

EGIDIO ROMANO, PROCLO E IL *LIBER DE CAUSIS*

Giles of Rome, Proclus, and the Liber de causis

Giulia Battagliero*

Università del Piemonte Orientale

RESUMEN

L'articolo esamina alcuni aspetti centrali della ricezione dell'*Elementatio theologica* di Proclo nel commento al *Liber de causis* di Egidio Romano, redatto alla fine del tredicesimo secolo. In particolare, il contributo tratta della ricezione egidiana della filosofia di Proclo in relazione alla struttura neoplatonica del *Liber de causis*, mettendo in evidenza alcune differenze teoretiche tra l'interpretazione di Egidio e quella di Tommaso d'Aquino.

Palabras clave: Egidio Romano, Tommaso d'Aquino, *Liber de causis*, Commentario, Proclo, *Elementatio theologica*, Neoplatonismo.

ABSTRACT

This article examines pivotal aspects of the reception of Proclus' *Elementatio theologica* in the commentary on the *Liber de causis* written by Giles of Rome at the end of the 13th century. The article examines Giles's understanding of Proclus's philosophy in relation to the Neoplatonic framework of the *Liber de causis*, and shows how this understanding accounts for the theoretical divergences of Giles's and Thomas Aquinas's interpretations.

Key words: Giles of Rome, Thomas Aquinas, *Liber de causis*, Commentary, Proclus, *Elementatio theologica*, Neoplatonism.

La tradizione latina dell'*Elementatio theologica* è legata al nome di Tommaso, in particolare al suo commento al *Liber de causis*. L'Aquinato ha profondamente modificato la comprensione medievale del Neoplatonismo greco in due modi: primo, egli dimostra che il *Liber de causis* dipende dall'*Elementatio theologica* di Proclo; secondo, egli propone un confronto dettagliato della struttura gerarchica del cosmo che si trova nel trattato arabo con quella offerta dalle opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Tommaso è così il primo a trovare una precisa collocazione storica al trattato arabo posizionandolo tra la sua fonte principale, Proclo, e lo Pseudo-Dionigi, una delle maggiori autorità della teologia cristiana medievale¹.

* Un sentito ringraziamento a Dragos Calma per il suo supporto e per la lettura di questo lavoro.

1 D. Calma, «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered corpus of Texts», in D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, I. New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250-1350)*, SA 42-1 (Turnhout: Brepols, 2016), pp. 11; cfr. A. De Libera, «Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), p. 349. Per la tradizione esegetica delle traduzioni più tarde dell'*Elementatio theologica* si rimanda alla bibliografia indicata nel testo di Calma citato.

Dall'inizio del XX secolo la ricezione latina di Proclo è stata oggetto di un'attenzione sempre maggiore da parte degli studiosi². Fondamentali progressi nella conoscenza del Neoplatonismo medievale sono stati compiuti in particolare grazie ai più recenti lavori di L. Sturlese che ha studiato la ricezione di Proclo nella tradizione domenicana tedesca, lavorando alla realizzazione della completa edizione del commento all'*Elementatio theologica* di Bertoldo di Moosburg, teologo domenicano attivo poco oltre la prima metà del XIV secolo.

Il *Liber de causis* è il risultato di una traduzione e di un adattamento dell'*Elementatio theologica* di Proclo. In quanto ambizioso progetto di traduzione del creazionismo della rivelazione coranica nel linguaggio della processione tipico del Neoplatonismo di matrice plotiniana e procliana, esso rappresenta un passaggio capitale nella riflessione medievale sulla natura dell'agire divino *ad extra*³. Fonte tra le più autorevoli della metafisica del Medioevo, la sua fortuna è grande. Scritto in arabo nel IX secolo, è stato tradotto in latino alla fine del XII secolo e successivamente in ebraico (sia dal latino che dall'arabo) e in armeno. Mentre la ricostruzione della genealogia del testo nella sua versione araba è particolarmente ben documentata, la tradizione latina, che è più ricca e più complessa per il numero dei manoscritti e delle tracce storiche, è invece meno conosciuta⁴. La rilevanza del *Liber de causis* nel mondo

2 R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg, C. Winter, 1929; a, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Institute, 1939; id. (ed.), *Corpus Platonicum Medii Aevii*, vol. III (*Parmenides – Proclus*), London, The Warburg Institute, 1953; P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, Columbia University Press, 1979; id., «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance», in J. Pépin, H.-D. Saffrey (eds), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, Editions du CNRS, 1987, pp. 191-211; id. «Neoplatonismo e Rinascimento», in P. Prini (ed.), *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993, pp. 9-28; H.-D. Saffrey, «L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Âge», in *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, W. De Gruyter, 1963, pp. 267-281; id., *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen-Âge et à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1987; id., *L'héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2003; W. Beierwaltes, «Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: das Beispiel Cusanus», in Boss, Seel (eds), *Proclus et son influence*, pp. 287-298; id. *Platonisme et idéalisme*, Paris, Vrin, 2000, pp. 11-87; id., *Procliana: spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2007; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition*, 2 vols, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986; id., *Reading Plato, Tracing Plato: From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Aldershot, Ashgate, 2005; id. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; S. Gersh, M.J.F.M. Hoenen (eds), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: a Doxographic Approach*, Berlin, W. De Gruyter, 2002; C. Steel, *Proclus: Commentaire sur le 'Parménide' de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome 1: Livre I à IV*, Leuven, Leuven University Press, 1982; id., *Proclus: Commentaire sur le 'Parménide' de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome 2: Livre V à VII et notes marginales de Nicolas de Cues. Edition critique suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le 'Timée', traduits par Moerbeke*, Leuven, Leuven University Press, 1985; id., «Plato Latinus», in J. Hamesse, M. Fattori (eds), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XV^e siècle*, Louvain-la-Neuve / Cassino, Publications de l'Institut d'Études médiévales, pp. 301-316.

3 Thomas d'Aquin, *Commentaire du Livre des Causes*, Intr., trad. fr. et commentaire de B. et J. Decossas, «Philologie et Mercure», Paris, Vrin, 2005, p. 11.

4 D.B. Haneberg, «Über die neuplatonische Schrift von den Ursachen (*Liber de causis*)», in *Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, I (1863), pp. 261-288; O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über die reine Gute, bekannt unter dem Namen 'Liber de Causis'*, Freiburg i.B., Herder'sche Verlagshandlung, 1882; G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden / Beirut, Imprimerie Catholique, 1973; R.C. Taylor, «The *Liber de causis*: A Preliminary List of Extant MSS», in *Bulletin de Philosophie Médiévale* 25 (1983), pp. 63-84; id., «Remarks on the Latin Text and the Translator of the *Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis*» in

latino è però attestata dalla tradizione testuale: secondo la lista stilata da R. Taylor nel 1983⁵ i commenti realizzati a partire almeno dal XIII secolo sono 31 (dei quali, secondo Calma, solo 21 rappresentano commenti unici: 7 sono presenti in edizioni a stampa e 7 dei 14 inediti sono studiati e pubblicati, parzialmente o completamente, nei due volumi *Neoplatonism in the Middle Ages. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica*)⁶. Partendo da questi dati, il progetto guidato da Calma⁷ ha portato alla scoperta di più di 60 ulteriori manoscritti (commenti continui e glosse marginali) in aggiunta ai 14 menzionati da Taylor, non ancora pubblicati. La presenza di questi testi, composti dal XIII al XVI secolo in più università e centri religiosi europei (Parigi, Oxford, Cracovia, Praga, Lipsia, Erfurt ecc.) apre nuove prospettive di studio sul Neoplatonismo medievale⁸.

