

Sicut ait magister noster
*Egidio Romano visto da tre maestri
all'inizio della "seconda scuola agostiniana"*

Amos Corbini

Abstract

This article aims to test the different ways in which Giles of Rome's theological heritage has been dealt with in the first three major authors of the "second Augustinian school", this is to say Gregory of Rimini, Alphonsus Vargas, and Hugolinus of Orvieto. Based on the explicit quotations we find in their *Sentences* commentaries, we can notice that the situation is not at all the same in these masters: Giles of Rome is almost only an occasion for polemical discussions and criticism in the first two (in Alphonsus more than in Gregory); on the contrary, he is regarded as an important doctrinal source by Hugolinus.

L'avvio della "seconda scuola agostiniana" di teologi parigini viene tradizionalmente fatto risalire al 1344: in quell'anno vede la luce il *De causa Dei* di Thomas Bradwardine e, contemporaneamente, a Parigi le *Sentenze* vengono commentate da Gregorio di Rimini. È comunemente acquisito il fatto che tra i caratteri tipici di questa scuola ci sia il superamento della considerazione di Egidio Romano come teologo di riferimento nella dottrina dell'ordine agostiniano, a vantaggio dello stesso Gregorio di Rimini. Questi peraltro – e anche questo è un corretto luogo comune – presenta nella sua opera una notevole quantità di materiale filosofico prodotto oltremarica che, proprio a partire da lui, diventa un terreno filosofico consueto su cui lavorano i teologi successivi.¹

Queste assunzioni sono ancora oggi corrette e utili per intraprendere lo studio di tanti teologi parigini che hanno operato dopo il *doctor authenticus*; però non sono numerosi gli studi finora dedicati a circostanziare in maniera più dettagliata questo quadro generale, che valutino di volta in volta, rispetto a specifici temi ed autori, le particolari modalità in cui si è espresso il superamento della prevalente *auctoritas* egidiana. Quindi, può ancora essere ulteriormente indagato come concretamente si manifesti questo cambiamento nel modo di considerare la dottrina teologica di Egidio, così come essa è espressa nel commento alle *Sentenze* e nei *Quodlibeta*.²

¹ Cfr. D. Trapp, "Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore", *Augustiniana* 6 (1956), pp. 146-274, in part. pp. 182-5; W.J. Courtenay, "Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century", *Augustiniana* 30 (1980), pp. 58-70; O. Grassi, *L'agostinismo trecentesco*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, ed. G. d'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 605-43, in part. pp. 605-15; O. Grassi, "Gregorio da Rimini e l'agostinismo tardo medievale", in *Gregorio da Rimini filosofo* (Atti del Convegno – Rimini, 25 novembre 2000), Raffaelli Editore, Rimini 2003, pp. 67-96, part. pp. 67-70.

² Per alcuni aspetti a questo riguardo si possono vedere: E. Leland Saak, "The Reception of Augustine in the Later Middle Ages", in I. Backus – A. Bevan (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the*

Scopo di questo lavoro è quindi quello di svolgere un sondaggio rispetto alle precise modalità della recezione delle opere teologiche egidiane negli scritti di tre importanti autori che hanno segnato l'inizio del secondo periodo dell'agostinismo parigino medievale, ovvero, oltre a Gregorio per il quale questa indagine è già stata intrapresa, però da angolature e con scopi differenti,³ Alfonso Vargas, che commentò le *Sentenze* l'anno successivo a Gregorio, e Ugolino di Orvieto, che lesse il testo del Lombardo nel 1348–1349.

Non è certamente possibile in questa sede una ricognizione globale sui debiti o le divergenze dottrinali che i tre autori, nell'insieme della loro riflessione, hanno maturato nei confronti di Egidio: non solo perché certamente una simile impresa esulerebbe dai limiti possibili in questa sede, ma anche e soprattutto perché il pensiero di Alfonso e di Ugolino è ancora oggi in gran parte mancante di ricostruzioni d'insieme, che sono state tentate pionieristicamente molti decenni or sono ma poi sono state abbandonate.⁴ Non è quindi lo scopo di questo contributo fornire una valutazione dottrinale d'insieme rispetto a questi autori nella loro relazione con la globalità del pensiero di Egidio. Invece, obiettivo molto più circoscritto di questo lavoro sarà quello di proseguire un simile percorso, iniziato finora soltanto rispetto a Gregorio. A questo scopo, per poter considerare i tre autori in modo uniforme e univocamente fondato, e poter quindi comparare il loro modo di procedere, sarà seguita una precisa opzione metodologica: sarà verificato e valutato di volta in volta il modo in cui i tre autori parlano delle dottrine di Egidio quando essi lo nominano esplicitamente, oppure quando il riferimento, sebbene non esplicito, è ricavabile con certezza da specifiche porzioni di testo citate.

Carolingians to the Maurists, I-II, Brill, Leiden [etc.] 1997, I, pp. 367-404; A. Maierù, "La formazione scolastica di Dionigi: da Borgo Sansepolcro a Parigi", in F. Suitner (ed.), *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*. Atti del Convegno. Sansepolcro, 11-12 febbraio 2000, Comune di Sansepolcro-Petrucci, Sansepolcro (Arezzo)–Città di Castello (Perugia) 2001, pp. 13-26; F. Fiorentino, "La storia della prescienza divina e degli eventi futuri contingenti secondo Gregorio da Rimini", *Analecta Augustiniana* 71 (2008), pp. 397-491. Per indagini sull'infusso degli scritti teologici di Egidio su membri di altri ordini religiosi: M. Brnzei, "Le premier commentaire cistercien sur les *Sentences* de Pierre Lombard par Humbert de Preuilley (m. 1298)", *Bulletin de philosophie médiévale* 53 (2011), pp. 81-148; D. Riserbato, "Inevidenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna (†1317). Figura medievale della teologia", in M. Martorana – R. Pascual – V. Regoli (ed.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press, Roma 2014, I, pp. 155-202; I. Curut, "What Does God Know? James of Eltville and His Fellow Cistercians on Divine Knowledge", M. Brnzei – C. Schabel (ed.), in *The Cistercian James of Eltville (? 1393). Author in Paris and Authority in Vienna*, Brepols, Turnhout 2018 (Studia Sententiarum. Travaux et recherches sur les pratiques intellectuelles de la faculté de théologie 3), pp. 339-81.

³ Nel contributo di Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1) l'analisi è condotta allo scopo fondamentale di collocare Gregorio all'interno dell'agostinismo medievale e di delineare anche le sue relazioni con l'umanesimo; invece nel contributo di F. Fiorentino, "Gregorio da Rimini a confronto con Egidio Romano e gli egidiani", *Analecta Augustiniana* 68 (2005), pp. 7-67 l'intento è quello di un raffronto più generale tra istanze fondamentali del pensiero di Gregorio con dottrine di Egidio, ed esso si estende a comprendere altri tre autori (Giovanni Lana da Bologna, Michele di Massa, Tommaso di Strasburgo) e al loro modo di riferirsi ad Egidio prima di Gregorio.

⁴ J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1930; A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Rita-Verlag und -Druckerei der Augustiner, Würzburg 1941; W. Eckermann, *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus*, De Gruyter, Berlin-New York 1972. Va detto però che anche rispetto a Gregorio possiamo fare in buona parte lo stesso discorso poiché, dopo il volume di Gordon Leff (*Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester U.P., Manchester 1961) le non poche monografie che sono state realizzate si sono concentrate su aspetti specifici del suo pensiero.

1. In hoc autem sensu responsio vera est: Egidio come oggetto di articolate polemiche in Gregorio di Rimini

1.1. Nel commento di Gregorio ai primi due libri delle *Sentenze* le citazioni esplicite relative ad opere teologiche di Egidio sono soltanto quattro, concentrate in due zone circoscritte del testo;⁵ inoltre, tra i sedici passaggi contenenti riferimenti ad Egidio in base ai riferimenti posti nei margini dell'edizione veneziana del 1522 – i cui riferimenti vengono riportati dagli editori del testo critico per la sua notoria e particolare autorevolezza –,⁶ soltanto otto sembrano corrispondere con esattezza a testi egidiani e riportano dottrine specifiche riferibili al maestro parigino.⁷ Quindi, in totale prenderemo qui in considerazione dodici passaggi, un campione numericamente ridotto e sicuramente inferiore quantitativamente al corpus di analoghe citazioni esplicite o certamente determinate che riguardano altri maestri quali Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham.⁸

Nelle prime due di queste dodici citazioni⁹ Gregorio trae dal suo predecessore considerazioni che condivide rispetto al classico tema del *subiectum theologiae*: infatti, dopo aver affermato:

Pono tres conclusiones conformiter doctrinae doctoris nostri fratris Aegidii,

egli stabilisce tre *conclusiones*:

Prima est quod Deus, inquantum Deus, est subiectum primum theologiae nostrae.

Secunda, quod non inquantum Deus absolute, sed contracte est subiectum.

Tertia, quod ratione talis contractionis congrue potest dici quod Deus, inquantum glorificator vel glorificativus, est subiectum theologiae nostrae.¹⁰

Questo rappresenta senz'altro da parte di Gregorio l'adozione di una delle prospettive fondamentali e ben note del suo maestro.¹¹

Al di là di questo caso, però, in tutti gli altri qui considerati l'atteggiamento di Gregorio è critico nei confronti delle dottrine di Egidio che egli riporta: possiamo ricordare innanzitutto il caso della questione riguardante il moto locale degli angeli, nella quale Egidio è presentato

⁵ Le prime due, delle quali la seconda rimanda alla prima, si trovano nel prologo al primo libro: Gregorii Ariminensis OESA *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. D. Trapp, VII voll., De Gruyter, Berlin 1979–1987, tomus I, q. 4, a. 2 (p. 137.29 e p. 140.23); le altre due si trovano nella d. 38, q. 2, a. 3 (tomus III, p. 295.11–12 e p. 306.20 Trapp).

⁶ Su questa edizione cfr. Fiorentino, "Gregorio da Rimini a confronto con Egidio" (cit. sopra, n. 3), pp. 7–8 n. 1.

⁷ Ci sono infatti casi in cui il rimando a Egidio nei margini dell'edizione veneziana è legato a menzioni che nel testo genericamente rimandano ad *alii* oppure a *quidam* e così via; in questi casi l'edizione a volte rinvia a testi egidiani in cui in realtà la dottrina menzionata da Gregorio non è esattamente presente.

⁸ Dal computo dei riferimenti precisi ad Egidio sono stati qui tolti anche la maggior parte di quelli riportati nelle note dagli editori del testo critico, qualora essi non costituiscono rimandi espliciti fatti da Gregorio oppure presenti nell'edizione del 1522.

⁹ Si tratta dei primi due passi ricordati alla n. 5.

¹⁰ Greg. Arim., *Lectura*, I, prol., q. 4, a. 2, tomus I, p. 137.28–p. 138.4 Trapp. Cfr. Aegidius Romanus, *In I Sententiarum*, ex typis Octaviani Scoti, Venetiis 1521, *prologus*, pars 1 q. 3, f. 3ra–vb; e anche *Quodlibeta*, ex typis Hieronymi Nempaei, Lovanii 1646, III, q. 2, f. 127a–133b.

¹¹ Su questo testo, cfr. anche Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), p. 71, che fa anche però notare nel proseguimento della trattazione una discrepanza tra i due autori su un punto di dettaglio.

come sostenitore di una *opinio* fondata su quella di Tommaso, sebbene distinguibile da questa. Secondo Tommaso, in breve, l'angelo può muoversi di moto locale sia in modo continuo, attraversando uno spazio composto di parti divisibili in modo successivo, sia in modo non continuo, abbandonando nella sua totalità il primo luogo per trovarsi nella sua totalità in un secondo luogo; in ogni caso, per Tommaso il moto dell'angelo avverrebbe nel tempo e non in modo istantaneo, in un tempo però che non sarebbe quello misurato dal moto dei cieli che regola il movimento dei corpi mutevoli.¹² A questi assunti di Tommaso, un *alius* che è Egidio però aggiunge, ricorda Gregorio, la considerazione secondo la quale in ogni cambiamento vi è un prima e un poi, ma nel caso degli angeli questa anteriorità e posteriorità nel movimento vanno intese come riferite a due istanti che non includono tra di loro un ulteriore lasso temporale, anche infinitesimale: dunque, il moto locale angelico abbraccia due istanti, nel primo dei quali l'angelo è ancora nel primo dei due luoghi, mentre nel secondo istante l'angelo incomincia ad essere nel secondo luogo; tuttavia, tra questi due istanti non intercorre alcun lasso di tempo. Il tempo, quindi, nel caso del moto locale angelico, consisterebbe in una successione di istanti senza tempo intermedio.¹³

Tuttavia, la dottrina di Tommaso non sembra vera a Gregorio, così come non gli sembrano veri i suoi presupposti: secondo lui, infatti, l'unico modo per evitare di contraddirsi nell'argomentazione è quello di ammettere che il moto angelico è istantaneo,¹⁴ a meno di ammettere una nozione di "istante" completamente diversa da quella che tutti intendiamo quando usiamo questo termine, il che però non gli sembra pertinente né utile.¹⁵ Così come non gli sembra effettivamente utile la specificazione introdotta da Egidio riguardo al prima e al poi nel moto angelico: infatti

Illa prioritas et posterioritas debet attendi secundum tempus et instans, sic scilicet intelligendo quod in toto tempore praecedente fuit in termino a quo, et in instanti terminante fuit vel est in termino ad quem.

