sia un impedimento contro natura, e *potentie que non sunt determinate ad suos actus de sua natura*, ossia facoltà che non sono naturalmente disposte all'esercizio del proprio atto, come il concupiscibile e l'irascibile, e in generale come il desiderio naturale (*appetitus naturalis*). La differenza tra queste *potentie* o facoltà sta nel fatto che mentre le prime non hanno bisogno di alcuna disposizione, di alcun *habitus* aggiuntivo, al fine di esercitare il proprio atto, le seconde sì; questi secondi *habitus* sono le virtù morali, e l'atto che tali *habitus* permettono di realizzare è l'azione virtuosa.[10] Continua Sigeri, gli *habitus*, le virtù si generano dagli atti virtuosi; prova evidente di ciò sarebbe che la consuetudine in certe determinate azioni produce la perseveranza in tali azioni; la virtù morale è un *habitus in*

[7] GAUTHIER, R.-A. : *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (= Bibliothèque Thomiste 28). Paris : Vrin 1951, 467–480.

[8] GAUTHIER, R.-A. : *Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Ethique à Nicomacque.* In: AHDLMA 16 (1947–1948) 187–336. Si tratta dei seguenti commenti: il 'Commento del Vaticano', le *Questiones supra decem libros Ethicorum* di Egidio di Orléans (Par. BnF lat. 16089), e infine l'anonimo conservato mutilo dal manoscritto parigino, BnF, lat. 14698.

[9] Per un'esegesi letterale del capitolo dell'*Etica* in cui tale problema è affrontato, cf. ARISTOTE : *L'Éthique a Nicomaque.* Ed. par R.-A. GAUTHIER / J.-Y. JOLIF. Louvain/ Paris : Publications universitaires/B. Nauwelaerts : 1970², v. II. 1, 101 sqq.

[10] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 4–9.

modum nature consentaneus rationi,[11] ossia è una disposizione che, pur non essendo una forma naturale, muove come una forma naturale, poiché tale *habitus*, una volta acquisito, orienta regolarmente l'agente verso la scelta del giusto mezzo; inoltre tale abito è conforme alla *recta ratio* che stabilisce di volta in volta il giusto mezzo verso cui si deve orientare la scelta, e ciò rende la virtù *consentanea rationi*, conforme a ragione.[12] Subito dopo viene fornita una precisazione ulteriore circa l'*actus* o l'*operatio*: vi sono atti che nell'agente comportano solo un principio attivo (aggiungiamo: come l'azione dell'intelletto agente o del fuoco), e atti che comportano, oltre al principio attivo, anche un principio passivo; le virtù morali sono della seconda specie, in quanto muovono l'agente all'atto virtuoso ma sono mosse dalla ragione, dalla *recta ratio*, e in questo comportano un principio passivo.[13] Sigeri allora spiega – conformemente alla dottrina aristotelica – che non basta conoscere in cosa consista la virtù per essere virtuosi, ma solo agendo in modo virtuoso si ottiene tale scopo; ovvero, una *recta ratio de agendis* non correlata ad un *appetitus* che a tale *ratio* si conformi non permette alla virtù di generarsi, come non impedisce che la *ratio* stessa sia corrotta dalla passione.[14]

Ecco che allora Sigeri scrive: *Tunc ad rationes que in oppositum fiebant*.[15] Eppure all'inizio della questione – poiché se ci fossero è lì che dovrebbero trovarsi – queste *rationes*, questi argomenti non ci sono. Dal momento che è poco verosimile, se non impensabile, che tale incongruenza della *questio*

[11] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 12–13; la definizione è ciceroniana (*De inventione*. Paris: Achard 1994, II. 53, 224), ampiamente attestata in ALBERTO MAGNO : *Super Ethica*.

[12] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 10–13.

[13] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 14–18 : "Sed est advertendum quod est actus aliquis qui in agente habet tantum activum principium, et per talem actum nihil potest generari in agente, ex quo agens in hoc non patitur. Est autem aliquis actus qui est in agente quod etiam patitur in illo actu, sicut est de actibus virtutis: in illis enim potentia movetur a ratione." Ritengo che il discorso di Sigeri guadegnerebbe in chiarezza espungendo il '*non*' alla riga 15 : "ex quo agens in hoc [non] patitur." "Vi è un certo atto nell'agente che comporta solo un principio attivo, e attraverso tale atto nulla può essere generato nell'agente, da cui l'agente patisca." Leggendo con Bazán si intenderebbe: vi è un certo atto nell'agente che comporta solo un principio attivo, e attraverso tale atto nulla può essere generato nell'agente, da cui l'agente non patisca, ossia, ogni suo atto comporterebbe un patire da parte dell'agente, che è appunto il contrario di quanto Sigieri sostiene.