Nelle ricerche sul *Liber de causis* e sulla sua tradizione testuale il commento di Egidio Romano⁹ trova un'importante collocazione. Composto tra il 1289 e il 1291¹⁰, è uno tra i 21 commenti di cui attualmente si dispone in edizione a stampa¹¹. In passato il commento di Egidio ha goduto di una fortuna senz'altro maggiore rispetto a quella dei secoli successivi; ciò è evidente dalla maggiore fama di cui questo gode all'interno della tradizione esegetica, specialmente quella inedita, rispetto al silenzio cui per lo più è confinato nella letteratura secondaria. Numerosi testi consultati nell'ambito del progetto di Calma (circa il 70% del corpus dei manoscritti finora scoperti contenenti commenti al *Liber de causis*) citano esplicitamente il commento di Egidio, spesso più sovente di quelli di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Bulletin de Philosophie Médiévale 31 (1989) pp. 75-102; C. D'Ancona, *Recherches sur le 'Liber de Causis'*, Vrin, Paris 1995; id., «La notion de cause dans les textes néoplatoniciens arabes», in C. Chiesa, L. Freuler (eds), *Métaphysiques médiévale. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 20 (1999), pp. 47-68; id., «L'influence du vocabulaire arabe: *Causa Prima est esse tantum*», in J. Hamesse, C. Steel (eds), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M., Turnhout, Brepols, 2000, pp. 51-97; id., «Avicenna and the *Liber de Causis*: A Contribution to the Dossier», in *Revista Espanola de Filosofia Medieval* 7 (2000), pp. 95-114; id., «Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine», in O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère (eds), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris, 2002, pp. 19-44; id., «The *Liber de causis*», in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus*, op. cit., pp. 137-165; id., «Nota sulla traduzione latina del *Libro di Aristotele sull'esposizione del bene puro* e sul titolo *Liber de Causis*», in S. Perfetti (ed.), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Firenze, Edizioni ETS, 2011, pp. 89-102; E. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿAmīrīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabischen Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden / Boston, Brill, 2006; id., «Proclus in Aristotelian disguise. Notes on the Arabic transmission of Proclus' *Elements of Theology*», in A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino, M. Vassallo (eds), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo, XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, 17-22 settembre 2007*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 165-176.

5 R.C. Taylor, «The *Liber de causis*: A Preliminary List of Extant MSS», op. cit.

6 D. Calma, «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism», op. cit., p. 21.

7 I due progetti diretti da D. Calma: IDEI (CNCS: PN-II-ID-PCE-2011-3-0058), Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania (2011-2016) e LIBER (ANR-13-PDOC-0018-01), École pratique des hautes études, Parigi (2013-2017).

8 D. Calma, «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism», op. cit., pp. 20-21.

9 Egidius Romanus, *Super Librum de Causis*, Venezia, apud Iacobum Zoppinum, 1550, rist. Frankfurt am Main, 1968.

10 Il testo è dedicato a Benedetto Caetani, cardinale di san Nicola in Carcere, titolo che sarebbe non più attuale a partire dalla data indicata, in cui il Caetani viene nominato cardinale di san Martino ai Monti. Cfr. Del Punta F., Donati S., Luna C., «Egidio Romano», in *Dizionario Biografico degli Italiani* 42, Roma 1993, p. 331.

11 Per la lista completa dei commenti editi si veda D. Calma, «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism», op. cit., pp. 20-25.

Come si è detto, nella letteratura secondaria il panorama è completamente differente e l'attenzione rivolta al commento egidiano è minima¹²: esso rappresenta un campo in larga parte ancora inesplorato e l'indifferenza in cui viene relegato stupisce se si considera che, nei secoli immediatamente successivi a quello in cui è stato redatto, questo testo diventa la fonte, più o meno manifesta, di numerosi commenti almeno fino al XVI secolo¹³.

Attualmente i contributi relativi allo studio della tradizione esegetica del *Liber de causis* sono in costante aumento, tuttavia il commento di Egidio Romano, uno dei più influenti e diffusi, oltre che frutto del lavoro di una figura maggiore quale è il *doctor fundatissimus*, rimane pressoché inesplorato. Il presente articolo vuole mettere in evidenza l'interesse del testo egidiano, ma non permette di esaurire uno studio sulle sue fonti, per questa ragione si è deciso di rivolgere l'attenzione a un suo particolare aspetto, che lo rende quasi unico accanto a quelli di Tommaso e di Sigieri di Brabante: la presenza di Proclo¹⁴ e la consapevolezza egidiana della natura neoplatonica del trattato, entrambe scarsamente attestate nei commenti del XIII secolo.

1. IL *SUPER LIBRUM DE CAUSIS* DI EGIDIO ROMANO: NOTE PRELIMINARI SULLA RELAZIONE CON I COMMENTI DI TOMMASO D'AQUINO E ALBERTO MAGNO

Chi studia oggi il *Liber de causis* lo fa con la consapevolezza della natura di questo testo e del suo legame con l'opera di Proclo. Nel XIII secolo, al tempo della diffusione dei lavori dei primi commentatori, una consapevolezza di questo tipo era sconosciuta ai più. Come si è detto, Egidio, Tommaso e Sigieri rappresentano le sole eccezioni. Poiché l'obiettivo del presente lavoro è di indagare le differenze teoretiche che intercorrono tra l'interpretazione di

12 J.-L. Solère, «Néoplatonisme et rhétorique: Gilles de Rome et la première proposition du *De causis*», in L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 163-196; C. D'Ancona, «L'uso della *sententia Dionysii* nel commento di s. Tommaso e Egidio Romano alle proposizioni 3, 4, 6 del *Liber de causis*», in *Medioevo* 8 (1982), pp. 1-42; V. Arroche, *La proposición I del Liber de Causis en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 16 (2009), pp. 35-42; P. Porro, «*Prima rerum creaturarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De causis*», in V. Cordonnier, T. Suarez-Nani (eds), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2014, pp. 55-81; id., «The University of Paris in the thirteenth century», in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 264-299.

13 Si tratta di notizie da accertare. Nel caso, ad esempio, di un commento anonimo trasmesso dal ms. Augsburg Staats und Stadtbibliothek 4° Cod. 68, (ff. 265v-272v) non è ancora chiaro se Egidio sia o meno una fonte del commento o se, viceversa, sia lui ad usare questo testo anonimo come fonte. Si vedano a questo proposito i lavori di Calma e dei suoi collaboratori, che riportano numerosi esempi di commentatori i cui lavori presentano somiglianze dottrinali (e talvolta anche testuali) con il commento egidiano. L'importanza di queste ricerche è fondamentale al fine di mettere in luce l'influenza esercitata dal testo di Egidio negli anni successivi alla sua stesura. Cfr. D. Calma (ed.), *Neoplatonism from the 13th to the 17th Century: Unpublished Commentaries on 'Liber de Causis' and 'Elementatio Theologica'*, SA 42, Turnhout, Brepols, 2016 (2 vol.).

14 Il nome di Egidio raramente è associato a Proclo e al Neoplatonismo, eppure merita attenzione il fatto che nel *Commento alle Sentenze* egli cita abbondantemente l'*Elementatio theologica*. Cfr. D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, I*, op. cit., p. 37; I. Székely, D. Calma, «Le commentaire d'un maître parisien conservé à Erfurt», in D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, I*, op. cit., pp. 393-397.

Egidio e quella di Tommaso, la relazione esistente tra il commento di Egidio e quello di Sigieri sarà destinata a ulteriori ricerche, che mi propongo di realizzare in futuro¹⁵.