Nec obstat quod dicit talem prioritatem et posterioritatem non reperiri nisi in his quae mensurantur tempore continuo, quoniam praeter tempus continuum non apparet necessitas

¹² Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, p. 41.28-p. 42.29 Trapp. Su temi legati al luogo occupato dagli angeli e al loro movimento in Tommaso e in autori a lui coevi o successivi, cfr. T. Suarez-Nani, "Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus", in I. Iribarren – M. Lenz (ed.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 89-112 (su Egidio in particolare pp. 92-3); A. Rodolfi, "Présence de Dieu et lieu des anges chez Albert le Grand", in T. Suarez-Nani – O. Ribordy – A. Petagine (ed.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XVI^e siècles)*. Actes du Colloque International, Université de Fribourg (Suisse), 12-14 mars 2015, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma 2017, pp. 79-92, part. pp. 88-92; T. Suarez-Nani, "Le mouvement de l'indivisible: notes sur le déplacement des anges selon François de la Marche", in Ch. Grellard (ed.), *Miroirs de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, Vrin, Paris 2017 (Études de philosophie médiévale 106), pp. 123-34.

¹³ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, p. 42.34-43.23 Trapp: "In motu ergo angeli praedicto, aliquo praedictorum modorum, oportet esse prius et posterius. Sed non potest esse aliquo primorum trium [...], igitur quarto modo. 'Igitur est dare unum instans, in quo est in termino a quo, et aliud, in quo est in termino ad quem'; inter quae instantia nullum clauditur tempus. 'Et quia talis successio instantium potest dici tempus, ideo talis motus angeli erit in tempore'". Le virgolette della citazione sono nell'edizione critica: cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 37, pars 2, q. 3, f. 199ra-va.

¹⁴ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, p. 44.31-34 Trapp in particolare ("Relinquitur ergo quod angelus in instanti C non sit in A. Est igitur in B. Ex quo ulterius sequitur quod in toto tempore ante C fuit in loco A. Et in instanti C terminante illud tempus est in loco B. Ac per hoc in instanti est mutatus ex A in B, quod est propositum").

¹⁵ *Ibidem*, p. 45.13-15 Trapp.

ponendi aliud tempus discretum, cum omnia bene salvari possint per coexistentiam ad tempus continuum.¹⁶

Quindi, basta dire che l'angelo in tutto il tempo che precede l'istante finale del movimento è nel primo luogo, nell'istante finale invece si trova nel secondo, senza che questo implichi poi un particolare bisogno di mettere in discussione la comune nozione di tempo come grandezza continua.¹⁷

Il discorso continua nell'articolo successivo della stessa questione dove innanzitutto Gregorio chiarisce che non bisogna intendere il movimento dell'angelo in senso strettamente locale, ma piuttosto in un senso più generale, che comprende qualsiasi tipo di cambiamento; poi, egli riformula di conseguenza l'argomento della questione, ponendo quindi il quesito *utrum angelus possit mutari de loco ad locum* in instanti.¹⁸ Posta in questi termini, la questione può essere intesa in due modi diversi sia quanto alla sua prima parte, sia quanto alla seconda: rispetto alla prima (*utrum angelus possit mutari*), ci possiamo chiedere se l'angelo possa subire questo cambiamento esclusivamente in base alla propria natura, oppure, nel modo più comune, possiamo chiederci se l'angelo possa patire questo cambiamento in base alla propria natura oppure grazie ad un'azione diretta di Dio come causa efficiente del mutamento. Rispetto alla seconda parte (*de loco ad locum*), potremmo intendere sia che l'angelo passi da un luogo all'altro passando attraverso un luogo intermedio, sia che tale passaggio attraverso lo spazio non avvenga.¹⁹

Di fronte a questo complesso articolarsi della questione, la prima conclusione di Gregorio è che l'angelo può mutare in base alla propria natura in modo istantaneo passando da un luogo all'altro attraversando tutto lo spazio intermedio,²⁰ e la sua argomentazione accetta l'assunto, affermato da Aristotele e confermato da Averroè, secondo il quale, se un corpo cadesse da un luogo all'altro attraverso il vuoto, si muoverebbe in modo istantaneo poiché non incontrerebbe nessuna resistenza nella sua discesa; ma nessun corpo può opporre resistenza al movimento di un angelo, dunque il suo movimento può essere istantaneo.²¹ *Unus doctor*, cioè Egidio, potrebbe però obiettare a questo argomento che in realtà l'angelo incontrerebbe resistenza nel suo movimento e, dunque, esso richiederebbe tempo. Infatti la resistenza può configurarsi in due modi differenti: c'è una resistenza opposta dal mezzo al mobile, e una opposta dal mobile al suo motore; la prima si dà nel caso del movimento dei quattro elementi, la seconda nel moto dei corpi celesti; invece, nel caso consueto del moto di corpi animati in un mezzo che non sia vuoto, si danno entrambi i modi della resistenza. Ora, se l'angelo si muove per così dire incorporato nel corpo che ha assunto, è sottoposto ad entrambi i tipi di resistenza (come avviene per qualsiasi corpo animato); ma anche se esso, continua Egidio, si muove per l'applicazione della sua *virtus motiva* a spazi distinti, il suo moto è comunque sottoposto alla resistenza che sempre si presenta ogni volta che il motore del movimento si distingue dal corpo mosso. Ecco dunque che il movimento angelico, conclude Egidio, non

¹⁶ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, p. 46.17-24 Trapp.

¹⁷ Su questo passo, cfr. Fiorentino, "Gregorio da Rimini a confronto con Egidio" (cit. sopra, n. 3), pp. 40-5.

¹⁸ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, p. 46.30-31 Trapp.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 46.26-47.3 Trapp.

²⁰ Sebbene poi la seconda conclusione chiarisca che, per opera di Dio, l'angelo potrebbe anche mutare istantaneamente da un luogo all'altro senza passare per lo spazio intermedio; cfr. *Ibidem*, p. 47.5-8 Trapp.

²¹ *Ibidem*, p. 47.10-18 Trapp.

può che avvenire sempre nel tempo, sebbene in un tempo di natura diversa da quello misurato dal moto dei cieli.²² Però, fa notare Gregorio, questo argomento egidiano si fonda su una premessa falsa,

in eo quod dicit quod “quotiescumque mobile distinctum est a motore”, ibi est resistentia, ratione cuius requiritur tempus. Si enim hoc esset verum, sequeretur quod Deus nihil posset mutare in instanti, quod non reputo bene theologice dictum. Patet consequentia, quia omne quod mutaret, esset ab eo distinctum.²³

È chiaro che, se Egidio avesse ragione, ne deriverebbe l'imbarazzante la conseguenza che Dio non potrebbe far mutare nulla, e non solo gli angeli, in modo istantaneo. Ma non basta, e Gregorio enumera senza fretta tutte le conseguenze contraddittorie dell'assunto egidiano: innanzitutto qualsiasi corpo farebbe ugualmente resistenza al moto; inoltre, nemmeno la dottrina aristotelica su un ipotetico moto nel vuoto sarebbe sostenibile perché, essendo anche nel vuoto distinto il mobile dal suo motore, anche l'ipotetico moto nel vuoto finirebbe per incontrare una resistenza che comporterebbe la necessità di un lasso temporale per il compiersi del movimento. Inoltre, nessun principio di alterazione potrebbe compiere la sua opera su un sostrato alterabile in modo istantaneo, poiché anche qui il motore (il principio di alterazione) è distinguibile da ciò che da esso è mosso (il sostrato) ma questo è negato dallo stesso Egidio (come d'altronde da Tommaso) almeno rispetto all'illuminazione di un mezzo trasparente, alla trasmissione delle specie nel medio e al fenomeno della visione nell'occhio. Inoltre, se fosse vera anche la seconda assunzione di Egidio (l'angelo si può muovere nel tempo *per applicationem virtutis ad diversa spatia*), allora avremmo la conseguenza non desiderabile che ogni moto angelico dovrebbe percorrere la stessa distanza nello stesso lasso di tempo, poiché non sembrano esserci ragioni per ammettere resistenze e quindi velocità differenti per angeli distinti.²⁴

Un altro tema rispetto al quale Gregorio prende chiaramente le distanze da Egidio riguarda il problema, teologicamente assai importante, della generazione del Figlio dal Padre. Dopo avere confutato come spesso gli succede la dottrina di Pietro Aureoli, Gregorio viene ad una dottrina che dice essere sostenuta *communiter*, secondo la quale nella generazione vi sarebbero due principi: uno (*principium quod*) che genera, l'altro (*principium quo*) mediante il quale la generazione avviene. Per Egidio, come per Tommaso, il *principium quo* è l'essenza divina:²⁵ non si tratta dell'unica interpretazione possibile che Gregorio ricorda essere stata data di questa duplicità del principio generativo e, in effetti, Gregorio non dedica ad essa una confutazione particolarmente dettagliata;²⁶ egli argomenta invece a lungo il fatto che sia

²² Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 1, tomus V, pp. 47.20-48.5 Trapp (“Angelus autem dupliciter potest moveri, scilicet in corpore assumpto, et in tali motu apponitur tempus tam propter resistentiam mobilis ad motorem (...) et medii ad mobile; et potest angelus moveri per “applicationem virtutis ad diversa spatia”, et hic est etiam quaedam resistentia, pro quanto ipsum applicans est alibi distinctum ab eo cui debet applicare virtutem suam”; le virgolette della citazione sono nell'edizione critica, cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 37, *pars* 2, princ 2, q. 3, f. 198va-b).

²³ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 6, q. 3, a. 2, tomus V, p. 48.7-11 Trapp.

²⁴ *Ibidem*, p. 48.7-p. 49.14 Trapp. Su questi testi angelologici di Gregorio, cfr. anche Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), pp. 77-9.

²⁵ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 7, q. 1, a. 2, tomus II, p. 14.7-23 Trapp. Cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, f. 43rb-va.

²⁶ *Ibidem*, p. 22.2-17 Trapp.

insostenibile qualsiasi dottrina che introduca una duplicità nel principio generativo, quindi anche che il *principium quo* possa essere l'essenza divina come sostenuto da Egidio.²⁷

Più dettagliata e circostanziata è invece la confutazione dell'idea espressa da Egidio secondo il quale la proposizione *Deus est* sarebbe una *propositio per se nota* e quindi non bisognosa di dimostrazione.²⁸ Gregorio infatti osserva che, affinché un predicato sia *per se notum* del suo soggetto, esso deve essere verificato della sua definizione quidditativa, ovvero essere incluso in essa in modo evidente; ma in questo caso ciò non avviene poiché l'*esse* non è presente in modo evidente nella definizione di Dio, in qualsiasi modo si voglia assumere il significato del termine *Deus* (Gregorio ne ricorda tre).²⁹ Detto in altro modo, una proposizione che affermi l'esistenza di Dio per essere riconosciuta come vera ha bisogno anche della conoscenza di qualche altra proposizione, tale da permettere di dimostrare l'inerenza del predicato al suo soggetto; questo però non avviene nel caso delle proposizioni *per se notae*.³⁰ D'altronde, il termine *Deus* non è definito propriamente dal solo termine *ens* ma richiede, per averne una definizione in senso proprio, che ad esso si aggiungano altre determinazioni, come *ens primum*, o *ens necesse esse* e così via; ma di nessun simile termine complesso si verifica in modo evidente e noto per sé il predicato *est*.³¹

1.2. Sia le specificazioni che Egidio cerca di portare alla dottrina di Tommaso sul moto locale degli angeli, sia le sue idee sulla generazione del Figlio e sulla non necessità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio sono rifiutate dettagliatamente e recisamente da Gregorio; anche molto critico è l'atteggiamento del *doctor authenticus* in un caso in cui a suo parere Egidio è stato troppo benevolo nei confronti di Aristotele. Il problema, affrontato nella terza questione delle distinzioni 42-44 del primo libro, è se utilizzando la sola ragione naturale si debba ammettere che Dio abbia una potenza intensivamente infinita, e nella lettura di Egidio Aristotele avrebbe inteso dire proprio questo (*dicunt aliqui Philosophum sensisse Deum esse potentiae infinitae intensive*). Qui la critica di Gregorio, rivolta anche ad un argomento di Duns Scoto,³² si volge in misura prevalente ad argomenti presentati nel commento egidiano all'ottavo libro della *Fisica*.³³ Tuttavia, la seconda argomentazione riportata da Gregorio è tratta dal primo libro del commento alle *Sentenze*, dove Egidio ricorda che secondo Aristotele Dio ha una *virtus motiva* infinita in senso estensivo, poiché può nuovere i cieli per un tempo infinito. Questo secondo lui implica però anche l'assunzione di una *virtus infinita* in Dio *simpliciter et per omnem modum*: tale è infatti la potenza di un motore che non sia limitata da una materia e non sia circoscritta ad un genere oppure ad una specie determinata, e di un motore che non operi essendo mosso oppure conservato nell'essere da altro.³⁴ Gregorio

²⁷ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 7, q. 1, a. 2, tomus II, p. 16.8-21.28 Trapp. Su questo aspetto, cfr. Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), p. 75-76.

²⁸ Cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 3, pars 1, princ. 1, q. 2, f. 21va-b. Gregorio in questo caso parafrasa con un certo grado di libertà le parole di Egidio: cfr. Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 2, q. 1, a. 2, pp. 292.30-293.18 Trapp.

²⁹ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 7, q. 1, a. 2, p. 294.8-23 Trapp.

³⁰ *Ibidem*, p. 294.31-295.9 Trapp.

³¹ *Ibidem*, p. 294.24-31 Trapp.

³² Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio. Liber primus, Distinctio prima et secunda (Opera omnia II)*, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, d. 2, pars 1, q. 1-2, pp. 127.17-128.6.

³³ Aegidius Romanus, *In libros de physico auditu Aristotelis commentaria*, ex typis Octaviani Scoti, Venetiis 1502, f. 218rb.