[14] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 19–27.

[15] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100, l. 28.

derivi da una distrazione o da un'omissione di Sigeri stesso, è necessario riflettere sul modo in cui procedere. Bazán nota correttamente in apparato: *deficiunt rationes ad quas infra respondet auctor.*[16]

Ritengo che non sia sufficiente limitarsi a segnalare una lacuna al principio della questione, ma sia inoltre necessario provare a capire cosa tali *rationes in oppositum* obiettassero alla dottrina di Aristotele e Sigeri sulla genesi della virtù morale.

Per evitare di procedere esclusivamente *ope ingenii*, e dunque per fornire una qualche stabilità storica, oltre che concettuale, ad ogni possibile ipotesi, sottraendola così al rischio di apparire arbitraria, ci rivolgeremo, chiedendo loro aiuto, ai commentatori 'averroisti' dell'*Etica Nicomachea*. Questi autori – almeno per il caso della dottrina della magnanimità studiato da Gauthier – testimoniano un'esegesi dell'*Etica* aristotelica molto vicina all'esegesi sigeriana. Là dove un confronto è possibile, è opportuno stabilirlo.

Mi servirò essenzialmente di due testi: l'anonimo commento per questioni all'*Etica Nicomachea* conservato ad Erlangen, Universitätsbibl. 213, ff. 47r–80v,[17] e un secondo commento per questioni all'*Etica*, noto come 'Commento del Vaticano'.[18]

La questione 29 dell'anonimo di Erlangen, seconda del libro II, si intitola: *utrum virtus generetur ex propriis hominis actibus* (ff. 52vb–53ra). Appare innanzitutto evidente la sostanziale identità della dottrina del nostro autore anonimo con la dottrina di Sigeri:

> "Dicendum quod uirtus causatur ab operacionibus. Quod patet: quia virtus moralis est habitus existens in appetitu sensitiuo inclinans ipsum in bonum; talis autem inclinacio fit per assuetudinem in operando, quod patet: quia in operando appetitus mouetur a bono a uirtute apprehensiva presentato, et ideo sepe in operando inclinatur frequenter ad operacionem. Est tamen intelligendum quod est aliquod agens quod agendo nichil patitur, sed habet in se solum principium actiuum, et in illo non generatur habitus aliquis, quia illud non est in potencia suscipiendi qualitatem;

16 SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100.

17 A questo commento ha dedicato uno studio GIOCARINIS, K. : *An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. In : Tr 15 (1959) 299–326; Giocarinis data questo testo agli anni subito precedenti la condanna del 1277. Cf. però la reazione a tale studio di GAUTHIER, R.-A. : *K. Giocarinis. An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. In: BThom X, 3 (1959) 875–876.

18 Si tratta di uno dei commenti studiati da GAUTHIER : *Trois commentaires*. L'autore di questo testo, alla cui edizione critica sto attualmente lavorando, è con buona probabilità Radulfo Brito.

> aliud est quod agendo patitur, et in se habet principium non solum actiuum, sed passiuum, et illud racione potencie potest recipere qualitatem. Sic est uirtus appetitiua: ipsa nam mouet cum mouetur (*cod.* : modo), quia ipsa mouendo mouetur a bono sibi representato a racione, et sic agendo uirtutem moralem, patitur a racione bonum recipiendo; et ideo si sepe mouet et mouetur, ipsa inclinatur in habitum operandi." (f. 52vb)

La virtù morale è un *habitus* dell'appetito sensitivo che guida il desiderio naturale inclinandolo al bene, ossia alla scelta del *medium*. Inoltre, la *virtus appetitiva* è da classificarsi come un agente, *agens*, che contemporaneamente muove ed è mosso (a differenza, ad esempio, dell'intelletto agente): muove l'appetito verso il bene da conseguire, e insieme è mossa dalla *recta ratio*, dalla retta ragione che stabilisce la *medietas* – ossia viene qui ripresa la distinzione tra atti che comportano solo un principio attivo, e atti che comportano un principio attivo e un principio passivo.[19]