Il lavoro di Tommaso è precedente a quello di Egidio di circa una ventina d'anni, esso è stato redatto dall'Aquinate nel 1272¹⁶ al tempo del suo ultimo soggiorno parigino; quello di Egidio risale agli anni 1289-1291. La relazione tra i due testi non appare oggi sufficientemente indagata, ma le ricerche svolte finora portano a una certezza sempre maggiore nel rifiutare la diffusa idea che vede le opere di Egidio, e in particolare quelle di natura più propriamente metafisica, quali caratterizzate da una forte dipendenza dagli insegnamenti di Tommaso¹⁷. È innegabile che l'analisi di insegnamenti tommasiani sia spesso un punto di partenza per Egidio, ma sarebbe sbagliato dire che egli li accetta sempre indistintamente poiché talvolta le dottrine dell'Aquinate giungono a essere sviluppate in un pensiero differente¹⁸. Il commento di Tommaso è sicuramente conosciuto e studiato da Egidio, ma ammettere una reale influenza del testo dell'Aquinate su quello egidiano significherebbe spingersi troppo oltre rispetto alle conclusioni che emergono dall'analisi dei testi¹⁹.

15 L'*Elementatio theologica* diventa accessibile in latino grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, completata a Viterbo il 18 maggio 1268. La traduzione latina del testo di Proclo è stata edita da C. Vansteenkiste, *Procli Elementatio Theologica translata a Guillelmo de Moerbeke*, «Tijdschrift voor Filosofie» 13 (1951). Cfr. D'Ancona, p. 89; M. Grabmann, «Die Proklostübersetzung des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters», in *Mittelalterliches Geistesleben* 2 (1936), pp. 413-423; id., *Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946; G. Verbeke, «Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus», in *Revue philosophique de Louvain* 51 (1953), pp. 349-373. Anche Sigieri di Brabant nelle sue *Quaestiones super Librum de causis* riconosce il legame del trattato con l'opera di Proclo (Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 6, p. 53, 20-22: «[...] nam iste Liber ut in pluribus super positionibus platonis est fundatus, cum propositiones huius Libri ex libro Procli platonici fuerint acceptatae»), ma, a differenza di Tommaso ed Egidio, non mette minuziosamente a confronto i due testi.

16 C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 85.

17 Ci sono studi che indagano la relazione tra gli insegnamenti di Tommaso e di Egidio in ambito metafisico (e non solo), ma manca un'analisi sistematica del rapporto esistente tra i loro due commenti al *Liber de causis*. Riguardo al primo punto si veda: E. Hocedez, «Gilles de Rome et Saint Thomas», in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, Paris 1930, 1, pp. 385-409; P.W. Nash, «Giles of Rome: Auditor and Critic of St. Thomas», in *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy* 28 (1950), pp. 1-20; id., «Giles of Rome. A Pupil But Not a Disciple of Thomas Aquinas», in J. Collins (ed.), *Readings in Ancient and Medieval Philosophy*, Westminster, Md., 1960, pp. 251-257; G. Pini, «La dottrina della creazione e la ricezione delle opere di Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones de esse et essentia* (qq. 1-7) di Egidio Romano», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), pp. 271-304 (Parte 1); pp. 491-559 (Parte 2).

18 Egidio polemicizza, ad esempio, con la tesi sostenuta da Tommaso secondo cui la diversità delle cose prodotte dalla prima azione della causa prima non deriva da una diversità delle varie realtà recettive, ma dalla causa prima stessa: «Ulterius forte dubitaret aliquis utrum in actione prima qua Deus res instituit et causat, veritatem habere possit aliquo modo quod diversitas sit ex parte recipientium et unitas ex parte Dei agentis. Dicendum quod secundum quosdam in Deo veritatem non habet quod hic dicitur quantum ad actionem primam secundum quam res causantur et in esse producantur: ibi enim (ut aiunt) tota diversitas est ex parte Dei. [...] Responderetur quod hoc est propter diversitatem naturarum recipientium» (Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 81v, F-H).

19 Quest'ipotesi è stata sviluppata in prima istanza da C.W. Ernest, *The Doctrine Of Creation In Giles Of Rome. A Study Of The Relation Of Essence And Existence In The Creative Act*, Andesite Press, 2015. Essa necessita di indagini molto più approfondite e sicuramente non esauribili in questa sede considerata anche la natura del commento di Egidio (con 210 ff. nell'edizione di Venezia del 1550, verosimilmente uno dei commenti al *Liber de causis* più lunghi del XIII e del XIV secolo); per il momento ci si accontenti di accoglierla nella sua natura di ipotesi, con la consapevolezza che molti indizi sembrano giustificare la veridicità.

Inoltre, analizzando le pagine del proemio, non possono passare inosservate le somiglianze del commento di Egidio con il *De causis et processu universitatis* di Alberto Magno. Ciò che è sicuro, è che Egidio spesso cerca di bilanciare gli insegnamenti dei due autori. Un primo esempio di questo atteggiamento si trova già nelle prime pagine del testo, dove si vede bene la volontà egidiana di mediare tra le visioni di Alberto e di Tommaso circa le origini del *Liber de causis*²⁰:

<p>Egidius Romanus, <i>Super Librum de causis,</i> Prohaemium, M</p>	<p>«Efficiens <causa> ignoratur, sed creditur a multis fuisse Alpharabium. Dicitur enim quod <u>hic liber non habetur apud Graecos</u>, sed de arabico dicitur esse translatus. Unde aliquis Arabs creditur fuisse author huius libris: <u>in graeco autem habetur propositiones Procli</u>, a quibus hae propositiones emanaverunt et fuerunt acceptae. Ut enim apparet scientibus, hic liber emanavit ab illo. Modus autem agendi sive forma tractandi huius libri est per modum theorematum [...]».</p>
<p>Thomas de Aquino, <i>Super Librum de causis</i> <i>expositio</i>, p. 3, l. 5-10</p>	<p>«In arabico vero invenitur hic liber quid apud Latinos <i>De causis</i> dicitur, quem constat <u>de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi</u>: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum <u>ex praedicto libro Procli excerptus</u>, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo».</p>
<p>Albertus Magnus, <i>De causis et processu</i> <i>universitatis a prima</i> <i>causa</i>, p. 59, l. 9-22</p>	<p>«Accipiemus igitur ab antiquis, quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea quorum commentum ipsemet adhibuit [...]. Sicut enim in Euclidis commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi theorematis propositis probatio. Pervenit ad nos et 'Physica' per eundem modum ab eodem Philosopho perfecta, ubi istum librum 'Metaphysicam' nominavit [...]».</p>

La questione dell'identità dell'autore del *Liber de causis* è particolarmente dibattuta al tempo di Egidio. Come emerge dalla lettura dei testi, la posizione egidiana non è innovativa, sembra anzi che egli si limiti a mescolare informazioni prese da Alberto e Tommaso. Alberto Magno fa il nome di *David Iudaeus* (verosimilmente il filosofo ebreo Ibn-Dauth²¹), senza considerarlo però il vero autore del testo: questo *David* viene presentato come un compilatore che ha aggiunto un commento realizzato sulla base di estratti dall'*Epistola de Principio Uni-*

20 In grassetto i parallelismi con Alberto, in caratteri sottolineati quelli con Tommaso.

21 M.Th. D'Alverny, «Avendauth? », in *Homenaje Millàs Vallierosa*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 19-43; A. De Libera, «Albert le Grand et le platonisme», in E.P. Bos, P.A. Meijer (eds), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden / New York / Köln, Brill, 1992, pp. 89-119; M. Zonta, «Jewish Mediation in the Translation of Arabo-Islamic Science and Philosophy to the Latin Middle Ages. Historical Overview and Perspectives of Research», in A. Speer, L. Wegener (eds), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, Walter De Gruyter, 2006, pp. 89-105; N. Polloni, «Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problems of Gabirolian Hylo-morphism», in A. Fidora and N. Polloni (eds), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*. Barcelona - Roma: FIDEM, 2017, pp. 19-49.

versi *Esse* di Aristotele, appoggiandosi a detti di Avicenna e al-Fārābī²². Egidio tralascia questa parte, ma accoglie da Alberto l'ipotesi che al-Fārābī sia il vero autore del trattato²³. Ciò che non si trova in Alberto, ma che Egidio condivide con Tommaso è la discussione sull'origine araba del testo, in particolare l'identificazione della sua fonte greca nell'*Elementatio theologica* di Proclo.