³⁴ Aeg. Rom., *In I Sent.*, f. 223rb-va: "Dicendum quod Philosophus istam questionem determinat et pertractat

condensa efficacemente queste argomentazioni di Egidio, mostrando la loro conseguenza secondo la quale il dettato aristotelico comporterebbe anche l'idea che Dio abbia una infinità intensiva di potenza:

Secundo idem ostenditur ex eo, quod illa ratio Philosophi “nullum finitum movet per tempus infinitum etc”, si bene intelligatur, probat de infinitate vigoris intensiva, non est autem verisimile Philosophum latuisse quantum et quid probaret ratio sua. Quod autem sic probet ratio illa, dicunt quidam patere, si maior illa intelligatur de eo, quod movet independenter et non ut alterius instrumentum (...). Maior autem patet, quia omne tale potens est ex se vincere resistantiam mobilis per infinitum tempus, quod non posset, si non esset infinitae virtutis intensive.³⁵

Gregorio non è però persuaso da questa interpretazione egidiana, e non crede che questa illazione si possa legittimamente trarre dai testi dello Stagirita: infatti, ricorda puntualmente, Aristotele nel porre il principio da cui Egidio procede nella sua argomentazione, in base al quale nessun motore finito può muovere per un tempo infinito, non sta parlando in particolare del primo motore, ma si sta riferendo a qualsiasi motore celeste. Anzi, Aristotele si domanda proprio se il principio per il quale un motore finito non può muovere per un tempo infinito si applichi ad un solo motore o a più, e conclude a favore della seconda alternativa; dunque, non è vero che Aristotele pone il principio ricordato come valido solo in relazione ai motori che muovono indipendentemente da qualsiasi altro motore antecedente, ovvero al solo primo principio, ma a tutti i motori celesti, e questo discorso non ha a che vedere con una eventuale infinità intensiva della *virtus motiva* di questi motori:

Secundum tamen Philosophum, de cuius intentione nunc quaeritur, ipsa sic absolute sumpta et intellecta de infinitate intensiva vigoris est falsa, quoniam secundum ipsum quaelibet virtus abstracta a materia est infatigabilis, et, qua ratione potest movere per unam diem, potest per infinitum tempus (...). Ex quibus patet quod virtutes motivae coelorum, quia non constituuntur per subiecta sicut formae materiales, ideo sunt infinitae in actione in tempore (...), nec ad hoc secundum ipsum oportet quod sint infinitae intensive.³⁶

Dunque, la validità dell'argomento egidiano riposa secondo Gregorio in ultima analisi su una lettura non abbastanza attenta della lettera del testo aristotelico.³⁷

octavo *Physicorum*: ostendit enim ibi Deum habere virtutem infinitam quia movet vel movere potest in tempore infinito (...). Hec autem demonstratio si solum superficialiter inspiciatur solum videtur arguere Deum habere infinitam potentiam duratione, non vigore (...). Sed predicta Philosophi via requirit ulteriorem intellectum quam verba sonent (...). Si ergo via predicta veritatem habere debet, quod movens vel habens potentiam ad movendum in tempore infinito habet virtutem infinitam, subintelligendum est quod moveat principaliter non ab alio motus nec ab alio in esse conservatus, et sic solum Deum ponimus infinite potentie (...). Et ut appareat quomodo hic arguunt infinitatem divine virtutis, notandum quod infinitas virtutis tripliciter accipitur (...). Si ergo esset aliqua virtus que non esset in materia recepta, non esset contracta ad genus et speciem, non inniteretur alteri virtuti, illa virtus simpliciter et absolute infinita esset (...). Quia vero movet principaliter, virtus sua non innitur alteri virtuti, est ergo simpliciter et per omnem modum virtus divina infinita”.

³⁵ Greg. Arim., *Lectura*, I, dd. 42-44, q. 3, a. 1, tomus III, p. 412.17-31 Trapp.

³⁶ *Ivi*, p. 419.13-p. 420.15 Trapp.

³⁷ Su questo testo, cfr. anche Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), pp. 89-90; Fiorentino, “Gregorio da Rimini a confronto con Egidio” (cit. sopra, n. 3), pp. 35-8.

1.3. Un altro caso in cui il testo egidiano dà luogo ad ampie considerazioni e confutazioni da parte di Gregorio riguarda la questione della *intensio formarum*, com'è ben noto tema di dibattito centrale all'epoca di Gregorio, e già da molto tempo:³⁸ esse si sviluppano nella questione 4 della distinzione diciassettesima del primo libro,³⁹ specificamente dedicata a rispondere alla domanda se il mutamento di intensità di una forma corporale avvenga per l'acquisizione di una nuova forma, oppure di una parte o di un grado di una forma della stessa specie di quella resa più intensa.⁴⁰ L'opinione contro cui Gregorio si schiera con decisione è appunto quella di Egidio Romano, del quale vengono combinati testi tratti dalla medesima distinzione del commento al primo libro delle *Sentenze* con quelli della quattordicesima questione del secondo *Quodlibet*.⁴¹ Come di consueto, le lunghe considerazioni egidiane vengono efficacemente condensate da Gregorio: innanzitutto, per Egidio il fatto che una qualità diventi più intensa non dipende dall'acquisizione di una nuova forma oppure di una parte della stessa forma già posseduta, perché la forma in sé è indivisibile e manca di qualsiasi possibile gradualità nella sua essenza:⁴²

Verbi gratia, cum aliquod calidum fit magis calidum, non acquirit aliquam formam vel partem seu gradum formae, quae vel qui sit essentialiter calor, sed per eundem calorem praecise, non auctum nec intensum essentialiter, per quem erat prius calidum, est postea magis calidum. Et ratio est (...) quoniam forma suscipiens intensionem et remissionem est indivisibilis et carens omni latitudine gradualis *secundum essentiam*.⁴³

³⁸ Gli studi su questo tema sono numerosi, a partire dal fondamentale lavoro di A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: Das Problem der intensiven Grösse, Die Impetustheorie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1951, pp. 16-109. Sono poi certamente da ricordare come basilari gli studi di E.D. Sylla, tra i quali: "Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40 (1974), pp. 223-83; e, in seguito, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion, 1320-1350: Physics and Measurement by Latitudes*, Garland Publishing, New York 1992. Tra i contributi più recenti, sulle origini medievali della questione prima del XIII secolo si può vedere M. Lemoine, "Note sur *intensio/intentio*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 48-49 (1988-89), pp. 177-80. Su sviluppi trecenteschi del dibattito, tra i contributi recenti si segnalano S. Caroti, *La discussione sull'«intensio et remissio formarum» nelle università italiane (sec. XIV)*, in L. Bianchi – C. Crisciani (ed.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 415-57.

³⁹ Su questo testo, si veda anche Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), pp. 85-9.

⁴⁰ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 365-387 Trapp. Su questa sezione del testo di Gregorio, si veda il fondamentale contributo di C.L. Loewe, "Gregory of Rimini on the Intension and Remission of Corporeal Forms", *Recherches de théologie et de philosophie médiévales* 81 (2014), pp. 273-330: in esso, oltre a considerare le critiche di Gregorio ad Egidio (alle pp. 291-4), si osserva che la struttura dell'ampia discussione di Gregorio è assai simile a quella presente nelle trattazioni di Giovanni Buridano, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen (in part. p. 283). Su questi autori, cfr. S. Kirschner, "Oresme on Intension and Remission of Qualities in His Commentary on Aristotle's *Physics*", *Vivarium* 38 (2000), pp. 255-74; S. Caroti, "Some Remarks on Buridan's Discussion on Intension and Remission", *Vivarium* 42 (2004), pp. 58-85.

⁴¹ Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 17, pars 2, princ. 1, qq. 1-2, f. 95ra-97rb; *Quodlibeta, quodlibet* 2, q. 14, f. 86a-90a. Nelle argomentazioni ricordate da Gregorio, Egidio si allinea a dottrine diffuse tra i filosofi suoi contemporanei e, nel contempo, si inserisce in un dibattito già acceso e articolato: cfr. J. Wippel, "Godfrey of Fontaines On Intension and Remission of Accidental Forms", *Franciscan Studies* 39 (1979), pp. 316-55; più recentemente, G. Frost, "Aquinas on the Intension and Remission of Accidental Forms", in R. Pasnau (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. VII, Oxford U.P., Oxford 2019, pp. 115-46 (con rimandi ad altri studi su Tommaso a p. 5, n. 7).

⁴² Questa lettura del testo è consonante con quella di Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), pp. 86-9, mentre differente mi pare l'interpretazione di Fiorentino, "Gregorio da Rimini a confronto con Egidio" (cit. sopra, n. 3), pp. 22-3.

⁴³ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 367.20-26 Trapp.

Egidio nel dire questo si appoggia innanzitutto su un tradizionale passo della *Metafisica* di Aristotele, dove lo Stagirita affermerebbe che le forme nella loro essenza sono come i numeri che non possono aumentare o diminuire restando lo stesso numero, ma se subiscono aumento o diminuzione cambiano specie diventando un altro numero.⁴⁴ In secondo luogo, sempre per Egidio, qualsiasi forma ha un proprio determinato modo di essere, che fa sì che essa sia esattamente ciò che è (*quaelibet forma [...] secundum suam essentiam et quidditatem habet propriam certitudinem, qua certificatur, ut sit illud quod est*):⁴⁵ dunque la sua essenza è indivisibile e non è suscettibile di gradualità.

Egidio peraltro ammette che una forma possa informare più o meno un determinato sostrato non *secundum essentiam*, ma *secundum esse*, quindi non di per se stessa ma secondo il grado del suo inerire al soggetto dal punto di vista esistenziale, e in questo modo si dà invece una possibile variazione dell'intensità.⁴⁶ Questo può succedere però soltanto per le forme accidentali, che danno al sostrato un modo di essere appunto accidentale, che può presentare variazioni di grado data la maggiore o minore disposizione del soggetto a ricevere la forma accidentale stessa; invece, ciò non può avvenire per le forme sostanziali, le quali attribuiscono al sostrato il suo essere specifico, per cui una loro variazione di grado comporterebbe un cambiamento della specie a cui il soggetto appartiene.⁴⁷

Presentate efficacemente e sinteticamente le conclusioni delle ampie argomentazioni egidiane, Gregorio passa ad una loro estesa e circostanziata confutazione:⁴⁸ innanzitutto, quando Egidio dice che la forma accidentale dà un certo *esse* al sostrato che la riceve, questo *esse* sembrerebbe poter essere inteso come un'entità terza rispetto alla forma e al sostrato, e sarebbe appunto questa ulteriore entità a poter ricevere l'accrescimento o la diminuzione della qualità:

Aut per haec verba intelligunt quod forma causet quandam entitatem tertiam distinctam a se et ab ipsa materia et ab utraque simul, quae entitas vocatur ab ipsis esse illius formae.⁴⁹

Questo però, precisa poco dopo Gregorio, è del tutto falso e impossibile e ci sono molte ragioni per ritenere che la forma inerisca al sostrato senza bisogno della mediazione di questa ipotetica terza entità tra la forma e la materia, ragioni che Gregorio nuovamente espone con ampiezza.⁵⁰

Ma l'idea di Egidio potrebbe anche non implicare la posizione di una simile terza entità: in questa interpretazione, il sostrato può essere, per esempio, più o meno bianco senza che la forma della bianchezza abbia un aumento o una diminuzione: bisogna ammettere allora che ci sia nel soggetto una disposizione ad accogliere più o meno la forma.⁵¹ In questo caso, la sua opinione è molto più sottile ma comunque non corrisponde a verità per Gregorio. Infatti,

⁴⁴ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 367.30-368.11 Trapp; cfr. Arist., *Metaph.*, 1043 b 32 – 1044 a 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 368.20-22 Trapp.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 367.27-29 Trapp.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 368.20-p.369.22 Trapp.

⁴⁸ L'argomento qui riportato, secondo Loewe, "Gregory of Rimini on the Intension" (cit. sopra, n. 40), sarebbe derivato da Goffredo di Fontaines (p. 291); su Goffredo, cfr. Wippel, "Godfrey of Fontaines" (cit. sopra, n. 41).

⁴⁹ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 369.26-29 Trapp.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 370.11-372.29 Trapp.

⁵¹ *Ibid.*, p. 370.1-9 Trapp.

immaginiamo un sostrato A e un sostrato B entrambi disposti ad essere informati dalla forma *a*, in modo che però A sia più disposto di B ad essere informato da *a*: in questa situazione, A sarebbe sempre e invariabilmente più informato da *a* rispetto a B. Ora, prendiamo il caso che *a* sia la forma della luminosità, rispetto alla quale il sostrato A sia l'aria, più disposta ad essere informata da *a* rispetto all'acqua (B) oppure ad una nube (C). Se però è una candela a informare con *a* l'aria, mentre è il sole ad informare con *a* l'acqua, in base al ragionamento di Egidio (per il quale come si è detto la forma della luminosità non può avere variazioni di grado), l'aria dovrebbe essere comunque più luminosa dell'acqua, perché entrambe sono informate da *a*, che non può variare, mentre l'aria (A) è più disposta a riceverla rispetto all'acqua (B). Tutti invece constatiamo che non è così, e l'unica spiegazione che possiamo dare di questo fatto è che la forma *a* può avere in se stessa variazioni di grado, per cui semplicemente la forma *a* ricevuta dall'aria, essendo più debole della stessa forma *a* ricevuta dall'acqua, rende l'aria meno luminosa dell'acqua.⁵² Così anche, al contrario, tutti constatiamo che sostrati ugualmente disposti verso una determinata forma possono ricevere gradi diversi della medesima forma (per cui la stessa aria è illuminata diversamente da una candela oppure dal sole).⁵³ Così anche, in ultima analisi, qualsiasi situazione nella quale un soggetto acquisisce nel corso del tempo una determinazione formale in misura maggiore di quanto la possedesse in precedenza non si può sensatamente spiegare se non attraverso l'acquisizione della stessa forma in un grado intensivamente più alto.⁵⁴

D'altra parte Egidio, con la sua idea che la forma non possa essenzialmente presentare nessuna variazione di grado, non potrebbe negare il fatto incontestabile che simili variazioni di grado si presentano *in esse*; diventa quindi necessario, per non negare l'evidenza, ammettere la presenza nel sostrato di una forma che sia la disposizione stessa a ricevere più o meno una determinata qualità. A questo punto, però, o si deve ammettere un regresso all'infinito nella serie delle disposizioni, oppure si deve arrivare ad una disposizione tale che deve il fatto di essere maggiore o minore alla presenza di una pluralità di gradi nella sua essenza: quindi, per evitare un regresso all'infinito, non resta che ammettere che alla fine si dovrà giungere ad una forma capace di variazioni intensive, ovvero che sia capace proprio della variazione di grado che Egidio intende negare.⁵⁵ Infine, dato che Egidio ammette che le forme accidentali possano presentare variazioni di grado *in esse*, non si vede una ragione per negare che questo possa avvenire anche alle forme sostanziali, dato che queste sono ricevute in una materia che presenta anch'essa gradi diversi di disponibilità ad essere informata; e tutto questo non si può spiegare se non con la presenza di forme che abbiano un grado più o meno intenso nella loro unione a sostrati differenti.⁵⁶

Ma tutte queste confutazioni non bastano: per Gregorio Egidio non solo ha propugnato una dottrina errata, ma l'ha anche fondata, di nuovo, su di una scorretta lettura di Aristotele.