L'autore fornisce un dettaglio significativo in più, stabilendo un paragone tra le virtù morali e le virtù intellettuali: raffrontando l'atto virtuoso all'atto conoscitivo, osserviamo che come la ragione guida l'appetito all'atto virtuoso, e dunque, ripetendolo molte volte, all'*habitus* virtuoso, così l'intelletto agente guida la ragione nell'atto conoscitivo, il quale, ripetuto molte volte, diverrà appunto *habitus scientie*:

> "Et est simile in uirtutibus intellectualibus: quia racio, adiutorio intellectus agentis ex principiis motus, mouet ad cognicionem et ad habitum sciencie cognicionis (!); sic in operacione ipsius appetitus, qui motus a

[19] Anche la definizione ciceroniana della virtù è presente nel nostro autore, ed è da lui discussa, questio 31, (f. 53rb) : "Qveritur utrum uirtus possit corrumpi. Et arguitur quod non. Quia uirtus sicut natura, quia est habitus inclinans ad modum nature; sed natura corrumpi non potest remanente subiecto in quo est; ergo nec virtus corrumpere, saltem remanente subiecto. [...] Ad raciones dicendum quod habitus non est natura, sed sicut natura, et ideo, cum deficiat a firmitate nature, bene corrumpitur remanente subiecto; et ideo dicitur in De memoria quod consuetudo est altera natura, non autem est vera natura." La distinzione tra facoltà naturalmente ordinate al proprio atto e facoltà ordinate al proprio atto tramite un *habitus* è discussa dall'anonimo di Erlangen nella questione 36, *utrum virtus sit habitus*, dove leggiamo (f. 54ra) : "Et notandum quod quedam sunt potencie ad operaciones suas determinate de se, ut potencie naturales actiue, et ideo non indigent habitu perficiente ad operacionem, et ideo quia de se determinate, ideo possunt dici uirtutes; alie autem sunt potencie indeterminate ad operacionem, ut operaciones intellectiue, et ideo indigent habitu eas determinante et perficiente, vnde habitus est perfeccio potencie ad operacionem; uirtus autem est perficiens id cuius est et opus eius bonum reddens; ergo uirtus est habitus."

racione, mouet ad uirtutis operacionem, et per consequens ad habitum uirtutis." (f. 52vb)

L'anonima questione prevede una serie di tre *rationes in oppositum* volte a provare il contrario della tesi, ossia che la virtù non può essere generata dalle azioni virtuose (cito ogni *ratio* seguita dalla risposta che avrà alla fine della questione):

"(1) Quia uirtus habitus quidem est, et sic qualitas; qualitas autem generatur in subiecto, per hoc quod subiectum aliquid recipit; agens autem nichil recipit, sed extramittit; ergo uidetur quod uirtus non possit generari in homine ex actibus illius. [...] Dicendum ad primam per predicta: quia agens illud non est solum agens, sed eciam paciens et motum, sicut appetitus mouetur a bono sibi representato a uirtute apprehendente, et ulterius mouet ad operaciones, et sic inquantum agens non generatur in eo, habitus mouetur a bono racionis operacionis, quod contingit quando sepe generatur.

(2) Id in quo uirtus moralis generatur, id mouetur ad uirtutem; sed operans secundum uirtutem mouet ad uirtutem; sed nichil idem est mouens et motum; ergo etc. Minor patet: quia ex operacionibus generatur uirtus. [...] Ad secundam dicendum quod mouens potest moueri, non tamen secundum idem, sed secundum diuersa, illud nam dissimile est in motum et mouens, ut dicitur VIII Phisicorum; sic appetitus mouetur a racione, mouet autem ad habitum, et sic secundum diuersa mouet et mouetur.

(3) Effectus non est nobilior sua causa; sed habitus est nobilior operacionibus; ergo etc. Minor patet: quia uirtus producit nobiliores operaciones precedentibus. [...] Ad terciam dicendum quod effectus non est nobilior causa; modo operaciones in quantum mouent et causant habitum procedunt a dictamine racionis, et licet forte secundum se sint minus nobiles habitu, tamen inquantum procedunt a racione, sic nam causant habitum, sunt nobiliores."