Il proemio del commento di Egidio presenta alcuni elementi che tendono ad avvalorare l'ipotesi di una maggiore influenza albertista, anziché tomista. Il primo di questi riguarda la definizione della forma del trattato: in accordo con Alberto, Egidio spiega che il testo procede per teoremi o massime universali, seguiti dalla loro dimostrazione o dalla loro esposizione, secondo il metodo assiomatico-deduttivo di Euclide e Proclo²⁴. Il legame tra il commento di Egidio e quello di Alberto è messo in evidenza anche dalla discussione svolta dai due autori circa il titolo del trattato e il suo ruolo di compimento della metafisica aristotelica. Riguardo al primo punto, le somiglianze (anche testuali) con Alberto sono evidenti:

<p>Egidius Romanus, <i>Super Librum de causis,</i> Prohaemium, O-P</p>	<p>«Titulus autem huius libri quadrupliciter ponitur. Nam uno modo intitulator quod est <i>De pura Bonitate</i>. Alio modo intitulator quod hic liber vocatus est <i>Flores divinorum</i>. Tertius titulus est liber <i>De causis</i>, qui tituli forte ex dignitatibus, quas assignavimus huic libro, sumpserunt originem. Dicebatur enim, quod hic liber maxime facit ad scire et quod per hunc librum habetur felicitas illa ultima quam posuerunt philosophi, si sufficienter esset hic liber traditus²⁵. Aspicientes ergo ad ipsum scire, vocaverunt ipsum <i>De causis</i>, eo quod scire sit per causas. Et vocaverunt ipsum <i>Lumen luminum</i> ut intelligamus, quod quaelibet scientia est quasi quoddam lumen animae, sed scientia primarum causarum et primorum</p>
---	--

22 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, p. 61, 65-68: «David autem, sicut eam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistula, quam de principio universi esse composuit, multa adiugens de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta». È stato dimostrato che questa lettera che Alberto Magno attribuisce ad Aristotele è invece opera di Alessandro di Afrodisia. Si veda A. De Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 55-72.

23 D. Carron ha individuato una somiglianza tra questa tesi di Egidio e quanto detto da Guglielmo di Leus (frate predicatore del XIV secolo) nel prologo al suo commento al *Liber de causis*. Questa è solo una delle molte somiglianze che si possono trovare nei commenti dei due autori. Per ulteriori informazioni circa l'utilizzo del testo egidiano come fonte dell'*Expositio in Librum de Causis* di Guglielmo si veda D. Carron, «A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century: The Example of William of Leus», in D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, I*, op. cit., pp. 467-550.

24 Questa tesi è condivisa anche da Guglielmo di Leus. Cfr. D. Carron, «A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century», op. cit., p. 478.

25 Egidio condivide con Tommaso questa nozione di felicità: la conoscenza delle cause prime che è contenuta nel *Liber de causis* conduce alla felicità ultima, che è la felicità contemplativa postulata dai filosofi. È quello che spiega in Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, Pr, F-G: «Restat ergo declarare secundum, videlicet quod per hanc doctrinam habetur felicitas illa ultima quam posuerunt philosophi vel felicitas illa quam possumus acquirere ex puris naturalibus, quod fortitur haec scientia ex primis causis, prout ultra prima non est procedere. Per felicitatem enim intelligimus id quod quietat intellectum: quamdiu enim intellectus non est quietatus non habetur felicitas et quia naturale est quod cognito effectu desideramus cognoscere causas, non quiescit naturale desiderium nostrum donec perveniamus ad cognitionem primarum causarum. Et quia, si haec scientia esset bene tradita, daretur hic cognitio primarum causarum secundum modum possibilem nobis ex naturalibus nostris, ergo ex hac scientia haberetur felicitas illa ultima quam posuerunt philosophi». Essa è ripresa anche da Guglielmo di Leus. Cfr. D. Carron, «A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century», op. cit., p. 478.

	principiorum, eo quod sit scientia scientiarum, et eo quod talis scientia faciat ad scire omnium scientiarum, huiusmodi scientia non solum debet vocari lumen, sed etiam lumen luminum».
Albertus Magnus, <i>De causis et processu universitatis a prima causa</i> , pp. 60, 6 – 61, 64.	«Talem autem tractatum Alfarabius <i>De pura bonitate</i> inscripsit quinque rationibus. [...] Huiusmodi tractatum Algazel <i>Florem divinatorum</i> vocavit tres nominis inducens rationes. [...] Avicennam autem secuti magis proprie <i>De lumine luminum</i> appellaverunt quattuor huius nominis assignantes rationes. [...] Aristotelem secuti librum hunc <i>De causis causarum</i> vocaverunt, dicti sui quinque inducentes rationes [...] et cum hic agatur de influenza causarum primariarum , quae simpliciter causae sunt, liber iuste <i>De causa causarum</i> praenotatur».

La descrizione di Egidio appare una versione semplificata di ciò che Alberto scrive nel *De causis et processu universitatis*, dove il maestro di Colonia associa i quattro titoli ai quattro autori usati come fonte da Ibn-Dauth: al-Fārābī, al-Ghazālī, Avicenna e Aristotele. Egidio riconduce i diversi modi di definire il testo in relazione al suo contenuto: *Liber de causis*, perché si occupa delle prime cause, da cui dipendono tutte le altre cause; *Flores divinatorum*, perché si occupa della parte più nobile della teologia; *Lumen luminum*, perché dal momento che ogni tipo di scienza è definita “luce dello spirito”, un testo che si occupa delle cause primarie deve essere definito “luce della luce”; infine *De pura bonitate* – che è il più vicino all'originale titolo latino nella traduzione di Gerardo da Cremona – poiché tratta di ciò che è immateriale, puro, non commisto ai corpi e che per questo possiede una bontà indistruttibile²⁶.

Alberto ed Egidio sembrano condividere la stessa visione nel considerare il testo come punto di arrivo della metafisica di Aristotele. Sorge spontaneo domandarsi per quale motivo Egidio recepisca l'influenza di questo insegnamento di Alberto dal momento che, grazie al suo lavoro esegetico e grazie a quello svolto in precedenza dall'Aquinate, egli è consapevole della natura neoplatonica del testo. Nell'ultimare le mie indagini con la speranza di trovare un'adeguata risposta a questo interrogativo, mi limito ora a mettere in evidenza le indubbe somiglianze testuali:

Egidius Romanus, <i>Super Librum de causis, Prohaemium</i> , Y	«Cum ergo in XII Metaphysicae quodam modo agatur de talibus secundum mentem propriam Philosophi, in XII autem et in XIV de huiusmodi substantiis separatis agatur secundum mentem aliorum, concedens erat ut traderetur aliquis liber in quo de talibus ageretur simpliciter et secundum se [...]».
Albertus Magnus, <i>De causis et processu universitatis a prima causa</i> , pp. 95, 35 – 60, 5	«[...] cum de separatis substantiis, quas diversimode Aristoteles et Plato determinaverunt, sit agere metaphysici, determinatur hic de separatis substantiis secundum plenam veritatem, de quibus in XII et XIII Metaphysicae non nisi secundum opinionem determinavit Aristoteles: propter quod et iste liber Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem [...]».