⁵² Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 373.5-27 Trapp.

⁵³ *Ibid.*, p. 373.28-37 Trapp.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 376.1-378.8 Trapp. Tutte queste considerazioni, naturalmente, vanno collocate all'interno dell'ampia argomentazione che Gregorio sta compiendo, volta a sostenere una teoria secondo la quale l'accrescimento di una qualità è dovuto all'aggiunta di parti di nuova forma alla forma preesistente nel soggetto: cfr. Loewe, "Gregory of Rimini on the Intension" (cit. sopra, n. 40), pp. 286-316. La teoria egidiana è una di quelle che egli confuta, anche dato che Gregorio "finds all the alternative theories unsatisfactory" (p. 289).

⁵⁵ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, pp. 378.10-379.24 Trapp.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 379.25-380.14 Trapp. Sulle possibili fonti di alcuni degli argomenti contro Egidio adottati da Gregorio, oltre a Goffredo di Fontaines, cfr. Loewe, "Gregory of Rimini on the Intension" (cit. sopra, n. 40), p. 291 n. 68.

Infatti, se lo Stagirita davvero ponesse nel suo testo un'analogia tra i numeri e le essenze delle forme, bisognerebbe concludere proprio l'opposto di quanto fa Egidio, ovvero che le forme hanno parti intrinseche tali da essere essenzialmente divisibili, proprio come avviene nel caso dei numeri.⁵⁷ Ma in realtà il Filosofo non assimila assolutamente nel suo testo i numeri alle essenze delle forme, bensì piuttosto alle definizioni che esprimono l'essenza delle sostanze composte di materia e forma. Ben diverso dunque è il discorso di Aristotele, che non sta parlando di forme esterne all'anima, ma delle definizioni formulate dal nostro intelletto riguardo a entità ilemorfiche, nelle quali la forma è intimamente unita alla materia e non realmente separabile da essa; dunque, solo rispetto a queste definizioni egli nega la possibilità di un aumento intensivo.⁵⁸

Nella loro nettezza e ampiezza, le confutazioni di Gregorio⁵⁹ mostrano in sintesi che su questo punto Egidio non solo ha esposto una dottrina insostenibile in sé, per il fatto che essa rende di fatto razionalmente impossibile la spiegazione di banali fenomeni naturali a tutti evidenti, ma ha anche frainteso testi aristotelici sui quali intende fondarsi.

1.4. Se Gregorio si presenta sicuramente come critico nei confronti di Egidio, d'altra parte si trovano anche passi in cui Gregorio cerca di dare una qualche plausibilità a dottrine egidiane che pure mostra di non condividere: questo avviene per esempio rispetto alla ben nota dottrina relativa ai futuri contingenti che Egidio trae dall'Aquinate, quando si viene alla distinzione tra il piano della necessità del futuro in quanto esso è in relazione alla causa prima, e quello della sua contingenza in quanto è in relazione alle sue cause prossime e viene assunto in sé.⁶⁰ Gregorio distingue tre modi in cui questa dottrina potrebbe essere intesa: in base al primo, la medesima cosa o il medesimo evento futuro andrebbero intesi insieme come necessari e come contingenti, assunto che essi traggano le proprie opposte caratteristiche modali da cause distinte. In un secondo modo, potremmo non intendere la contraddizione tra necessità e contingenza in modo assoluto, ma ritenere che rispetto ad ogni futuro contingente A si possano assumere due distinte proposizioni come entrambe vere ('A è necessariamente futuro a partire dalla causa prima e dalla prescienza di Dio' e insieme 'A è per sua natura e a partire dalla sua causa prossima contingente').⁶¹ Tuttavia, dal punto di vista di Gregorio non

⁵⁷ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 17, q. 4, a. 1, tomus II, p. 384.9-18 Trapp.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 384.9-p. 386.16 Trapp ("Respondeo autem quod Philosophus non assimilat numeros ad essentias formarum – secundum quod hic de formis est sermo –, sed assimilat eos ad definitiones exprimentes essentias rerum; et non ad quascumque, sed ad definitiones substantiarum compositarum, quas solas proprie definiri immediate probavit (...). Ex dictis patet quod dictum Philosophi in nullo est ad propositum istorum, cum non loquatur nisi de definitionibus, non de formis extra animam. In tantum tamen potest adduci ad res ipsas, quarum sunt definitiones, quoniam, sicut ex additione vel diminutione definitio fit propria aliarum et aliarum rerum, sic res ipsae, quibus definitiones sunt propriae, facta praedicta additione vel diminutione sunt alterius et alterius speciei vel naturae specificae").

⁵⁹ Gregorio confuta anche la considerazione sulla *certitudo*, il determinato modo di essere privo di gradualità attribuito da Egidio ad ogni forma: cfr. *ibid.*, pp. 386.17-387.29 Trapp.

⁶⁰ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 38, q. 2, a. 3, tomus III, p. 295.5-21 Trapp. Rispetto alle discussioni medievali sulla contingenza dei futuri nella loro relazione alla prescienza divina, la letteratura è assai ampia; rispetto a Tommaso per un primo orientamento si può vedere almeno J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004 (Conférences Pierre Abélard). Sugli sviluppi trecenteschi della discussione, cfr. C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Ashgate, Aldershot 2000 (alle pp. 17-63 ricostruisce anche il background degli sviuppi del XIV secolo).

⁶¹ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 38, q. 2, a. 3, tomus III, pp. 295.22-296.5 Trapp.

c'è modo di risolvere la contraddizione implicita nella prima interpretazione dell'assunzione, e anche la seconda interpretazione

Adhuc est falsa, primo quia sequitur simpliciter et absolute loquendo quod omnia futura necessario erunt, et nihil est ad utrumlibet et contingens in entibus; quod manifeste est falsum et contra philosophiam et theologiam et fidem nostram (...) et contra experientiam humanam.⁶²

Tuttavia, esiste anche per Gregorio un modo di dare plausibilità a ciò che Egidio mutua da Tommaso, ovvero la dottrina di boeziana memoria della necessità condizionale: essa consiste nell'assumere che, se A è noto a Dio come futuro, esso sarà necessariamente; tuttavia, di per sé e senza questa condizione, esso si dà in modo libero e contingente.⁶³ Ora, non è in sé rilevante il fatto che Gregorio enunci questa dottrina, ampiamente diffusa da decenni nell'annoso dibattito sui futuri contingenti: piuttosto, è rilevante per noi il fatto che essa venga presentata come un modo almeno possibile di accettare una dottrina sostenuta anche da Egidio, altrimenti destinata anch'essa al triste esito dell'insostenibilità.⁶⁴

Un atteggiamento analogo si conferma poco dopo, in una questione di dettaglio sempre relativa alla discussione sui futuri contingenti: il Lombardo infatti cita nel suo testo una *auctoritas* origeniana (*quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat*), però secondo lui è errata l'idea che l'essere futuro di una cosa o di un evento possa essere considerato la causa del fatto che Dio ne ha preconnoscenza. Il Lombardo quindi intende l'affermazione origeniana nel senso che l'esistenza del futuro può essere considerata almeno causa *sine qua non* della prescienza divina: l'esistenza del futuro, in altre parole, può essere intesa come condizione perché la prescienza divina possa darsi. Tuttavia, precisa Egidio,⁶⁵ la considerazione del Lombardo non è sufficiente, a meno che non si aggiunga che l'essere del futuro non va inteso come causa della prescienza divina *secundum esse*, ma solo *secundum illationem*, ovvero esso è solo un segno del fatto, di cui possiamo essere certi, che Dio lo preconnosca, ma non è realmente causa della prescienza di Dio.

Gregorio, a sua volta, pur ricordando favorevolmente la soluzione di Egidio,⁶⁶ ritiene che essa non basti, ma che sia necessario introdurre una più netta distinzione tra il piano dell'esistenza delle realtà create contingenti e il piano della preconnoscenza di Dio: infatti,

⁶² Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 38, q. 2, a. 3, tomus III, pp. 296.34-297.4 Trapp.

⁶³ *Ibid.*, p. 298.3-26 Trapp.

⁶⁴ Su questo passo, cfr. anche Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo* (cit. sopra, n. 1), pp. 74-5.

⁶⁵ Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 38 *in expositione litterae*, f. 204va: "Super litteram super illo: 'ita exponentes quod ait Origenes', videtur quod Magister non sufficienter exponat: vult enim quod futurum respectu divine prescientie sit causa sine qua non; sed ex hoc ut videtur non habetur intentio Origenis. Nam sicut futurum est causa prescientie divine loquendo de causa sine qua non, quia non potest esse quod aliquid sit futurum et id non sit a Deo prescitur, ita prescientia est causa futuri, quia non potest esse quod aliquid sit a Deo prescitur et id non sit futurum. Origenes autem ait quod non propterea aliquid erit quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est ideo scitur a Deo antequam fiat. Oportet ergo sic assignare causalitatem, quod futurum dicatur causa prescientie, non prescientia futuri. Ideo notandum quod duplex est causa, in inferendo et in essendo: loquendo de causa secundum esse, futurum non est causa prescientie divine, sed est causa secundum illationem: nam si est futurum aliquid, inferre possumus quod sit a Deo prescitur (...). Accipiendo igitur 'causam sine qua non' pro 'causa secundum illationem nostram' futurum est causa prescientie, non prescientia causa futuri".

⁶⁶ "Sed, sicut dicit Aegidius super litteram huius distinctionis, solutio Magistri non sufficit" (Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 38, q. 2, a. 3, tomus III, p. 306.20-21 Trapp).

anche per noi è vero che, se preconosciamo con verità che qualche cosa sarà, essa sarà; ma la necessità di questa conseguenza non implica la necessità dell'esistenza reale del conseguente. A maggior ragione per la prenoscenza divina bisogna negare qualsiasi forma di causalità, anche epistemologica, del futuro sulla conoscenza che Dio ne ha, per asserire che il fatto che una determinata realtà o stato di cose è futuro comporta soltanto e precisamente il fatto che la conoscenza che Dio ne ha è una prenoscenza, fatta salva la contingenza di ciò che Egli prenosce.⁶⁷ La proposta di Egidio, dunque, in qualche modo sembra per Gregorio andare nella direzione che anch'egli imbrocca, ma richiedere chiarimenti e specificazioni ulteriori.

Segni della ricerca di un atteggiamento critico ma equilibrato si trovano anche in un'altra discussione angelologica, nella quale di nuovo la difficoltà sembra nascere da una dottrina propugnata da Tommaso e condivisa da Egidio: ci troviamo stavolta nell'ampia seconda questione relativa alla seconda distinzione del secondo libro, il cui tema è se l'angelo sia in un luogo divisibile oppure indivisibile. Quando nel secondo articolo si giunge al problema propriamente da trattare, Gregorio osserva che la questione presuppone in realtà che l'angelo esista in un qualche luogo, e che questo è argomento di generale consenso tra i teologi suoi contemporanei.⁶⁸ Invece, non c'è consenso sulla determinazione del preciso modo in cui l'angelo esiste nello spazio: ad esempio, Tommaso ed Egidio affermano che l'angelo non è presente nel luogo secondo la sua sostanza, ma solo per mezzo delle operazioni che egli vi compie.⁶⁹ Infatti, qualsiasi entità è nello spazio per mezzo della propria quantità, la quale è dimensiva ovvero estesa nel caso degli enti corporei, mentre è *virtualis* per le entità spirituali; il contatto tra il luogo e la *quantitas virtualis*, per cui l'angelo, entità spirituale, è detto essere nello spazio, avviene attraverso l'operazione compiuta dall'angelo nello spazio stesso.⁷⁰ Tuttavia, nota Gregorio, per entrambi gli autori vale l'ovvia conseguenza secondo cui, se un angelo non operasse in nessun luogo, esso non sarebbe in nessun luogo: però per Tommaso non comporta inconvenienti l'ammissione della possibilità reale che un angelo talvolta non operi in nessuno spazio e quindi non sia in nessuno spazio, mentre Egidio è su questo punto specifico di avviso contrario.⁷¹ Gregorio, nuovamente, non è d'accordo con l'idea che l'angelo sia presente nello spazio attraverso le sue operazioni, ritenendo invece che egli lo sia nella sua sostanza; però riconosce che almeno Egidio ha ragione nel contestare la possibilità sostenuta da Tommaso che l'angelo non esista in alcun luogo qualora non compia alcuna operazione: attraverso l'esempio del momento in cui un angelo discende sulla terra, Gregorio sostiene infatti che non è legittimo

⁶⁷ Greg. Arim., *Lectura*, I, d. 38, q. 2, a. 3, tomus III, pp. 306.9-308.15 Trapp.

⁶⁸ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 2, q. 2, a. 2, tomus IV, p. 331.18-22 Trapp.