Il terzo e ultimo argomento è l'argomento mancante in Sigeri, ossia l'argomento a cui in Sigeri troviamo soltanto la risposta. Sigeri aveva scritto:

"Ad primam dicendum quod imperfectum agens, tamen in virtute perfecti, potest perfectum generare. Unde, licet actus virtutis antequam homo habeat virtutes sint imperfectiores virtute, <sunt> tamen agentis in virtute nobilioris: habent enim virtute ipsam virtutem. Et etiam, cum non fiant tales actus nisi moto appetitu a recta ratione, ratio autem nobilior est virtute, sic adhuc generantur virtutes ex nobiliore.

> Unde, licet aliquis non habens virtutem faciat opera virtutis non per virtutem, tamen facit illa per rectam rationem, hoc est motus a recta ratione. Sunt tamen aliqui qui nec persuasione nec consuetudine possunt in operibus ordinari, et tales sunt castigandi inferendo eis tristitias et poenas corporales. Propter enim fugam tristitiarum inducentur in opera virtutis."[20]

La struttura argomentativa della risposta alla *ratio* mancante è ben chiara:[21] ciò che è imperfetto (l'atto virtuoso in chi non possiede ancora l'abito della virtù) può generare ciò che è perfetto (la virtù stessa) nel caso in cui faccia ciò in virtù di qualcosa di perfetto (*tamen in virtute perfecti potest perfectum generari*), ossia in virtù della *recta ratio*. La *ratio* cui tale argomentazione risponde doveva dunque obbiettare: da ciò che è imperfetto non può essere generato ciò che è perfetto; ma le operazioni di chi non possiede la virtù sono imperfette rispetto alla virtù medesima;[22] dunque da tali operazioni non può essere generata la virtù. L'argomento corriponde perfettamente al terzo del commentatore di Erlangen: "Effectus non est nobilior sua causa; sed habitus est nobilior operacionibus; ergo etc. Minor patet: quia uirtus producit nobiliores operaciones precedentibus."

Dunque là dove abbiamo indicato la lacuna il testo dovrebbe essere integrato nel seguente modo:

> "Videtur quod non. Quia imperfectum agens non generat perfectum; sed operationes precedentes virtutem sunt imperfecte respectu virtutis; ergo etc. Oppositum vult Philosophus secundo *Ethicorum*. Ad questionem dicendum quod virtus generatur ex actibus."

L'aggiunta di questi elementi renderebbe la struttura della *questio* coerente – oltre che con la sua forma più diffusa e classica – con le altre questioni di Sigeri. Anche il tessuto logico della questione guadagnerebbe in chiarezza: premettendo infatti quest'obiezione capiamo più facilmente la necessità di distinguere tra atti che nell'agente comportano solo un principio attivo, e atti che comportano, oltre al principio attivo, anche un principio passivo: nel caso dei primi infatti l'obiezione avrebbe piena efficacia, mentre non

[20] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 100 sq., l. 30–42.

[21] Dunque, se anche Sigeri scrive *tunc ad rationes*, egli controargomenta ad una sola *ratio*; questo fatto invece non deve stupire: '*tunc ad rationes*' è una formula che può rimanere inveriata anche nel caso in cui l'*argumentum in oppositum* sia soltanto uno.

[22] Ciò vale evidentemente solo per le azioni di chi non ha ancora acquisito l'*habitus* virtuoso, poiché, quando la virtù sia pienamente acquisita, l'atto virtuoso sarà fine del possesso della virtù, e dunque più perfetto di essa.

l'avrebbe nel caso dei secondi; nel caso del fuoco infatti, che possiede solo il principio attivo della combustione, sarebbe improprio asserire che, da un numero di combustioni imperfette, otterrebbe la capacità perfetta di bruciare, ossia sarebbe improprio che *agentes imperfecti* generassero un *agens perfectum*.