²⁶ Per l'analisi dell'utilizzo della versione di Egidio da parte di Guglielmo di Leus si rimanda a D. Carron, «A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century», op. cit., p. 478.

2. IL RUOLO DELL'*ELEMENTATIO THEOLOGICA* DI PROCLO TRA LE FONTI DEL COMMENTO DI EGIDIO

La seconda parte di questo studio vuole introdurre, in attesa di un lavoro più approfondito, una ricerca preliminare sulle fonti del commento di Egidio; proprio in ragione della sua natura di lavoro preliminare, quest'analisi si limiterà a una particolare fonte, che è Proclo. La presenza di Proclo, e in particolare dell'*Elementatio theologica*, occupa un ruolo non secondario tra le fonti utilizzate da Egidio. Dopo Aristotele, Proclo è l'autore maggiormente citato, seguito da Averroè, Platone e lo Pseudo-Dionigi Areopagita:

Philosophus (Aristoteles, 94 volte)	<i>Metaphysica</i> (x45) <i>Physica</i> (x24) <i>De anima</i> (x12) <i>Ethica</i> (x5) <i>De coelo et mundo</i> (x3) <i>Politica</i> (x3) <i>De generatione et corruptione</i> (x2)
Proclus (49 volte)	<i>Elementatio theologica</i> (x34) Senza ulteriore riferimento (x15)
Commentator (Averroes, 24 volte)	<i>Metaphysica</i> (x18) <i>De anima</i> (x1) <i>Physica</i> (x1) Senza ulteriore riferimento (x4)
Dyonisius (15 volte)	<i>De angelica hierarchia</i> (x8) <i>De divinis nominibus</i> (x7)
Plato (22 volte)	Senza ulteriore riferimento (x22)
Augustinus (5 volte)	<i>De trinitate</i> (x4) <i>Confessiones</i> (x1)
Boethius (4 volte)	Senza ulteriore riferimento (x4)
Anselmus (1 volta)	<i>Monologion</i> (x1)
Avicenna (1 volta)	<i>Metaphysica</i> (x1)
Damascenus (1 volta)	Senza ulteriore riferimento (x1)

Come Tommaso, Egidio svolge un attento lavoro esegetico per mettere in luce il legame di questo testo con l'opera di Proclo. Per il maggior numero di corrispondenze rilevato tra le proposizioni del trattato e le corrispondenti proposizioni procliane il lavoro dell'Aquinata appare senz'altro più esauriente. L'esegesi svolta da Tommaso appare più chiara anche per una maggior precisione nell'utilizzo della numerazione delle proposizioni dell'*Elementatio theologica*. Nel testo di Egidio si rileva infatti una discordanza tra la numerazione di alcune delle proposizioni procliane da lui riportate rispetto a quella delle medesime nell'unica traduzione latina di riferimento del tempo, quella di Guglielmo di Moerbecke. In numerosi

casi accade dunque che quando Tommaso ed Egidio riconducono un passaggio del *Liber de causis* alla proposizione procliana che ne è la fonte, la numerazione riportata dai due non corrisponde; quando ciò accade, è Egidio a seguire una numerazione non fedele a quella sancita dal testo di Moerbecke²⁷. Risulta difficile giustificare questa tendenza egidiana, soprattutto in ragione della varietà che caratterizza questo genere di errori.

Ci sono casi in cui la differenza nella numerazione è minima, come nel caso delle prop. 43 (citata 2 volte), 46, 55, 88, 102, 134 rispettivamente citate da Egidio come prop. 44, 86, 54, 87, 120, 133; in questi casi la citazione della proposizione è letterale e fedele al testo di Moerbecke, ciò che cambia è solo la numerazione. Queste differenze potrebbero essere riconducibili a errori da parte dei copisti durante la fase di copiatura²⁸, oppure potrebbero essere già state presenti nel testo che Egidio aveva di fronte durante la stesura del suo commento. Se confermata, la seconda ipotesi potrebbe dimostrare che Egidio legge l'*Elementatio theologica* in un testo che è differente da quello che legge Tommaso e che, verosimilmente, non è la traduzione di Moerbecke.

Egidio cita 37 volte l'*Elementatio theologica*:

comm. prop. 56 (1 volta, citato come comm. prop. 51)

prop. 54 (1 volta)

prop. 88 (1 volta, citata come prop. 87)

prop. 129 (1 volta, citata come prop. 6)

prop. 1 (1 volta)

prop. 15 (2 volte)

prop. 177 (1 volta, citata senza riferimento)

prop. 103 (1 volta, citata senza riferimento)

prop. 195 (1 volta, citata come prop. 104)

prop. 83 (3 volte)

prop. 43 (2 volte, citata come prop. 44)

prop. 16 (1 volta)

prop. 95 (1 volta, citata come prop. 91)

prop. 102 (1 volta, citata come prop. 120)

prop. 111 (1 volta)

prop. 127 (1 volta, citata come prop. 26)

27 D. Calma, *Le poids de la citation. Étude sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Academic Press Fribourg – Dokimion, 2010, pp. 277-278 nota un analogo atteggiamento nel citare l'*Elementatio theologica* in Teodorico di Freiberg.

28 Avendo qui usato come riferimento il testo di Egidio riportato nell'edizione anastatica del 1555, l'ipotesi di un errore dei copisti merita di essere ulteriormente indagata sulla base della tradizione manoscritta del testo (14 mss., in base alla lista indicata da C.H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, «Traditio» 28 (1967), pp. 329-330): *Bordeaux* BV 140 (XIV) 84 ff; *Bruges* Seminarb. 104/132 (XV) f. 85r-130r; *Cremona* Bgovernativa 121 (XIV) 65 ff; *Erfurt* SB Amplon. F. 331 (XIV) f. 1r-29v; *Eton* College Libr. 35 (Bk. 3. 11); *Jena* UB El. fol. 42 (?44) (s. ?) f. 391-407; *München* SB Clm 14416 (XIV) f. 1-48; *Paris* Barsenal 516 (XIV) f. 1-78; *Bnazarine* 3495 (XIV) f. 1-(111); *BN* lat. 16122 (XIV) f. 1-(96); *BU* 198 (XV); *Perpignan* BV 24 (39) (XV) f. 1-178; *Vaticana* Vat. lat. 831 (XIV) f. 1r-94r; *Venezia* BMarc. Z. lat. 288 (A. D. 1471- 72) f. 197-397). Se la differenza di numerazione trovasse conferma nei mss. allora quest'ipotesi non verrebbe giustificata.

prop. 115 (1 volta)
 comm. prop. 115 (1 volta)
 prop. 67 (1 volta, citata come prop. 77)
 prop. 134 (1 volta, citata come prop. 133)
 prop. 142 (1 volta, citata come prop. 112)
 prop. 45 (1 volta)
 prop. 46 (2 volte, di cui una citata come prop. 86)
 comm. prop. 46 (1 volta)
 prop. 47 (1 volta)
 prop. 67 (1 volta, citata come prop. 66)
 prop. 51 (1 volta, citata senza riferimento)
 prop. 55 (1 volta, citata come prop. 54)
 prop. 106 (1 volta)
 prop. 54 (1 volta, citata come prop. 53)
 comm. prop. 54 (1 volta, citato come comm. prop. 53)
 prop. 107 (1 volta)