⁶⁹ Sulla teoria della presenza dell'angelo nello spazio *per operationem* in Tommaso e in autori coevi, si possono vedere C. Panti, "Non abest nec distat. Place and Movement of Angels According to Robert Grosseteste, Adam Marsh and Roger Bacon", in Suarez-Nani-Ribordy-Petagine (ed.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII-XVI siècles)* (cit. sopra, n. 12), pp. 57-77. Sulla condanna di questa dottrina nel 1277, cfr. ad es. D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford U.P., New York-Oxford 1998, pp. 112-14; R. Cross, "The Condemnation of 1277 and Henry of Ghent on Angelic Location", in I. Iribarren - M. Lenz (ed.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 73-88; e, nello stesso volume, H. Wels, "Late Medieval Debates on the Location of Angels after the Condemnation of 1277", p. 113-27.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 332.24-30 Trapp.

⁷¹ *Ibid.*, p. 333.6-12 Trapp; cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 37 pars 2 q. 1, f. 194vb-195ra.

affermare che, in tale lasso di tempo, egli non esista in alcun luogo per il fatto che non opera in alcun cielo.⁷²

Infine, un ultimo caso in cui Gregorio da un lato si mostra d'accordo con Egidio, dall'altro non evita di fare qualche precisazione, si trova nella discussione se l'anima intellettuale sia una forma sostanziale,⁷³ allorché Gregorio pone come quarta conclusione la dottrina appunto dell'unicità dell'anima intellettuale come forma sostanziale dell'uomo.⁷⁴ La prima obiezione riportata contro quest'asserzione sostiene l'esistenza nell'uomo di un'altra forma sostanziale, cioè la forma del corpo;⁷⁵ a questo riguardo, Gregorio ricorda che appunto Egidio,⁷⁶ all'interno della categoria della sostanza, aveva distinto due nozioni di 'corpo'. La prima nozione è il corpo inteso come genere, che si predica essenzialmente della sostanza composta di materia e di forma; la seconda nozione è il corpo inteso invece come parte della sostanza composta, distinta dalla forma, e che in quanto parte della sostanza non si può predicare essenzialmente di essa. Ora, il genere 'corpo' si predica della sostanza composta a partire dalla sua parte materiale, dato che la sua differenza costitutiva è la materia, nello stesso modo in cui il genere 'animale' si predica della sostanza composta a partire dalla sua parte formale, che è l'anima. Poiché però il corpo si predica a partire dalla parte materiale, l'uomo può essere detto un corpo, poiché è composto di materia, senza che per questo in esso si debba porre una forma differente dall'anima intellettuale.⁷⁷ Egidio, insomma, ha introdotto una distinzione in sé accettabile, ma questo non toglie che essa vada utilizzata con cautela se essa viene utilizzata in ambito antropologico.

Possiamo dunque constatare, in sintesi, come le citazioni di Egidio fatte da Gregorio siano generalmente l'occasione per lunghe e talvolta aspre confutazioni; tuttavia, non è sempre questo il caso e, anche quando la dottrina sostenuta da Egidio non sembra a Gregorio del tutto plausibile, egli si mostra poi attento ed equilibrato nel mostrare i possibili suoi aspetti di verità.⁷⁸

2. Contra Egidium: la più intransigente polemica di Alfonso Vargas

Globalmente poco numerose sono anche le citazioni egidiane presenti nel commento al primo libro delle *Sentenze* di Alfonso Vargas, soprattutto se considerate nell'insieme delle

⁷² Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 2, q. 2, a. 2, tomus IV, p. 334.35-p.335.12 Trapp. "Praeterea, si angelus non est in loco, nisi in quo operatur, sequitur quod de facto aliquando angelus nullibi sit, quod est inconueniens secundum doctorem secundum saltem, et puto quod secundum veritatem. Consequentia declaratur. Nam cum angelus descendit de coelo in terram, in illo tempore non operatur in coelo empyreo, certum est; nec in intermediis, cum non sit motor alicuius eorum, nec etiam aliter moveatur coelum aliquod quam prius movebatur; nec dicendum sit quod aliter propter hoc moveat motor eius, ut iste angelus descendens simul cum eo moveat. Igitur in tempore illius descendens, non est alicubi. Dico igitur quod non solum per operationem angelus est in loco, sed etiam per substantiam suam, sic intelligendo quod eius etiam substantia praesens est loco et eo definitur et concluditur; quod etiam contingit, etiamsi non ibi operetur".

⁷³ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 16-17, q. 2, tomus V, p. 331.14-15 Trapp.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 333.9-10 Trapp.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 349.15-19 Trapp.

⁷⁶ In un passaggio tratto non dal commento alle *Sentenze* né dai *Quodlibeta*, ma dal *De Gradibus formarum*, pars 2 cap. 1-2, ex typis Octaviani Scoti, Venetiis 1502, f. 204rb-205rb.

⁷⁷ Greg. Arim., *Lectura*, II, d. 16-17, q. 2, tomus V, pp. 350.31-351.14.

⁷⁸ Questo giudizio è nella sostanza anche quello di Fiorentino, "Gregorio da Rimini a confronto con Egidio" (cit. sopra, n. 3), p. 8.

assai frequenti citazioni polemiche di cui, com'è noto, è costellata la sua esposizione.⁷⁹ Esse si collocano sicuramente in consonanza con l'atteggiamento polemico presente in Gregorio di Rimini, lasciando però cadere le cautele e le precisazioni del suo predecessore.

La più ampia polemica intrapresa da Alfonso contro Egidio riguarda un tema analogo a quello che aveva già estesamente impegnato anche Gregorio, ovvero la questione relativa al problema del possibile aumento intensionale della forma, indagato a partire dal problema tradizionale del possibile aumento della carità. Essa si pone anche qui all'interno dell'esposizione dei problemi sollevati dalla distinzione 17, la cui prima questione si chiede appunto se la carità possa aumentare secondo il suo essere.

Alfonso pone immediatamente all'inizio della sua ampia trattazione quello che secondo lui è il vero nocciolo del problema, su cui si innesterà poi tutta la discussione sulla possibile *intensio* o *remissio* della forma della carità: per Egidio, come per Tommaso, la carità è una forma accidentale, ma l'essere di una forma accidentale secondo questi due autori non consiste se non nel suo inerire al soggetto, poiché l'essere di qualsiasi accidente, notoriamente, non è autonomo ma dipende da qualcos'altro, ovvero dalla sostanza a cui esso appunto inerisce. Quindi, nell'ottica di Egidio, domandare se la carità possa aumentare significa domandarsi se essa possa inerire secondo un grado maggiore o minore ad un medesimo sostrato o, in altre parole, chiosa efficacemente Alfonso, se essa possa radicarsi di più o di meno nel sostrato stesso.⁸⁰ Alfonso sostiene però che l'essere dell'accidente non può consistere semplicemente nella sua inerenza al sostrato, perché l'accidente può essere oppure non essere indipendentemente dal sostrato. Dunque, Alfonso sottolinea l'indipendenza ontologica della forma accidentale rispetto alla sostanza, avvalorando la propria tesi con una considerazione di matrice teologica:

Ex ista conclusione et presertim ex hac ultima ratione infero correlarie quod esse accidentis (accidentalis *ed.*) non est suum inesse et intimari subiecto. Deductio est clara, quia forma accidentalis potest esse et non esse, nec intimari subiecto cum possit esse sine ipso. Et confirmatur, quia non magis inesse est esse accidentis quam per se esse sit esse substantie; sed per se esse non <est> esse substantie cum substantia possit esse sine tali esse, sicut patet de natura humana assumpta a Verbo.⁸¹

⁷⁹ Trapp, "Augustinian Theology" (cit. sopra, n. 1), pp. 213-22.

⁸⁰ Dell'edizione quattrocentesca del commento di Alfonso Vargas esiste una ristampa anastatica (The Meriden Gravure, New York 1952) nella quale è stata aggiunta una nuova numerazione delle singole colonne. Siccome in studi anche autorevoli viene utilizzata questa seconda numerazione, nelle citazioni che seguono sarà data sempre prima la consueta indicazione secondo foglio, facciata *rectus* oppure *versus* e colonna a oppure b, e poi quella aggiunta nella ristampa del 1952. Il testo al quale qui mi riferisco è il seguente: "Notandum quod de esse charitatis et cuiuslibet alterius forme accidentalis diversi sunt modi dicendi, quia quidam dicunt quod esse charitatis et cuiuslibet alterius forme accidentalis non est aliud quam suum inesse et intimari subiecto sive suum participari a subiecto, quod idem est. Responsio eorum est quia accidentis esse est inesse, cum accidentia non sint entia nisi quia entis septimo Metaphisice, et sic accipiendo esse charitatis patet quod intellectus questionis est utrum charitas augeatur secundum quod [quid *ed.*] magis inheret subiecto, sive secundum maiorem partitionem et radicationem sui in subiecto prout istis doctoribus videtur" (Alphonsus Vargas, *In primum Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ex typis Paganini de Paganinis, Venetiis 1490, f. o 2rb, col. 422). In effetti, la dottrina sull'essere delle forme accidentali è ricordata da Egidio nel corso delle sue discussioni sulla carità nella distinzione 17: cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, pars 2, princ. 1, q., 1, f. 96rb. Su questa dottrina di Egidio, cfr. Wippel, "Godfrey of Fontaines On Intension and Remission" (sopra, n. 41), pp. 321-2.

⁸¹ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, f. o 3ra (col. 425).

Dunque, non è corretto far coincidere l'essere *per se* con l'essere della sostanza: infatti la sostanza della natura umana rimane pienamente tale anche se assunta nel Verbo, dove essa non esiste più *per se*; quindi, se essere *per se* ed essere della sostanza non coincidono, analogamente *inesse* ed essere dell'accidente non coincidono.

Questa critica ad Egidio riguarda una questione preliminare rispetto alla possibile *intensio* della carità; la seconda entra invece nel vivo della questione. Nella seconda conclusione del secondo articolo della terza questione relativa alla stessa distinzione, infatti, Alfonso stabilisce che la carità, come universalmente ogni forma capace di essere aumentata, aumenta attraverso l'acquisizione di una nuova realtà, ovvero di una nuova parte della stessa forma,⁸² consapevole che contro di essa va l'opinione non solo di Tommaso ma anche del *doctor noster*: siccome Alfonso sa che per lo più gli altri teologi agostiniani seguono l'opinione di Egidio, egli stesso presenta alcune obiezioni alla propria conclusione, in parte tratte dai testi dei suoi predecessori e in parte rielaborate a partire da essi (*ex fundamentis eorum*),⁸³ a cui risponde subito dopo.⁸⁴ Interessante per noi è la risposta alla considerazione di Egidio secondo la quale una forma non può aumentare per l'aggiunta di una parte che sia essenziale alla specie (altrimenti prima dell'aggiunta la forma non sarebbe nella specie perché mancante di quella parte essenziale) né per l'aggiunta di una parte che sia accidentale (perché la parte aggiunta non potrebbe costituire un'unità essenziale con la forma e quindi non potrebbe accrescerla).⁸⁵ Presupponendo implicitamente la prospettiva già ricordata sull'autonomia ontologica della forma, Alfonso replica che la forma A e la forma B sono da considerarsi come individui all'interno di una specie: quindi, non è problematico che entrambe le forme possano far parte a pieno titolo della medesima specie. Se invece la parte di forma aggiunta è accidentale, Alfonso non vede alcun problema rispetto all'ipotesi che le due forme possano costituire un'unità: anzi, per lui la nuova forma B va considerata come accidentale solo rispetto a quella preesistente A, ma non rispetto alla forma totale risultante dopo il processo di aumento, in relazione alla quale la forma aggiunta è essenziale anch'essa.⁸⁶ Inoltre, nell'insieme le tre argomentazioni successive presentate da Alfonso ribadiscono il fatto che egli non vede un motivo realmente cogente per negare che l'aumento intensivo di una qualità come la bianchezza o il calore sia da addebitarsi all'acquisizione di nuove parti della medesima forma,⁸⁷ seguendo in questo senz'altro il dettato di Gregorio di Rimini.⁸⁸

Nel caso della discussione sulla *intensio* della carità, quindi, globalmente la conoscenza del testo di Egidio da parte di Alfonso è corretta ma egli, a differenza di Gregorio, non sembra

⁸² Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 17, q. 3, a. 2, f. p 3va (col. 459).

⁸³ *Ibid.*, a. 3-4, f. p 7vb-8ra (col. 476-477).

⁸⁴ La risposta si trova al f. p 8ra-b (col. 477-478), dove l'edizione indica erroneamente *responsio ad rationes Ockham*.

⁸⁵ *Ibid.*, d. 17, q. 3, a. 3-4, f. p 7vb (col. 476).

⁸⁶ *Ibid.*, f. p 8ra (col. 477).

⁸⁷ *Ibid.*, f. p 8ra-b (col. 477-478).

⁸⁸ Questo è dato per assodato anche subito dopo nella parte conclusiva della questione, dove Egidio viene presentato come patrono di coloro che potrebbero obiettare alla terza conclusione di Alfonso, secondo la quale la parte di forma che si aggiunge a rendere *intensior* la carità è realmente distinguibile dalla forma preesistente; alle obiezioni mutate nuovamente *ex fundamento doctoris nostri*, però, Alfonso replica rapidamente e senza particolare impegno teoretico: cfr. *ibid.*, aa. 3-4, f. p 8rb-va (col. 478-479), dove nuovamente, l'edizione indica erroneamente *Responsio ad Ockham*.

entrare in troppe questioni di dettaglio. Ci sono anche altri casi in cui il testo di Alfonso dà l'impressione che la citazione di Egidio sia poco più di un pretesto polemico: ad esempio, nella prima questione relativa alla seconda distinzione Alfonso chiede se la trinità e l'unità divina siano dimostrabili sulla base della sola ragione naturale.⁸⁹ Nella sua prima conclusione, egli stabilisce che l'esistenza di Dio (*esse*) può essere dimostrata per mezzo della ragione naturale,⁹⁰ ma secondo lui Egidio non è d'accordo su questo punto (l'abbiamo già visto nella discussione di Gregorio):⁹¹ innanzitutto Egidio ritiene senz'altro che la proposizione "Dio è" sia nota *per se* agli uomini, e nessuna proposizione nota *per se* ha bisogno di essere dimostrata; in secondo luogo, in Dio essenza e sostanza coincidono, ma la sostanza non può essere oggetto di dimostrazione, quindi nemmeno l'essenza di Dio.⁹² Nel dire questo, Alfonso condensa efficacemente la risposta che Egidio presenta in due questioni diverse della sua trattazione della distinzione 3, cioè la seconda, nella quale si stabilisce che l'esistenza di Dio è un *per se notum*,⁹³ e la terza, che tocca il problema se l'essere di Dio sia dimostrabile.⁹⁴

Alfonso obietta che non è vero che nessuna proposizione *per se* nota può essere dimostrata, enumerando vari casi in cui ciò può avvenire:

Aliqui dicunt Deum esse non posse demonstrari quia est per se notum, aliqui vero contra dicunt non esse per se notum quia potest demonstrari. Ne videar negare propositionem ad placitum et sine ratione, ostendo quod non omnis propositio per se nota caret medio sillogistico et demonstrativo.