La stessa conferma potremo facilmente trovare nel 'Commento del Vaticano'. In questo testo la prima questione sul libro II affronta lo stesso argomento: *utrum uirtutes morales generentur ex operationibus*.[23] Dall'esame di questa terza questione sulla genesi della virtù morale può concretamente riscontrarsi la fortissima affinità che accomuna questo gruppo di testi; nondimeno, da tale confronto emergono delle differenze: così si noterà che, tanto rispetto a Sigeri quanto rispetto all'anonimo di Erlangen, l'autore del 'Commento del Vaticano' è più generoso nell'indicare le fonti sulla base delle quali procede, le sue argomentazioni, caratterizzate da una minore concisione, si articolano di norma in maniera più esauriente. Così l'autore risolve:

> "Ad istam questionem dico quod uirtus generatur ex operationibus uirtuosis, et istud patet ad sensum et per experientiam. Et potest probari sic: quia sicut est in operationibus artificialibus respectu artis, ita debet esse in operationibus uirtuosis respectu uirtutis; modo ex multis operationibus artificialibus generantur habitus artis; ergo ex multis operationibus uirtuosis generatur habitus uirtutis. Maior patet: quia sicut ars est principium operationum artificialium, ita uirtus est principium operationum uirtuosarum. Minor apparet ad sensum: quia ex eo quod aliquis multotiens citharizat habet habitum artis citharizandi; vnde dato quod aliquis *mille fies* doceat alterum ad citharizandum dicendo sibi: tu debes sic et sic percutere cordas, si tamen hoc non operatur, numquam esset bonus citharista."

L'autore del commento si serve di un paragone tra agire virtuoso e *ars*: come chi vuole essere un buon suonatore di cetra non deve che esercitarsi nel suonare la cetra, così chi vuole possedere la virtù non deve che compiere azioni virtuose. Anche il raffronto tra *agibilis* e *intelligibilis*, tra agire pratico e speculativo – assente in Sigeri ma presente nell'anonimo di Erlangen – si ritrova nel 'Commento del Vaticano':

[23] Il testo sarà citato sulla base dei seguenti mss.: vat. lat. 832, f. 11va–vb; vat. lat. 832, f. 13va–vb (il vat. lat. 832 riunisce due testimoni entrambi mutili del commento, ed entrambi riportano la questione che stiamo studiando; GAUTHIER : *Trois commentaires*, 190–191n); vat. lat. 2172, f. 15va–vb; vat. lat. 2173, f. 13ra–rb.

"Sicut est in intellectu possibili respectu primorum principiorum, et respectu intellectus agentis et respectu conclusionum, et ita in agibilibus se habet intellectus practicus et appetitus sensitiuus ad intentionem et finem et ad ea que precedunt finem; ita quod simile est de intellectu possibili respectv primorum principiorum et respectv intellectus agentis, sicut est de intellectu practico respectv finis et rationis practice; quia sicut apparet II Phisicorum [II, 9, 200a 34–b 1], primum mouens in agibilibus est ipse finis; sicut ergo prima principia sunt notiora, ita etiam finis in agibilibus, quia est primum mouens intellectum practicum, est ibi notius. Sicut etiam intellectus possibilis mouetur in uirtute intellectus agentis, ita appetitus mouetur secundum rationem et intellectum practicum; modo ex eo quod intellectus possibilis habet cognitionem primorum principiorum in uirtute intellectus agentis potest deuenire ad cognitionem conclusionum, ergo eodem modo appetitus ex cognitione ipsius vltimi finis ab intellectu practico poterit deduci ut inclinetur secundum imperium rationis in acquisitione illius finis. Et ita ex assuefactione in multis operibus, ex eo quod appetitus multotiens mouetur a ratione practica secundum illum modum secundum quem mouetur ratio ab ipso fine, secundum hoc inclinatur appetitus plus et plus ut obediat rationi, et talis inclinatio est uirtus; et ideo uirtus generatur in appetitu ex operationibus."

Tale raffronto risulta, rispetto al testo di Erlangen, ben più complesso e dettagliato: premesso che, nel campo dell'agire pratico, ciò che per primo muove è il fine, e che in quanto tale, in quanto *primum movens*, è massimamente noto, mentre al contrario nella speculazione il medesimo ruolo è svolto dalla conoscenza dei principi primi, verrà a delinearsi la seguente struttura: come l'intelletto possibile (ciò che è mosso) viene mosso dall'intelletto agente (ciò che muove) alla conoscenza dei principi primi (punto di partenza del ragionamento, premesse del sillogismo), e sulla base di questi guinge alla conclusione (del sillogismo scientifico), così l'appetito (ciò che è mosso) viene mosso dall'intelletto pratico (ciò che muove) alla conoscenza del fine (punto di partenza dell'agire pratico, premessa maggiore del sillogismo pratico), e sulla base di questo produrrà l'azione virtuosa (conclusione del sillogismo pratico). Inoltre, vediamo chiarita la natura di tali fini ultimi dell'agire, ossia i suoi principi, e la loro impossibilità di generare un'azione virtuosa prescindendo da tutto il complesso che si è descritto:

"Vlterius est intelligendum quod sicut in speculabilibus prima principia sunt illa circa que non contingit errare, ita circa vltimum finem in agibilibus non contingit errare, quando vltimus finis habeat rationem optimi et perfectissimi, et sicut in speculabilibus sunt prima principia sicut sunt ista: ens est ens, non ens est non ens, ita etiam in agibilibus sunt prima principia, sicut: omne bonum est faciendum et omne malum est fugien-

dum. Sed tamen ista vltima principia non sunt sufficientia ad habitum uirtutis agenerandum, et hoc nisi sit assuefactio in multis bonis operibus secundum illam uirtutem. Et ideo intelligendum quod per assuefactionem in bonis operibus remouetur difficultas operandi uirtuose; immo etiam uirtus educitur in appetitu ex multa eius inclinatione in multis bonis operationibus."

Anche questa questione prevede tre *rationes in oppositum*, e nella prima tra queste si ravviserà l'argomentazione sigeriana, terza del commento di Erlangen, mentre nella terza del 'Commento del Vaticano' si ritroverà la seconda *ratio in oppositum* del commento di Erlangen:

"(1) Quia agens semper nobilius est passo, et causa effectu; modo operationes precedentes uirtutem non sunt nobiliores uirtute; ergo ex istis operationibus non generatur uirtus. Maior apparet ex III *De Anima* [III, 5, 430a 19–20]. Et minor patet: quia operationes precedentes uirtutem sunt imperfecte respectv operationum sequentium uirtutum; modo imperfectum est minus nobile quam perfectum; ergo iste operationes sunt ignobiliores quam uirtus et operationes sequentes. [...] Cum dicitur: agens semper nobilius passo etc., verum est, ratione qua est agens. Et cum dicitur quod operationes precedentes uirtutem sunt ignobiliores uirtute, dico quod iste operationes possunt considerari dupliciter: vno modo possunt considerari secundum se et absolute; alio modo ut sunt regulate ratione, secundum <quod> appetitus mouetur ratione. Modo verum est quod iste operationes secundum se et absolute considerate non sunt ita nobiles et nobiliores ipsa uirtute, tamen ipse considerate ut fiunt secundum regulam rationis, sic sunt nobiliores uirtute.

(2) Item. Si operationes generarent uirtutem, aut haberent formam uirtutis, aut non. Si dicas quod habeant formam uirtutis, ergo aliquis antequam haberet uirtutem haberet formam uirtutis, quia haberet istam operationem in qua est forma uirtutis; modo istud est inconueniens, quod habeat formam uirtutis antequam habeat uirtutem; quare etc. Si dicas quod non habeat talis operatio formam uirtutis, hoc est impossibile, quia generans semper habet formam generati, ut apparet VII *Metaphisice* [VII, 7, 1032a 24–25]; quare nullo modo operationes generant uirtutem. [...] Cum dicitur: si operationes generarent uirtutem aut haberent formam uirtutis aut non, dico quod iste operationes habent formam uirtutis in uirtute et non formaliter, sicut semen asini existens in matrice non habet formam formaliter, sed uirtualiter; ita dico quod iste operationes formaliter non habent formam uirtutis, sed uirtualiter habent eam in quantum sunt regulate ratione. Et cum dicitur: ergo tunc forma uirtutis precederet uirtutem, dico quod non est verum, quia iste operationes non ha-

bent formam uirtutis actualiter, sed solum uirtualiter, sicut semen in matrice habet uirtualiter formam generandi.

(3) Item. Impossibile est quod aliquid sit agens et patiens, mouens et motum respectu eiusdem; modo si operationes generarent uirtutem istud contingeret; quare etc. Maior patet: quia si idem esset agens et patiens, mouens et motum respectu eiusdem, idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem. Minor apparet: quia homo uel appetitus respectu uirtutum est patiens et motus, et respectu operationum est agens et mouens; ergo si operationes generarent uirtutem, homo respectu uirtutum esset agens et patiens; modo hoc est impossibile; quare etc. [...] Cum dicitur: si operationes generarent uirtutes idem esset mouens et motum, agens et patiens etc., dico quod non est verum, idem secundum idem et eodem modo. Et cum dicitur: appetitus respectu uirtutis est in potentia et motus etc., dico quod appetitus uel homo per appetitum secundum se consideratus est patiens respectu uirtutum et recipiens; sed homo per rationem habet se in ratione mouentis et agentis respectu uirtutum et operationum generantium uirtutem; et ita ratio non est primum mouens, sed mouetur ab ipso fine."