Delle 211 proposizioni dell'*Elementatio theologica* Egidio menziona esplicitamente solo 28 proposizioni principali (i lemmi). Quattro sono le citazioni dai commenti alle proposizioni: tre sono commenti a proposizioni principali citate, uno è un caso isolato poiché Egidio cita il commento alla proposizione (la prop. 56, da lui identificata con la prop. 51) senza citarne il lemma²⁹. Le proposizioni procliane a cui fa riferimento Egidio sono poco più della metà rispetto a quelle menzionate da Tommaso (46 proposizioni). Nonostante il minor numero di citazioni, l'atteggiamento di Egidio nei confronti di Proclo è per molti aspetti simile a quello dell'Aquinate. Quando rimandano all'*Elementatio theologica* entrambi lo fanno per sottolinearne l'affinità con il *Liber de causis*. Quando si tratta di capire se i due autori accettino o meno gli insegnamenti procliani, difficilmente è possibile trarre una conclusione generale poiché l'atteggiamento di Egidio non è univoco: ci sono casi in cui Proclo viene citato a conferma di ciò che sostiene il trattato arabo e altri in cui Egidio richiama l'attenzione sull'*Elementatio theologica*, per sottolinearne la somiglianza con il *Liber de causis*, concludendo poi che entrambi si sbagliano.

2.1. Esempi di accoglimento di dottrine procliane

La prop. 2 del *Liber de causis* si apre con l'affermazione che “ogni essere superiore o è al di sopra dell'eternità e a essa precedente, o è con l'eternità oppure è dopo l'eternità e al di sopra del tempo”. Questa proposizione ha uno stretto legame con la prop. 88 dell'*Elementatio theologica* da cui, come ha osservato Tommaso, deriva il lemma³⁰. Nel commentare la

29 Nel commento egidiano la prop. 51 dell'*Elementatio theologica* compare due volte: nel primo caso Egidio non riporta il lemma, ma solo il commento alla proposizione, citandolo come commento della prop. 51 (si tratta in realtà della prop. 56); nel secondo caso la citazione corrisponde con la prop. 51 di Proclo, ma Egidio la riporta senza ulteriori riferimenti. Questi elementi lasciano ragionevolmente supporre che Egidio conoscesse la prop. 56 come prop. 51.

30 C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 80.

proposizione l'Aquinata ne ricostruisce il legame con la fonte procliana, a partire da diversi luoghi dell'*Elementatio theologica*. Tommaso nota alcune differenze di contenuto tra il *Liber de causis* e il testo di Proclo: per prima cosa, il trattato arabo identifica l'essere che è prima dell'eternità con la prima causa e descrive il primato di questa sull'eternità in termini causali³¹; secondariamente, esso stabilisce la gerarchia delle realtà superiori sulla base del rapporto con il tempo e con il movimento, secondo le lezioni di Platone e Aristotele³².

L'interpretazione di Egidio presenta uno stretto legame con quella di Tommaso. Egidio accoglie la doppia distinzione dell'essere in *esse superius*, quello di Dio, delle intelligenze e delle anime celesti che è essere in senso proprio, e *esse inferius*, quello dei corpi. Come Tommaso, Egidio riconosce il legame esistente tra la superiorità di un ente e la sua immobilità: ciò che distingue le realtà che possiedono l'essere in senso proprio e quelle che non lo possiedono è che queste ultime possiedono l'essere in modo mobile (*mobiliter*). Inoltre, anche Egidio nota la somiglianza tra l'essere superiore di cui parla la proposizione del *Liber de causis* e l'*esse enter* della prop. 88 dell'*Elementatio theologica*: come Proclo distingue tre tipi di essere in senso proprio (*esse enter*), analogamente il trattato arabo distingue tre tipi di essere superiore (*esse superius*). Egidio riconosce la somiglianza testuale tra l'*Elementatio theologica* e il *Liber de causis* e spiega che la proposizione di Proclo riporta quasi le stesse parole della sua corrispondente nel trattato arabo (*quae propositio continet quasi eadem verba cum propositione ista*): unica eccezione l'aggettivo *enter* piuttosto che *superius*, utilizzato nel *Liber de causis*. Nonostante questa somiglianza testuale, secondo Egidio il trattato si discosta però dottrinalmente dal testo di Proclo poiché interpreta la proposizione in modo differente e, a differenza di questo, non segue semplicemente la dottrina dei Platonici³³.

Egidio menziona spesso Proclo nel definire le sostanze capaci di autoconversione; il suo commento alla prop. 15 del *Liber de causis* è uno dei casi in cui questo atteggiamento è

31 Thomas de Aquino, *Super librum de causis expositio*, p. 14, 5-17. Nella prop. 53 Proclo distingue l'eternità secondo la triade di partecipante, partecipato, impartecipato e, paragonando l'ipostasi essere con l'ipostasi eternità, formula il primato dell'ipostasi essere. Come ha sottolineato C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 180, questa tesi viene rielaborata nel *Liber de causis* e vede trasformato il primato per universalità dell'*Elementatio theologica* in un rapporto causale tra la prima causa (identificata con l'essere) e l'eternità.

32 Thomas de Aquino, *Super librum de causis expositio*, pp. 15, 9-27 – 16, 1-23. Cfr. C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 180.

33 Tommaso riconosce l'errore della *positio platonica* nel porre un principio separato per ogni proprietà che si predica delle realtà; per evitare il contrasto con la fede cristiana – e, come spiega l'Aquinata, con la stessa dottrina aristotelica – occorre affermare che la sostanza di ogni realtà creata e tutte le sue caratteristiche formali derivano da Dio, principio unico che è per essenza sia l'essere che tutte le perfezioni presenti negli enti. Per ulteriori indicazioni si rimanda a C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., pp. 101-120. Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 7r, H: «Distinguemus ergo duplex esse videlicet esse superius, quod est Dei, intelligentiarum et animarum orbium, et tale esse est esse enter; aliud vero esse est esse hic inferius et tale est esse mobiliter. Naturae ergo corporales non habent esse superius quia non habent esse enter, sed esse mobiliter. Non erit ergo quadruplex esse superius, sed triplex tantum. Est autem hic diligenter notandum quod id quod iste Author appellat esse superius, Proclus appellat esse enter. Et sicut iste Author distinguit triplex esse superius, ita Proclus distinguit triplex esse enter. Unde in 87 propositione sui libri ait quod omne esse enter aut est ante aeternitatem aut est in aeternitate aut est participans aeternitatem, quae propositio continet quasi eadem verba cum propositione ista quam habemus praemanibus, nisi quod ibi accipitur esse enter et hic accipitur esse superius. Verumtamen aliter exponit hanc propositionem Proclus et aliter author iste, quia Author iste non simpliciter Platoniorum opinionem sequitur quam omnimode sequitur Proclus, sed de expositione Procli non sit nobis ad praesens curae. Sufficiat autem nunc scire quod triplex est esse superius, prout est in praecedentibus declaratum».

particolarmente evidente. Già Tommaso aveva notato che questa proposizione deriva dalla fusione di diversi elementi estrapolati da differenti sezioni dell'*Elementatio theologica*. La fonte principale è senz'altro la prop. 83 da cui il trattato arabo deriva le tesi: di un ritorno completo a se stesso dell'autocosciente; dell'effettuazione di tale ritorno attraverso la sua operazione propria (che è quella intellettuale in cui si realizza l'identità di soggetto conoscente e oggetto di intellesione); della circolarità di questa operazione. I prestiti da Proclo derivano anche da altre proposizioni. Fonti della ricezione della nozione di "ritorno" da parte del *Liber de causis* sono le prop. 41, 42 e 44, che trattano rispettivamente della connessione fra la nozione di ritorno e la sostanza autosufficiente (prop. 41-42) e del legame sussistente tra ritorno dell'operazione e ritorno della sostanza (prop. 44). Infine, il trattato arabo si ispira ampiamente alla dottrina procliana dell'autocostituente espressa nelle prop. 15-16 dell'*Elementatio theologica*³⁴.