Primo, quia 'motum esse' et 'naturam esse' est per se notum (...) et tamen quelibet istarum propositionum est demonstrabilis per principia metaphisice (...).

Secundo, quia ista propositio 'nix est alba', 'celum est' et consimiles, quarum notitia habetur per experientiam mediante cognitione sensitiva, sunt per se note (...). Tamen constat quod quelibet istarum propositionum est demonstrabilis.

Tertio quia secundum Boetium *De ebdomadibus* communis animi conceptio quedam est que venit ex aliis communioribus, ut incorporalia non esse in loco; igitur non omnis caret medio sillogistico et demonstrativo, sed communis animi conceptio dicitur quia animo per se nota, ergo etcetera.

Quarto quia illud non necessario repugnat propositioni per se note, quod contingit primi principii scientie metaphisice; sed habere medium sillogisticum et demonstrativum non repugnat etcetera, igitur etcetera.⁹⁵

⁸⁹ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, f. i 3vb (col. 268).

⁹⁰ *Ibid.*, a. 2, f. i 4ra (col. 269).

⁹¹ Si vedano i testi citati alle n. 28-31.

⁹² *Ibid.*, d. 2, q. 1, a. 3-4, f. i 5va-b (col. 275-276): "Et primo contra primam arguit doctor noster. Primo sic: nulla propositio per se nota est demonstrabilis, quia tunc non esset per se nota, sed per aliud. Sed ista propositio 'Deus est' est per se nota, ut probat et bene, igitur etcetera. Secundo sic: essentia Dei est idem quam eius substantia, igitur Deus esse non potest demonstrari. Antecedens est catholicum et consequentia videtur nota, quia substantie non est demonstratio, ut patet..." Nel dire questo, Alfonso condensa efficacemente la risposta che Egidio presenta in due questioni diverse della sua trattazione della distinzione 3, cioè la seconda in cui si stabilisce la natura di per se notum alla realtà dell'esistenza di Dio (Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 3, *prima pars principalis*, q. 2, f. 21rb-vb) e la terza che tocca il problema se l'essere di Dio sia dimostrabile (*Ivi*, q. 3, f. 21vb-22rb).

⁹³ Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 3, *prima pars principalis*, q. 2, f. 21rb-vb.

⁹⁴ *Ibid.*, q. 3, ff. 21vb-22rb.

⁹⁵ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3-4, f. i 5vb (col. 276). Peraltro, bisogna ricordare che

Più circostanziato è il discorso invece quando Alfonso tocca nella settima distinzione il problema trinitario della potenza di generare, per domandarsi se essa coincida con l'essenza divina oppure sia una sua proprietà.⁹⁶ La terza conclusione della prima questione è espressamente rivolta contro la dottrina di Egidio, secondo cui la potenza di generare sarebbe la stessa essenza di Dio, con l'aggiunta di un *modus relativus*. Secondo questa posizione, che è introdotta con il verbo *imaginatur*, la potenza generativa è l'essenza divina includente non una relazione intrinseca ad altro bensì il modo di una relazione, il quale si darebbe, così intende Alfonso, nell'unione dell'essenza divina stessa con i rapporti di relazione intratrinitari:

Imaginatur enim sic, quod potentia generandi in divinis est essentia divina, non quidem precise et absolute sumpta nec tamen includens intrinsece et formaliter aliquam relationem secundum esse, puta paternitatem prout videtur quibusdam, sed cum quodam modo relativo qui non est essentialiter relatio, sed modus relationis quem trahit essentia ex unione sui ad relationem (...). Sic igitur in proposito videtur sibi quod essentia divina ex unione sui ad relationem trahat modum relativum et posset dici relativum secundum dici, et cum tali modo ipsa est potentia generandi et non aliter; et ex hoc, ut dicit, statim apparet quare Filius et Spiritus Sanctus non possunt generare, quia in ipsis non est essentia cum predicto modo relativo.⁹⁷

Dunque, la capacità di generare non sarebbe un carattere intrinseco dell'essenza divina, ma legato a questo *modus* acquisito secondariamente; con questa dottrina Egidio ritiene anche che sia spiegata la ragione per cui il Figlio e lo Spirito Santo non possono generare, dato che essi non hanno tale modo relativo.⁹⁸ Alfonso obietta innanzitutto che quest'ultima conseguenza è contro la tradizione cristiana; in secondo luogo, che la potenza di generare in Dio è preconosciuta rispetto alla relazione di paternità, mentre questo ipotetico *modus relativus* sarebbe semmai posteriore alla relazione di paternità; inoltre, Alfonso contesta più ampiamente la dottrina secondo cui la potenza di generare non andrebbe attribuita anche al Figlio, e spiega che la potenza generativa di Dio dalla sua unione con la relazione non trae nessun modo relativo, altrimenti per la medesima ragione si potrebbe sostenere che la relazione tragga un modo assoluto dalla sua unione con l'essenza.⁹⁹

Una conoscenza dettagliata del testo egidiano si constata anche nell'unica citazione fatta da Alfonso che riguardi non il commento alle *Sentenze* ma i *Quodlibeta* di Egidio. Nella settima questione relativa alla prima distinzione Alfonso domanda se *de potentia Dei absoluta* una volontà creata possa non fruire dell'oggetto beatifico visto chiaramente, e nella prima

Egidio, dalle premesse che Alfonso ricorda, in realtà non traeva la conclusione che l'esistenza di Dio non fosse dimostrabile razionalmente, anzi enumera nel suo testo vari modi in cui questo è secondo lui possibile: cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 3, *prima pars principalis*, q. 3, f. 22ra-b.

⁹⁶ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, f. m 1ra (col. 353).

⁹⁷ *Ibid.*, a. 2, f. m 1vb (col. 356).

⁹⁸ Alphonsus Vargas, *In I Sent.*, d. 7, *prima pars principalis*, q. 2, f. 43va: "Ita plurificantur supposita in divinis prout considerantur cum alio et alio respectu (...). Cum igitur in rebus creatis non accipiatur ratio generandi ex ipso esse, quia ex hoc supposita distinguuntur, sed ex natura secundum quam habent esse unitum, in divinis non accipiuntur talis ratio ex respectu, nec erit potentia generandi ipsa relatio secundum quam genitum a gignente distinguuntur, sed erit ipsa natura in qua Filius secundum quod huiusmodi Patri assimilatur (...). Propter quod, cum natura sit quid absolutum, potentia generandi simpliciter dicitur quid, habet tamen aliquem modum respectivum".

⁹⁹ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, f. m 1vb-2ra (col. 356-357).

conclusione stabilisce che, sempre *de potentia Dei absoluta*, può avvenire che una creatura razionale veda intuitivamente Dio senza avere nessun atto di amore e di compiacimento nei Suoi confronti.¹⁰⁰ Appena incomincia la risoluzione dei *dubia* viene ricordata la sesta questione del quinto *Quodlibet* di Egidio, del quale vengono riassunte, come di solito succede, in modo assai sintetico ed efficace, tre successive argomentazioni in contrario:¹⁰¹ innanzitutto, se non vi fosse un'intenzione della volontà a congiungere il genitore al figlio, non sarebbe possibile neppure alcun atto intellettuale al suo riguardo; quindi, per estensione, se eliminiamo qualsiasi atto della volontà, anche l'atto intellettuale viene eliminato. In secondo luogo, tutto ciò che è visto dall'intelletto e da esso colto come sommo bene (come Dio se visto intuitivamente) non può non essere amato dalla volontà; infine, chi vedesse Dio intuitivamente lo coglierebbe come più amabile di se stesso, in quanto Lo vedrebbe come bene totale. Nella seguente confutazione di Alfonso,¹⁰² anche questa volta le repliche, sebbene non molto estese, manifestano comunque una conoscenza dettagliata dei testi di Egidio.

2.3. L'unico passo nell'intero commento al primo libro delle *Sentenze* in cui la polemica con Egidio mostra almeno una sfumatura di stima da parte di Alfonso è nuovamente su un tema trinitario, ovvero se realmente in Dio vi sia distinzione tra la generazione e la spirazione dello Spirito Santo.¹⁰³ Innanzitutto, bisogna notare che l'esposizione di Alfonso delle ragioni di Egidio è più chiara e semplice di quanto non sia l'originale.¹⁰⁴ secondo Egidio, dice Alfonso, ogni relazione reale trae il suo fondamento da una *res*; trae invece la caratteristica di essere una relazione dalle cose cui si riferisce la relazione (*termini*). Dunque, per valutare l'unità e la distinzione delle relazioni reali bisogna considerare sia l'unità e la distinzione delle *res* in cui esse sono fondate, sia l'unità e la distinzione di ciò a cui esse si riferiscono come termini. Per esempio, nel caso della generazione attiva del Padre, il fondamento è la persona del Padre, mentre il termine è il Figlio. Similmente, nel caso della spirazione attiva del Padre, il fondamento è la persona del Padre, mentre il suo termine è lo Spirito Santo. Quindi, la generazione attiva e la spirazione attiva del Padre sono una sola *res*, ma due relazioni reali diverse in quanto i loro *termini*, il Figlio e lo Spirito Santo, sono realmente diversi. Ora, il fatto che il Figlio abbia una relazione di generazione passiva rispetto al Padre e di spirazione attiva rispetto allo Spirito introduce in Dio sì una quaternità di relazioni, ma solo una trinità di *res* ovvero di persone divine.¹⁰⁵ Alfonso considera la soluzione egidiana *valde subtilis et pulchra*, e tuttavia la contesta:

¹⁰⁰ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 1, q. 7, a. 2, f. b 5ra-b (col. 241-242).

¹⁰¹ Cfr. Aegidius Romanus, *Quodlibeta* V, q. 6, ex typis Hyeronimi Nempaei, Lovanii 1646, f. 280a, 283a, 283b.

¹⁰² Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 1, q. 7, a. 3-4, f. b 6vb-7ra (col. 248-249).

¹⁰³ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, f. n 7ra (col. 409).

¹⁰⁴ Cfr. Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 27, q. 1, f. 144va-145ra.

¹⁰⁵ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3-4, f. n 8rb-va (col. 414-415): "Ad ultimum respondet doctor noster negando consequentiam, quia non sequitur: spiratio activa non distinguitur realiter a generatione activa in Patre et passiva in Filio, sicut res a re, igitur in divinis non sunt quattuor relationes reales. Responsio ipsius est quod relatio realis aliunde habet quod sit res et aliunde quod sit relatio: primum enim, ut dicit, habet a fundamento sive ab eo in quo existit, secundum a termino. Unitas ergo et distinctio relationum realium secundum quod sunt relationes sumitur ex unitate vel distinctione terminorum, unitas autem et distinctio earum secundum quod sunt res sumitur ex unitate vel distinctione fundamentorum, sive rerum in quibus existunt. Et quia generatio activa et spiratio activa sunt in eodem fundamento immediate, quia in eadem persona Patris, et habent distinctos terminos, quia per generationem activam Pater refertur ad Filium et per spirationem activam ad Spiritum Sanctum qui realiter distinguuntur, sequitur quod generatio activa et spiratio activa sic sunt una res in Patre quod tamen sunt due relationes reales. Et similiter dicendum est de generatione passiva et spiratione activa in Filio; quo posito patet quod iste quattuor relationes divine

Sed licet ista solutio sit nobis valde subtilis et pulchra, mihi tamen non videtur sufficere propter aliqua que asserit minus vera meo iudicio. Et ideo pono contra eam quattuor propositiones. Prima est quod relatio realis non habet quod sit res a subiecto sive a fundamento in quo est [...] Secunda propositio est quod unitas et distinctio relationum secundum quod sunt res non sumuntur ex unitate et distinctione rerum in quibus existunt.¹⁰⁶

Quindi, non è vero che la relazione reale tragga il suo essere una *res* dal sostrato in cui è; quindi l'unità e la distinzione delle relazioni non è tratta dalla correlativa unità e distinzione delle *res* in cui quelle relazioni hanno luogo. Si tratta, come si è detto, dell'unico caso in cui Alfonso, pur confutando Egidio, nella sua espressione iniziale gli riconosce almeno, per dir così, l'onore delle armi.

Se nell'insieme del commento di Alfonso, comunque, la presenza di Egidio non è sicuramente un tratto tra i più significativi, va anche osservato che il suo atteggiamento è più uniformemente critico rispetto a quello di Gregorio e, salvo quest'ultima eccezione, egli non sembra concedere nulla di particolare all'autorevolezza del *magister*.

3. Sicut ait magister noster, et bene: *Ugolino di Orvieto in accordo con Egidio*

Ugolino di Orvieto nel suo commento ai quattro libri delle *Sentenze* manifesta un'attitudine e una fisionomia globalmente differente. Le citazioni esplicite tratte da opere egidiane di argomento teologico sono complessivamente ventitré; di queste, diciotto riguardano il commento alle *Sentenze* e, in particolare, sei riguardano passi del primo libro e dodici si riferiscono al secondo libro, mentre le altre cinque citazioni sono tratte dai *Quodlibeta*. Questo fatto è già di per sé significativo, perché né Gregorio né Alfonso si riferiscono mai al secondo libro di Egidio, mostrando di conoscere soltanto il primo libro e i *Quodlibeta*: in Ugolino, invece, il secondo libro è complessivamente il più citato, con appunto dodici occorrenze su ventitré.