Se sin qui abbiamo risolto un problema essenzialmente testuale, dal quale avrebbe potuto pur generarsi un problema logico all'interno del testo di Sigeri, non abbiamo chiarito il problema forse maggiore. Ossia, se i commenti degli aristotelici radicali sono serviti a restaurare con sicurezza il testo di Sigeri, questi hanno però suscitato il problema, ben più grave, dell'originalità del testo di Sigieri e, in un certo senso, della sua paternità. Non si hanno particolari motivi per dubitare dell'attribuzione fornita dal copista del codice di Lisbona; ma se anche questa questione è frutto di un effettivo insegnamento di Sigieri, si può ancora dire che in essa sia espresso il pensiero di Sigeri? No di certo. E si potrebbe attribuire tale esegesi più genericamente agli aristotelici radicali? Neppure.[24] Come, infatti, nella maggior parte dei casi, anche in questo i nostri autori dipendono da testi di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Se dunque l'argomento assente nella *reportatio* di Lisbona e presente negli altri testi ci è servito – oltre che a sanare il testo – a ricostruire una parentela, la presenza del medesimo argomento, in una forma letterale assai simile, nei due maestri domenicani, ci

[24] Solamente dopo aver steso nelle sue linee generali il presente lavoro, ho potuto rinvenire la stessa argomentazione in altri testi: *Anon. quest. super lib. Eth.*, questio 35 (Paris, BnF lat. 14698, ff. 142va–143ra); *Anon. quest. super lib. Eth.*, questio 51 (Paris, BnF lat. 16110, ff. 249rb–va); Egidio di Orléans, *quest. super lib. Eth.*, questio 31 (Paris, BnF lat. 16089, ff. 201vb–202ra); *Anon. quest. super lib. Eth.*, questio 24 (Erfurt, Amplon. F. 13, ff. 91ra–rb).

permetterà non soltanto di estendere questa parentela, ma di rintracciarne la genesi. Così leggiamo nel corso di Alberto[25] sull'*Etica Nicomachea*:

> "Sexto queritur, utrum virtus moralis generari possit ex operationibus. Et videtur, quod non.
> (1) Perfectum enim non generatur ex imperfecto, cum nihil agat ultra suam speciem; sed operationes, quae sunt ad virtutem, sunt imperfectae, virtus autem est perfectum; ergo etc. [...]
> Solutio : (1) Dicendum ad primum, quod ex imperfecto non procedit perfectum, nisi agat per virtutem perfecti, sicut semen imperfectum generat animal perfectum, cum agat virtute perfecti, scilicet caeli et animae et elementi secundum triplicem calorem, qui est in ipso. Et similiter dico, quod operatio exterior agit in virtute rationis limitantis ipsam secundum propriam rectitudinem, et ideo talis habitus innascitur."

E ancora, nella *Summa theologiae*[26] di Tommaso:

> "3. Praeterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum. [...]
> Ad tertium dicendum quod actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus

[25] ALBERTUS MAGNUS : *Super Ethica commentum et quaestiones* (= *Opera omnia* XIV 1–2). Ed. W. KÜBEL. Münster i. W. : 1968–1987, lib. II, lect. I (104), 93.

[26] THOMA AQUINATIS : *Summa theologiae* (= *Opera Omnia editio leonina* VI), I II, q. 51, a. 2 *Utrum aliquis habitus causetur ex actibus*, 237–238. Cf. anche la *solutio* al medesimo articolo : "Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus: sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu: et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II *Ethic.* – Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus : sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitive virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, qua nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus."

virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuitudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum."