Il lavoro svolto da Egidio non è meno attento³⁵:

Ideo dicitur in propositione 44 Procli quod omne ad se ipsum conversivum est anti-postaton, idest per se sufficiens vel per se existens. Cum ergo intelligens essentiam suam sit ad se ipsum conversivum, quia per actionem intelligibilem convertit se supra seipsum, oportet quod id quod est tale sit quid immateriale, per se existens non indigens alio regente ipsum. [...] Ideo dicitur in 15 propositione Procli quod omne quod est ad se conversivum incorporeum est et 16 propositione eiusdem scribitur quod omne quod est ad se conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore³⁶.

Egidio riconduce a Proclo la caratterizzazione di ogni sostanza autoconversiva come *antipostaton* (autosufficiente), ciò che si legge nella prop. 44 dell'*Elementatio theologica*. Come Tommaso, egli evidenzia anche il legame della prop. 15 del *Liber de causis* con le prop. 15-16 del testo procliano, da cui il trattato arabo deriva l'insegnamento della sostanza autoconversiva come incorporea e separata da qualsiasi tipo di corpo.

Egidio non menziona l'opera di Proclo soltanto per provare l'immaterialità delle intelligenze, ma anche per provarne l'assoluta semplicità. L'occasione è data dalla prop. 7 del *Liber de causis*, che sancisce la semplicità e l'indivisibilità di queste creature³⁷. Tommaso nota la somiglianza tra questa proposizione e le prop. 15 e 171 dell'*Elementatio theologica*;³⁸ Egidio

34 C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 314.

35 Egidio riconduce la proposizione del testo arabo a quattro proposizioni procliane (prop. 15-16, 44, 83), mentre Tommaso a sei (prop. 15-16, 43-44, 83, 186).

36 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 51r, S-T.

37 Grazie al lavoro di C. D'Ancona (ed.), Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, op. cit., p. 240 è possibile notare lo stretto legame (anche testuale) tra questa proposizione del *Liber de causis* e le prop. 15 e 171 dell'*Elementatio theologica*. Come nota D'Ancona, il trattato arabo trae dalla prop. 15 dell'opera di Proclo la caratterizzazione delle sostanze capaci di autoconversione come incorporee e dalla prop. 171 la definizione di queste come indivisibili. Da questa proposizione il *Liber de causis* deriva anche: la contrapposizione tra sostanze incorporee e corporee, per cui nelle prime l'indivisibilità è legata all'assenza di grandezza, corpo e movimento; la suddivisione dei tre tipi di divisibilità, secondo la molteplicità, la grandezza e il movimento; il ritorno dell'intelligenza su se stessa come manifestazione delle caratteristiche sopra citate; l'identità in queste creature di sostanza e operazione; l'identificazione della ragione di queste caratteristiche delle intelligenze nella vicinanza che esse hanno con la prima causa. Rispetto alla proposizione procliana l'autore arabo introduce la tesi per cui l'intelligenza non si estende con le realtà corporee quando vuole conoscerle poiché essa è forma.

38 Thomas de Aquino, *Super librum de causis expositio*, p. 50, 7-9: «Ponit autem et Proclus in suo libro hanc propositionem CLXXI sub his verbis: Omnis intellectus impartibilis est substantia»; ivi, p. 51, 27-29: «Et

passa sotto silenzio – forse perché non lo riconosce? – il legame con la prop. 171, mettendo in evidenza solo quello con la prop. 15 del testo di Proclo che presenta queste sostanze come incorporee: *Arguit etiam hec ratio quod intelligentia non sit corpus quia corpus non est supra se conversivum, ut vult Proclus in propositione sua decimaquinta*³⁹.

Finora sono state evidenziate alcune occorrenze in cui Egidio accoglie favorevolmente insegnamenti procliani. È però utile precisare che quest'accettazione non è totale poiché l'accordo con Proclo si mantiene solo quando l'ambito della discussione è quello della pura speculazione filosofica; quando Egidio prospetta la possibilità di considerare il problema dal punto di vista della fede, allora questo accordo sembra cadere. È il caso della discussione relativa alla possibilità dell'anima umana di compiere un ritorno completo su se stessa: partendo dall'assunto procliano dell'immaterialità delle sostanze autoconversive sancito nella prop. 15 dell'*Elementatio theologica*, Egidio ipotizza che l'anima umana, essendo in qualche modo legata alla materia in quanto sua perfezione, non può operare una *reditio completa* su se stessa poiché nessuna realtà, a meno che non sia incorporea, può operare questo tipo di conversione. Viene qui introdotta la possibilità di considerare le cose diversamente dal punto di vista della fede. Si veda il caso della resurrezione dei corpi:

Unde anima ipsa humana licet sit immaterialis, quia non est de materia educta, tamen quia est perfectio materiae non potest libere supra se ipsam convertere. Nihil enim naturaliter potest se libere supra se ipsum convertere nisi sit incorporeum et a corpore absolutum. Dicimus autem naturaliter quia tenet fides nostra quod corpus quod nunc est animae ad sarcinam in resurrectione erit ei ad alleviationem et ad solatium, sed hoc non erit ex natura, sed ex virtute divina⁴⁰.

Al momento della resurrezione la pesantezza data dalla condizione di corporeità cessa di essere tale e il corpo diventa elemento di conforto e di alleviamento della pena, ciò grazie all'intervento divino. In questo caso la dottrina procliana dell'immaterialità delle sostanze autoconversive viene lasciata da parte in nome della fede.

2.2. Esempi di rifiuto di dottrine procliane

Si sono visti sopra alcuni esempi in cui Egidio accoglie favorevolmente dottrine procliane; ci sono tuttavia alcune occasioni in cui l'atteggiamento di Egidio verso Proclo è opposto. Molto spesso i rifiuti egidiani di posizioni contenute nell'*Elementatio theologica* sono motivati da una condivisione delle correzioni monoteiste cui queste sono state sottoposte dall'autore del *Liber de causis*. Uno dei casi più rilevanti di confutazione di tesi procliane compare nella discussione relativa a un possibile annichilimento delle intelligenze. L'occasione per questa discussione viene data a Egidio dall'analisi della prop. 26 del trattato, che definisce l'incorruttibilità delle sostanze autosussistenti. Questa discussione rientra nell'ambito della più ampia problematica della dottrina della creazione: ciò è evidente dal fatto che per Egidio la possibilità delle intelligenze di dissolversi è legata alla composizione che le caratterizza, che è una composizione di essere ed essenza. La formulazione egidiana di una reale distinzione trova la sua collocazione proprio all'interno della dottrina della creazione.

hoc quidem supra probaverat, praemittens XV propositionem talem: Omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est».

39 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 28r, V.

40 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 51r, S-T.