Non tutte queste citazioni peraltro sono per noi rilevanti: sei di queste sono in realtà semplici menzioni di Egidio ricordato insieme ad altri autori come un'*auctoritas* tra tante e quindi non ci permettono di cogliere esattamente il pensiero di Ugolino rispetto a precise dottrine e argomentazioni di Egidio; semmai, esse sono interessanti perché in esse vediamo che il *magister noster* viene in esse sempre collocato da Ugolino a sostenere dottrine cui egli dà la propria approvazione.¹⁰⁷ Ancora, in tre casi Ugolino certamente manifesta una conoscenza attenta del testo egidiano, del quale però ricorda soltanto un esempio decontestualizzato dall'insieme dell'esposizione in cui esso si trova,¹⁰⁸ oppure una classificazione che poi viene

non sunt quattuor res, sed solum tres, quia spiratio activa sic ponit in numerum relationum realium cum generatione activa et passiva quod non in numerum rerum, et per consequens patet quod illa non fuit bona consequentia".

¹⁰⁶ Alphonsus Vargas, *In primum Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3-4, f. n 8va (col. 415).

¹⁰⁷ Si tratta di Hugolinus de Urbe Veteri, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, ed. W. Eckermann, Augustinus-Verlag, Würzburg 1980-1988, I, *prologus*, q. 1, a. 2, tomus I, p. 68.28-30; I, d. 1, q. 1, a. 1, tomus I, p. 159.81-85 Eckermann; I, d. 3, q. 3, a. 4, tomus II, p. 118.212-214 Eckermann; I, dd. 4-7, q. 2, tomus II, p. 177.133-p. 178.141 Eckermann; I, d. 9, q. unica, a. 1, tomus II, p. 206.111-115 Eckermann; II, dd. 16-17, q. 1, a. 1, tomus III, p. 192.27-31 Eckermann. In questi passi, di volta in volta, Egidio è accostato, oltre che ad Agostino, ad Ambrogio, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto, Gregorio di Rimini, Giacomo da Viterbo.

¹⁰⁸ Cfr. Hugolinus, *Commentarius*, II, dd. 16-17, q. 2, subart. 3, tomus III, p. 256.1500-1504 Eckermann, da confrontare con Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 8, q. 2, a. 5, f. 389bA-C.

seguita soltanto in parte,¹⁰⁹ o ancora un'efficace espressione;¹¹⁰ si tratta quindi di reminescenze ben precise e circostanziate di letture egidiane da parte di Ugolino, ma dal punto di vista dottrinale non ci permettono di fare valutazioni particolari.

Un caso in cui invece una dottrina egidiana è ricordata e condivisa da Ugolino riguarda il canonico tema della natura della scienza teologica, rispetto al quale egli, come già aveva fatto Gregorio, si appoggia all'idea egidiana del carattere affettivo di questa disciplina:¹¹¹ essa serve ad Ugolino nel momento in cui, nella quinta questione del prologo al primo libro, egli chiarisce che la teologia in quanto disciplina speculativa ha come fine intrinseco la conoscenza di Dio, ma come fine proprio intrinseco nella sua dimensione pratica ed estrinseco nella sua dimensione speculativa ha la carità e l'amore per Dio e per gli altri uomini. A sostegno di questa idea è quindi particolarmente opportuno il richiamo a Egidio:

Et ita doctor noster dominus Aegidius posuit eam affectivam, quoniam licet finis proprius et intrinsecus speculativae theologiae sit actualis et complexa cognitio vel speculatio, tamen finis proprius et intrinsecus partis practicae nec non finis proprius sed extrinsecus partis speculativae est dilectio, id est diligere Deum qualiter debemus.¹¹²

L'amore per Dio non può peraltro essere considerato una mera *praxis*, dato che questa si rivolge a ciò che può essere oggetto del nostro agire e Dio non può esserlo; Egidio ha quindi detto che la teologia è una disciplina affectiva poiché è Dio ad amarci e a suscitare in noi l'amore verso di Lui (*Deus... nos afficit et nos afficimur circa ipsum*).¹¹³

Un caso di ripresa di Egidio rispetto ad una dottrina più specifica si ha in un momento precedente del prologo: discutendo la terza questione, dove la domanda è se a suscitare l'assenso teologico sia sufficiente la libertà dell'uomo *viator*, la conclusione fondamentale che Ugolino asserisce nel terzo articolo è che è contraddittorio affermare che un articolo di fede possa andare contro la ragione naturale, oppure affermare che qualcuno non debba credere ad esso a meno che non vi sia una ragione che costringe all'assenso ovvero a meno che esso sia evidente per la ragione naturale.¹¹⁴ Nel discutere l'ultima parte di questa *conclusio*, Ugolino sostiene che non vi è alcun ragionamento che vada contro un articolo di fede e che un teologo non possa risolvere mostrando che esso è in realtà falso oppure sofisticato.¹¹⁵ A suffragare questa asserzione, egli cita, oltre ad un'*auctoritas* agostiniana, la settima questione del quinto *Quodlibet* di Egidio dove, nella prima parte, effettivamente questi afferma che le argomentazioni che vengono portate contro la fede sono sempre confutabili per mezzo della ragione. Per la verità, poi il discorso egidiano prosegue sottolineando che effettivamente solo grazie ad un influsso divino, e quindi non esclusivamente per il solo mezzo della ragione naturale, tutte le obiezioni portate dalla ragione contro la fede possono

¹⁰⁹ Cfr. Hugolinus, *Commentarius*, II, dd. 30-33, q. 2, a. 1, tomus III, p. 480.30-33 Eckermann, da confrontare con Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, f. 390aC-390bD.

¹¹⁰ Cfr. Hugolinus, *Commentarius*, II, dd. 42-44, q. 1, a. 2, tomus III, p. 548.165-172 Eckermann da confrontare con Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1, f. 639bD, dove è presente un dialogo immaginario tra Dio e la creatura.

¹¹¹ Aeg. Rom., *In I Sent.*, prol. *pars* IV, q. unica, respondeo, f. 8b ed. Venetiis 1521.

¹¹² Hugolinus, *Commentarius*, I, prologus, q. 5, a. 1, tomus I, p. 137.89-94 Eckermann.

¹¹³ *Ibid.*, p. 137.94-97 Eckermann.

¹¹⁴ *Ibid.*, q. 3, a. 3, tomus I, p. 118.1-p. 119.5 Eckermann.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 121.76-80 Eckermann.

effettivamente essere superate:

Primo declarabimus, quod omnes rationes factae per hominem contra fidem sunt solubiles ab homine. Secundo ostendemus, quod non sit possibile, quod iste homo vel ille, quantumcumque perspicacis ingenii, sine divino influxu speciali posset omnes tales rationes solvere (...).

Hoc viso volumus declarare secundum, videlicet quod quamvis quicquid potest per hominem contra fidem, via rationis, dici, totum possit ab homine rationaliter solvi: attamen [dicendum] quod ab isto homine vel ab illo, sine spirituali Dei influxu, possent solvi omnes, esset impossibile.¹¹⁶

Dunque, in questo caso, Ugolino seleziona nel testo egidiano la parte che gli è utile a sostenere la propria argomentazione, senza seguire tutto il ragionamento di Egidio e proseguendo poi autonomamente per altre strade la propria esposizione.

Un altro caso di utilizzazione di Egidio si ha nella discussione delle distinzioni 10-13 del primo libro, unite in un'unica questione nella quale Ugolino si chiede se il Padre e il Figlio producano in modo uniforme lo Spirito Santo. Assunto che lo producano in modo uniforme, il terzo dubbio si chiede se Padre e Figlio siano un solo principio della processione dello Spirito, oppure se siano due diversi principi della stessa processione. Per rispondere negando che le prime due Persone della Trinità rappresentino un unico principio della processione, Ugolino si richiama ad Egidio in modo preciso: specifica infatti che la stessa tesi viene respinta da Egidio verso la fine della prima questione della diciannovesima distinzione del primo libro (*Aegidius 19 distincione Primi quaestione 1 circa finem declarationis quaesiti vel quaestionis*).¹¹⁷ Di fatto, questa indicazione è corretta, dato che in realtà la questione egidiana è di valenza più generale (*utrum in divinis sit dare equalitatem*), e il *respondeo* procede prevalentemente discutendo il concetto di uguaglianza come tale, mentre soltanto verso la sua conclusione Egidio stabilisce che il Figlio ha una sua propria *equalitas* che non è uguale all'*equalitas* del Padre, così come la *filiatio* è differente dalla *paternitas*.¹¹⁸

Due altre citazioni di analogo segno si trovano all'interno del noto trattato *De perfectione specierum*, che occupa la terza questione della terza distinzione del commento al primo libro:¹¹⁹ entrambe si collocano all'interno del terzo articolo, che si domanda da quali confini estremi siano delimitate le quantità delle perfezioni essenziali.¹²⁰ All'inizio della propria risposta,

¹¹⁶ Cfr. Aeg. Rom., *Romanus Quodlibeta*, V, q. 7, f. 284b-285a.

¹¹⁷ Hugolinus, *Commentarius*, I, dd. 10-13, q. 1, tertium dubium, tomus II, p. 221.1-8 Eckermann.

¹¹⁸ Aeg. Rom., *In I Sent.*, d. 19, princ. 1, q. 1, f. 104b ed. Venetiis 1521.

¹¹⁹ Per una messa a punto dottrinale recente, si veda S. Roudaut, "Hugolinus of Orvieto and the Controversies about the Perfection of the Species: the Context and Influence of his *De Perfectione specierum*", *Augustiniana* 69 (2019), pp. 299-331.

¹²⁰ Hugolinus, *Commentarius*, I, d. 3, a. 3, tomus II, p. 95.1-2 Eckermann. Per uno sguardo d'insieme sull'importante tema della *latitudo* nel pensiero medievale si può vedere J.L. Solère, "Plus ou moins: le vocabulaire de la latitude des formes", in J. Hamesse – C. Steel (ed.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale 8), pp. 437-88; inoltre, gli studi di E. Sylla citati alla n. 38 e quelli citati nell'articolo di S. Roudaut (citato alla nota precedente), pp. 321-22 nota 72. Su aspetti specifici nel Trecento cfr. per esempio R. Wood, "Calculating Grace. The Debate about Latitude of Forms According to Adam de Wodeham", in S. Ebbesen – S. Knuutila – R. Työrinoja (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.). Helsinki, 24-29 August 1987, Yliopistopaino, Helsinki 1990, II, pp. 373-91; M. Brinzei, "When Theologians Play Philosopher: A Lost Confrontation in the *Principia* of James of Eltville and His *Socii* on the Perfection of Species and Its Infinite

Ugolino comincia a trattare dei limiti estremi di una latitudine specifica intera, assumendo per esempio come B la latitudine della forma della vera bianchezza, rispetto alla quale egli pone quattro affermazioni. Secondo la quarta di esse, tutta B incomincia, come termine estrinseco, da un non grado di bianchezza, ma non da un non grado di colore né da un non grado di entità in senso assoluto, e non ha all'estremità opposta della scala di gradazione un termine né estrinseco né intrinseco se non di fatto. Quanto a quest'ultimo aspetto, Ugolino specifica che B non ha un termine superiore intrinseco se non di fatto perché non si può dare di tale intensità una quantità tale che non se ne possa dare una maggiore; ma B non ha nemmeno un analogo termine superiore estrinseco, poiché non c'è nessuna specie superiore a B che disti da essa di un intervallo indivisibile. Tuttavia, soggiunge a questo punto Ugolino, rimane vero che tra due forme specifiche qualsiasi se ne può dare una intermedia, e a questo punto interviene la citazione di Egidio secondo il quale qualsiasi specie superiore rispetto ad una specie data può eccedere rispetto a quella inferiore di un eccesso non puntuale, ma tale da avere una *latitudo* virtuale, in cui si può dare appunto una specie intermedia.¹²¹ Il riferimento è alla questione 5 del terzo *Quodlibet*, che appunto si domanda se tra due specie immediate ve ne possa essere una terza intermedia. La risposta è affermativa,¹²² ed essa giunge dopo che Egidio ha portato avanti a lungo un'analogia tra le specie e i numeri, tale da suggerire che vi siano tra due specie infinite possibilità di termini intermedi,¹²³ anche se certamente l'espressione *latitudo virtualis* è propria di Ugolino.

La seconda e successiva citazione di Egidio è ancora più vicina all'originale, perché a lui viene riferita l'opinione secondo cui non vi è una specie perfetta al punto tale che non possa esserne generata una più perfetta; questo si vede dal fatto che non vi è nella creazione un'ultima e suprema possibilità di imitare la perfezione divina, la quale rimane sempre infinitamente distante da qualsiasi creatura per quanto questa sia perfetta, come effettivamente egli afferma negli stessi termini che Ugolino riporta.¹²⁴

Il *doctor acutissimus* insomma sembra essere lettore attento e documentato del testo egidiano, senza per questo di solito limitarsi a riferirlo, ma mostrandosi autonomo nell'utilizzare quanto di volta in volta gli sembra utile allo scopo della propria esposizione. Un caso particolarmente evidente di questa tendenza si vede nella seconda questione della ventiquattresima distinzione del secondo libro, che discute della differenza tra peccato mortale e veniale. All'inizio della discussione, Ugolino riprende una quadruplici distinzione tra i possibili modi di intendere il peccato veniale, che dichiara ripresa dal secondo libro di Egidio.¹²⁵ Questo è certamente vero, ma la modalità in cui Ugolino opera la sua ripresa è in qualche modo paradigmatica del suo modo insieme fedele e libero di usare l'autorevolezza dell'illustre predecessore. Infatti, Ugolino riferisce ad Egidio una divisione quadruplici dei tipi di peccato veniale, mentre in realtà questi introduce una distinzione in cinque

Latitude", in C. Schabel – M. Brinzei (ed.), *The Cistercian James of Eltville († 1393). Author in Paris and Authority in Vienna*, Brepols, Turnhout 2018 (Studia Sententiarum 3), pp. 43-78.