Concludendo questo breve esame, possiamo in primo luogo ritenere di aver restituito a Sigeri ciò che una qualche sciagura nella trasmissione delle sue *questiones morales* gli aveva sottratto; in secondo luogo, di aver mostrato come il consistente *corpus* dei commenti 'averroisti' all'*Etica Nicomachea* posseggano – oltre che un proprio innegabile valore per la storia della ricezione medievale del pensiero aristotelico – il notevole merito di riflettere e sviluppare una riflessione sulla morale che dovette essere in parte condivisa e adottata da Sigeri di Brabante. Non si voglia applicare indiscriminatamente questo metodo in ogni questione di natura morale: gli aristotelici radicali hanno letto l'*Etica* in modo non sempre uniforme, divergendo talora l'uno dall'altro anche su questioni centrali, cosicchè considerare ogni loro dottrina come un semplice mezzo per recuperare indirettamente parte del genio di Sigeri sarebbe, oltre che un'imprudenza da parte dello storico del pensiero, una mancanza di considerazione verso i commentatori 'averroisti' stessi. Se nel caso della magnanimità, o in quello qui analizzato della genesi delle virtù morali, ciò è stato possibile, nella maggior parte degli altri casi una simile operazione risulterà inattuabile.

Appendice

<Sigeri de Brabancia questio moralis II>

(Lisboa, Bibl. Nac., fondo Geral 2299, foll. 85va–86ra)

Secundo queritur vtrum virtus moralis generetur ex actibus.

<Videtur quod non.

Quia imperfectum agens non generat perfectum; sed operationes precedentes virtutem sunt imperfecte respectu virtutis; ergo etc.

Oppositum vult Philosophus II Ethicorum [II, 1103 a 30–31].

Ad questionem dicendum quod virtus generatur ex actibus.>

Ad hoc intelligendum quod quedam sunt potencie, que ex natura sua perfecte sunt ad actum, ut uisus <uel> auditus, et tales potencie non egent habitu ad hoc ut exerceant suos actus; quedam autem sunt potencie que non sunt determinate ad suos actus de sua natura, et tales egent habitu ad hoc ut possint[a] perfecte exercere suos actus, ut sunt concupiscibilis et irascibilis uel potencia appetitiua naturaliter.

[a] possint : facere *add. sed del. cod.*

Habitus autem potenciarum hominis fiunt[b] ex actibus, et hoc apparet ad sensum: consuetudo enim in operacionibus | inducit habitum, que est perseuerancia in illo, ut patet ad sensum, ita quod virtus moralis nihil aliud est quam habitus in modum nature consentaneus racioni.

Sed est aduertendum[c] quod est actus aliquis quod in agente habet tantum act<iu>um principium, et per talem actum nihil potest generari in agente ex quo agens in hoc [non] patitur. Est autem aliquis actus qui est in agente, quod etiam patitur in illo actu, sicut[d] est de actibus uirtutis: in illis enim potencia mouetur a racione. Frequenter audire loqui de virtutibus et earum actibus non sufficit ad generandum virtutem, nisi homo manum apponat ad opus. Cuius racio est: si enim aliquis qui haberet rectam racionem de agendis esset facilis ad ebriandum, deberet querere remedia contra hoc, aliter sepe inebriaretur et amitteret vsum racionis: ebrius enim vsum racionis non habet. Sic eciam quantumcumque aliquis habeat rectam racionem, nisi habeat appetitum ordinatum, recta racio per passionem corrumpetur multociens; et hoc patet ad sensum: hec enim est via determinata sine qua non peruenitur ad virtutem.

Tunc ad raciones que in oppositum fiebant.

Ad primam dicendum quod imperfectum agens, tamen in virtute perfecti potest perfectum generare, vnde licet actus virtutis antequam homo habeat virtutes sint imperfecciores virtute, <sunt> tamen agentis in virtute nobilioris: habent enim virtute ipsam virtutem. Et eciam, cum non fiant tales actus nisi moto appetitu a recta racione, racio autem nobilior est virtute, sic adhuc generantur virtutes ex nobiliori. Vnde licet aliquis non habens virtutem faciat opera virtutis non per virtutem, tamen facit illa per rectam racionem, hoc est, motus a recta racione. Sunt tamen aliqui, qui nec persuasione nec consuetudine possunt in | operibus ordinari, et tales sunt castigandi inferendo eis tristicias et penas corporales: propter enim fugam tristiciarum inducentur in opera virtutis.

[b] homins fiunt *inv. cod.*

[c] aduertendum : aduertantum *cod.*

[d] sicut : sicus *cod.*