¹²¹ *Ibid.*, p. 96.57-60 Eckermann; p. 97.72-80 Eckermann.

¹²² Aeg. Rom., *Quodlibeta*, III, q. 5, f. 141b.

¹²³ *Ibid.*, f. 140b-141a.

¹²⁴ Hugolinus, *Commentarius*, I, d. 3, q. 3, a. 3, tomus II, p. 100.149-154 Eckermann; cfr. Aeg. Rom., *Quodlibeta*, III, q. 5, f. 139a.

¹²⁵ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 24, q. 2, a. 1, tomus III, p. 308.46-48 Eckermann.

membri,¹²⁶ dei quali però Ugolino lascia cadere il terzo (*peccatum veniale ex statu*), quello trattato in effetti più brevemente da Egidio e che, probabilmente, appariva ad Ugolino poco significativo. Tuttavia, anche nel trattare le quattro accezioni che Ugolino recepisce dal suo predecessore notiamo aspetti interessanti.

Per quanto riguarda il primo modo del peccato veniale (*ex causa*), Ugolino riassume il testo egidiano restando fedele alla sua lettera e solo trascurando di riportare la parte finale della spiegazione di Egidio, aggiungendo invece la considerazione secondo la quale questa accezione è estremamente ampia.¹²⁷ Per quanto riguarda la seconda accezione (*ex eventu*), più che riprendere letteralmente il testo di Egidio, Ugolino finisce per modificarne anche il significato fondamentale, peraltro aggiungendo anche di sua iniziativa citazioni scritturistiche e un riferimento ad un'opera pseudo bernardina per rendere più chiaro e, si direbbe, anche retoricamente efficace e fiorito il suo discorso. Infatti, per Egidio il peccato veniale *ex eventu* è quel peccato che diviene tale per il fatto di essere stato confessato e oggetto di penitenza; per Ugolino, esso è il peccato di quei santi a cui Dio darà il suo perdono finale.¹²⁸ Più fedele all'originale, e anche più breve, è la ripresa di Egidio rispetto al terzo significato che Ugolino presenta (*ex opere operantis*), corrispondente al quarto di Egidio, in cui dopo una breve parafrasi vengono inserite una citazione tratta dai Salmi e una da san Gerolamo.¹²⁹ Nel caso della quarta

¹²⁶ Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, f. 645a-b.

¹²⁷ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 24, q. 2, a. 1, tomus III, p. 308.50-53 Eckermann: "Nam cum veniale dicatur a venia seu a veniae facilitate, peccata quaecumque fiunt 'ex infirmitate vel impotentia vel ignorantia', dicuntur venialia ex causa, quasi quibus faciliter indulgetur, licet et inter illa sint mortalia, ideo nimis large" (le virgolette della citazione in questo testo e in quelli di Ugolino citati fino alla n. 130 sono nell'edizione critica). Cfr. Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, f. 645a: "Ex causa quidem dicitur peccatum veniale, quod habet in se aliquam causam, unde meretur veniam. Et hoc modo cum distinguatur triplex modus peccandi, ex ignorantia, ex infirmitate et ex certa malitia duorum istorum modorum dicuntur esse peccata venialia, non quin sint, vel esse possint secundum veritatem mortalia; sed quia habent in se aliquam causam unde debet ibi esse venia. Nam qui peccat ex infirmitate, quod Philosophus appellat peccare ex passione, et qui peccat ex ignorantia, videtur infirmitas ipsa..."

¹²⁸ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 24, q. 2, a. 1, tomus III, p. 308.53-61 Eckermann: "Secundo modo dicuntur venialia ex eventu' peccata electorum, pro quibus venia dabitur finaliter. Et universaliter omne mortale post remissionem poenae aeternae dicitur in veniale commutari, scilicet quoad poenam, ut peccatum Petri et David. Interdum sic sancti dicunt, quia certum est apud Deum eos resurgere ad melius, quibus etiam peccata facit cooperari in bonum. Unde Bernardus in libello *De amore Dei* dicit: 'David, cum peccavit, non perdidit caritatem, sed in eo obstupuit ad vehementem tentationis motum', id est Deus caritas ad tempus effectualem caritatem et se iustificantem subtrahit". Cfr. Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, f. 645a-b: "Secundo modo peccatum potest dici ex eventu veniale, quod fit per confessionem, vel per poenitentiam. Nam cum aliquis peccat, quantumcumque illud sit mortale, si confiteatur inde, et poeniteat, fit peccatum illud veniale ex eventu. Nam ex hoc eventu, et ex hac contingentia, quia illi peccato contingit, esse annexam confessionem et poenitentiam, peccatum illud quod est mortale et obligat ad poenam aeternam fit veniale, quia vel omnino absolvitur a poena (...), vel si ista non sint tanta, peccator saltem absolvitur a poena aeterna et obligatur ad poenam temporalem. Et quia hoc videtur esse proprium peccati venialis, quod obliget ad poenam temporalem, ideo peccatum illud, quod erat mortale, ex hoc eventu, quod habet confessionem annexam, fit veniale".

¹²⁹ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 24, q. 2, a. 1, tomus III, p.309.62-66: "Tertio 'dicitur venialis culpa ex imperfectione ipsius operis', quia operans non perficit malum opus. Ideo primi motus et cogitationes subreptitiae, quae statim vel quasi statim alliduntur ad petram 'Allidet parvulos suos ad petram', ita exponit Hieronymus in epistola ad Eustochium dicuntur proprie venialia ex opere operantis". Cfr. Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, f. 645: "Quarto modo potest dici peccatum veniale ex parte operantis, et hoc modo dicitur peccatum veniale ex imperfectione actus, secundum quem modum primi motus, quamdiu sunt in sensualitate sine consensu rationis, vel in opus, vel in delectationem dicuntur peccata venialia ex imperfectione actuum et ex opere operantis, quia operans

accezione, le poche righe che Egidio dedica ad essa corrispondono a quelle di Ugolino, senza particolari aggiunte.¹³⁰ A questo punto, però, le esposizioni si biforcano decisamente, poiché Egidio prosegue contrapponendo ad ogni tipo di peccato veniale un corrispondente tipo di peccato mortale, mentre Ugolino continua a concentrarsi solo sul peccato veniale, rispetto al quale aggiunge alcuni *corollaria*. Dunque Ugolino, pur prendendo ampiamente spunto dalla classificazione egidiana, citata in parte anche alla lettera, rimane autonomo da essa: in parte la abbrevia, in parte la arricchisce, certamente la utilizza inserendola in una trattazione dove essa acquista un aspetto e un significato diversi da quelli che ha nel testo originale.

D'altronde, sempre in tema di libertà nell'utilizzo della sua fonte, ci sono almeno due casi in cui, invece di essere simpatetico con Egidio come di solito gli succede, egli ne prende le distanze: entrambi i casi sono relativi a questioni angelologiche (come succede anche, lo abbiamo visto, in Gregorio di Rimini). Si tratta innanzitutto della discussione della terza distinzione del secondo libro, riguardo alla quale Ugolino si domanda se ogni angelo sia stato creato in una condizione di grazia. Nel primo articolo, egli pone come seconda conclusione l'affermazione secondo la quale qualsiasi angelo fu in qualche momento in una condizione di grazia, ovvero in altre parole di giustizia originale o rettitudine gratuita: infatti come gli angeli buoni ebbero una grazia previa rispetto ai loro meriti, così anche gli angeli cattivi in modo simile ebbero una grazia previa rispetto ai loro peccati.¹³¹ Questa opinione, aggiunge Ugolino, è stata sostenuta da una nutrita schiera di autori, anche se non ne sono mancati di avviso opposto: tra questi, insieme a Guglielmo di Auxerre e a Pietro di Tarentasia, figura in prima posizione proprio Egidio Romano. In effetti, questi dedica un'intera e ampia questione del suo commento al secondo libro¹³² ad argomentare a favore di quanto Ugolino qui nega, ovvero che gli angeli non sono stati creati in una situazione di grazia originaria. Infatti, secondo Egidio, se fosse vero che gli angeli sono stati creati in uno stato originario di grazia, Lucifero avrebbe desiderato la beatitudine non per natura ma per questa grazia originaria appunto; in questo caso, però, egli non avrebbe potuto non giungere a conoscere la beatitudine desiderata e, una volta conosciuta, non avrebbe potuto volgere la propria volontà contro di essa scegliendo di peccare.

Sempre su questioni angelologiche e sempre nel secondo libro troviamo l'altro caso di dissenso rispetto ad Egidio. Qui, Ugolino si interroga se gli angeli possano progredire nel proprio merito, inteso, spiega subito dopo, come un moto o un'operazione dell'amore di carità verso Dio, Dio che non è stato ancora perfettamente raggiunto né in modo immediato né in modo mediato dalla creatura *in via*; e ricorda che il Lombardo propende per la risposta affermativa, seguito da Egidio e da Roberto Halifax.¹³³ Nel prosieguo della trattazione è

secundum rationem non consentit in opus nec in delectationem, sed statim, vel quasi statim contradicit illis primis suggestionibus, ut sit ibi etiam magis meritum quam peccatum...”.

¹³⁰ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 24, q. 2, a. 1, tomus III, p.309.66-68: “Quarto: ‘Ex opere operato sunt venialia, ut verba otiosa’, quae cum perfecte complentur, nihilominus veniale peccatum est. Sic etiam officiose mentiri”. Cfr. Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, f. 645: “Quinto et ultimo potest dici peccatum veniale ex opere operato, quando ipsum opus operatum est de veniale peccatum, utputa dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum”.

¹³¹ Hugolinus, *Commentarius*, II, d. 3, q. unica, a. 1, tomus III, p. 107.110-114 e 123-125 Eckermann.

¹³² Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 4, f. 273bC-276aB.

¹³³ Hugolinus, *Commentarius*, II, dd. 8-10, q. unica, a. 4, tomus III, p. 185.691-699 Eckermann. Su Roberto Halifax, maestro inglese morto dopo la metà del Trecento e autore di un commento ai primi due libri delle *Sentenze*, si possono vedere ad esempio K. Tachau, “The Problem of the ‘Species in medio’ at Oxford in the Generation

chiaro che Ugolino pensa che in nessuna volizione angelica vi possa essere merito in questo senso, ed egli afferma anche che essi non possono neppure progredire nell'ottenere un premio maggiore di quello che hanno, perché il premio per loro essenziale, che è fruire di Dio e vederLo, ottenendone una gioia perfetta e certamente destinata ad essere perpetua, non è passibile per gli angeli di progresso né prima né dopo il giudizio universale.¹³⁴ In questo caso, però, possiamo osservare anche che la dottrina di Egidio non è così limpidamente e chiaramente in opposizione a quella di Ugolino: infatti, Egidio sembra sostenere chiaramente che gli angeli hanno un merito nei confronti di Dio, consistente nel loro tendere a Lui con un atto libero della loro volontà, e in questo certamente la dottrina di Egidio è in contrasto con il fondamento del discorso di Ugolino.¹³⁵ Però, in un luogo successivo del suo commento, Egidio sostiene anche, stavolta in linea con Ugolino, che essi non possono progredire oltre al loro stato attuale nella visione di Dio, che è il loro premio, né possono progredire all'infinito nella medesima visione.¹³⁶ In questo caso, quindi, nonostante le affermazioni di Ugolino le dottrine dei due autori divergono solo in parte.

4. Conclusione

A livello generale, dall'analisi qui condotta mi sembrano emergere due dati: il primo, più ovvio, è la riconferma del fatto che in nessuno dei tre commenti qui considerati il numero e il peso dottrinale delle citazioni egidiane è tale da conferire al primo grande maestro agostiniano un peso determinante nelle loro trattazioni, in linea generale molto più dedite a confrontarsi con maestri cronologicamente più vicini.

Il secondo, meno scontato, è invece che non troviamo un atteggiamento uniforme nei tre autori nei confronti di Egidio: Ugolino sembra infatti rappresentare una tendenza piuttosto differente rispetto a Gregorio e ad Alfonso. Questo è vero in primo luogo sicuramente per la sua attenta conoscenza anche del secondo libro del commento egidiano alle *Sentenze*; in secondo luogo, per il suo atteggiamento che nella maggioranza dei casi è di accordo dottrinale con Egidio, a differenza di quanto si osserva nei due precedenti maestri per i quali il *doctor fundatissimus* sembra prevalentemente o completamente relegato al ruolo di occasione per critiche e polemiche. Questo, peraltro, non significa in Ugolino un'attitudine servile o ripetitiva, ma costituisce soltanto lo sfondo su cui, di volta in volta, l'*auctoritas* egidiana viene usata in modi differenti, ora più letterali, ora più liberi e aperti a rielaborazioni originali.

after Ockham", *Medieval Studies* 44 (1982), pp. 394-443; S.J. Livesey, "Accessus ad Lombardum: The Secular and the Sacred in Medieval Commentaries on the *Sentences*", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 72 (2005), pp. 153-74; R. Kneele, "The Early Reception of Peter Auriol at Oxford. Part I: From Ockham to the Black Death", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82 (2015), pp. 301-61; J. Marenbon, "Introduction: New Perspectives on the Early Fourteenth-Century Universities, and Cambridge as a Center of Intellectual Life", in J. Marenbon (ed.), *King's Halla, Cambridge and the Fourteenth-Century Universities. New Perspectives*, Brill, Leiden-Boston 2020 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 56), pp. 1-26.

¹³⁴ Hugolinus, *Commentarius*, II, dd. 8-10, q. unica, a. 4, tomus III, p. 186.718-729.

¹³⁵ Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 5. q. 2, a. 2, f. 292bB-293aD.

¹³⁶ Aeg. Rom., *In II Sent.*, d. 11, q. 2, art. 1, f. 506aC-507aA.