Non stupisce che al tempo di Egidio il problema di una possibile composizione delle intelligenze fosse molto dibattuto: persino il *Liber de causis*, che come si è visto è stata una delle fonti più importanti della metafisica medievale, non è chiaro su questo punto. La definizione fornita dalla prop. 7 dell'intelligenza come indivisibile sembra contraddire quella che presenta la prop. 9, che ne sancisce invece la composizione. Per rendere più intelligibile il testo Egidio definisce il particolare statuto della semplicità di queste creature, spiegando che la semplicità che il *Liber de causis* attribuisce all'intelligenza non è semplicità in senso assoluto, che è ciò che caratterizza la prima causa:

Dicendum quod intelligentia non est ita simplex sicut Deus et ideo habet perfectiones superadditas suae substantiae. Deus enim per suam substantiam est super excellenter, bonus, sapiens et omnes aliae perfectiones sibi competentes, sed intelligentia habet substantiam determinatam ad certum genus ita quod in substantia illa non possunt reservari omnes perfectiones competentes cuilibet enti. Subest enim intelligentia suae perfectioni sicut subiectum subest suae proprietati. Recedit ergo intelligentia a simplicitate primi, sed non sic recedit quod sit ita composita sicut corpus, nam corpus cum hoc quod habet perfectiones superadditas substantiae habet etiam substantiam compositam ex duabus naturis, est enim corpus compositum ex sua essentia et suo esse vel ex sua substantia et suis proprietatibus et etiam substantia corporis est composita ex materia et forma, sed intelligentia non sic; nam licet intelligentia sit composita ex substantia et esse, ipsa tamen substantia intelligentiae est quaedam forma simplex et est quaedam substantia per se existens, indivisibilis, non composita ex duabus naturis realiter differentibus. Non obstante ergo quod in intelligentia est aliqua compositio, ipsa tamen substantia eius est res quae non dividitur⁴¹.

L'intelligenza è semplice, ma in modo diverso dalla prima causa. L'intelligenza presenta delle perfezioni che sono qualcosa di realmente aggiunto alla sua sostanza, mentre Dio possiede in modo eminente tutte le perfezioni che competono a qualsiasi ente. Sebbene queste sostanze separate si allontanino dunque dall'assoluta semplicità della prima causa, secondo Egidio ciò non le avvicina alle realtà corporee poichè esse condividono, pur nella loro composizione, una maggiore vicinanza al primo principio piuttosto che ai corpi: anche se le intelligenze hanno delle perfezioni aggiunte alla sostanza, come le realtà corporee, esse non hanno tuttavia la sostanza divisa in due "parti". La tesi di Egidio è molto simile a quella già adottata da Tommaso⁴²: le intelligenze non sono composte di materia e forma, ma sono forme semplici, esistenti di per sé e indivisibili; tuttavia, pur non essendo realmente composte, anche nelle intelligenze si trova un qualche tipo di composizione (*in intelligentia est aliqua compositio*).

Il problema della natura delle intelligenze si presenta nuovamente nell'analisi della prop. 26. La posizione di Egidio non varia: le intelligenze sono caratterizzate da una composizione

41 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, ff. 25v, E – 26r, E.

42 Thomas de Aquino, *Super librum de causis expositio*, pp. 53, 15 – 54, 5: «Deinde ostendit tertium membrum, scilicet quod intelligentia non dividatur secundum multitudinem et ad hoc manifestandum inducit quod oportet aliquam multitudinem in intelligentia ponere. Proveniunt enim bonitates multae a causa prima, cuius multiplicationis ratio est quia intelligentia non potest attingere ad simplicitatem unitatis primae causae et ideo perfectio bonitatis quae in prima causa est unita et simplex, multiplicatur in intelligentia in plures bonitates. Et tamen, quamvis sit multitudo bonitatum in intelligentia, tamen ista multa indivisibiliter sibi invicem cohaerent [...]».

di potenza e atto, che è differente da quella propria delle realtà naturali corporee poiché non è una distinzione di materia e forma, ma è una distinzione di forma ed essere. È importante notare il fatto che Egidio associa proprio a questa composizione la possibilità di queste sostanze di dissolversi; possibilità data da una distinzione della componente attuale da quella potenziale, che le rende così separabili. L'insistenza di Egidio su questo punto è particolarmente forte: senza una reale distinzione tra essere ed essenza non ci sarebbe distruzione poiché le sostanze immateriali esisterebbero necessariamente. Questa dottrina egidiana è nota per essere stata oggetto di serrate critiche da parte di Enrico di Gand, che considera la formulazione della reale distinzione di essere ed essenza, nei termini in cui è formulata da Egidio, incompatibile con l'idea cristiana di creazione *ex nihilo*. Ciò che maggiormente contesta Enrico è la caratterizzazione del processo creativo come comunicazione di essere da parte di Dio a essenze riceventi; teoria che risulta particolarmente problematica per il modo di concepire le essenze come soggetti riceventi, ciò che è incompatibile con la concezione stessa di creazione in senso cristiano⁴³.

Egidio si trova a dover giustificare la sua teoria quando nel commentare la prop. 26 vede che essa sancisce l'incorruttibilità delle realtà immateriali. Come Tommaso, egli rileva la somiglianza tra il contenuto di questa proposizione e quello della prop. 46 dell'*Elementatio theologica*, che afferma l'indissolubilità e l'incorruttibilità delle sostanze autosussistenti (*antipostatōn*). La giustificazione fornita da Proclo a sostegno dell'impossibilità di queste sostanze di corrompersi risiede nella contraddizione della conclusione a cui porterebbe la tesi opposta: se queste realtà potessero dissolversi allora, in un certo senso, esse mancherebbero a loro stesse, ciò che sarebbe incompatibile con la loro descrizione fornita da Proclo come sostanze autosufficienti.

Prima di confutarla, Egidio illustra la posizione procliana (da lui descritta come *opinio philosophorum*): per Proclo tutte le realtà che possiedono una relazione con ciò che le produce devono essere indissolubili se ciò che le produce è immobile; poiché nelle realtà autosufficienti vi è un'identità di produttore e prodotto, questa relazione non può mai venire

43 E. Hocedez, «Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276–1287)», in *Gregorianum* 8 (1927), pp. 358-84; J. Paulus, «Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence», in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 13 (1940–42), pp. 323-58; C. Luna, «Nouveaux textes d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines. Les questions du manuscrit Bologne, Collegio di Spagna, 133. Contribution à l'étude des questions disputées», in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 65 (1998), pp. 151-272; M. Pickavé, «Henry of Ghent on Individuation, Essence, and Being», in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, pp. 181-209; id., *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft: Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 2007 (cap. 4); G. Pini, «Being and Creation in Giles of Rome», in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, J.A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (eds), «Miscellanea mediaevalia» 28, Berlin, 2001, pp. 390-409; F. Wippel, «Essence and Existence», in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 385-410; id., «The Relationship Between Essence and Existence in Late-Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo», in P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, pp. 131-64; id., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1981; P. Porro, «Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*», in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 171-231.

meno senza che venga meno l'esistenza delle realtà stesse⁴⁴. Questa conclusione è ciò che Egidio contesta: l'errore di Proclo e del *Liber de causis* nasce dal loro modo di concepire il rapporto delle realtà causate alle loro cause, e soprattutto alla prima causa. Entrambi concepiscono la dissoluzione di una realtà come conseguenza del venir meno del rapporto che questa ha con il suo produttore e sostengono che per questa ragione la materia e le realtà materiali (che hanno un rapporto con la loro causa efficiente per mezzo della forma) possono perdere questa relazione con la loro causa, poiché la permanenza di questa relazione non dipende da loro stesse. Le realtà corporee possono dissolversi poiché possono perdere la relazione che le lega al loro produttore: se la materia perde la forma, la perde anche lo stesso composto di materia e forma e di conseguenza viene meno la relazione che questa aveva con il suo produttore per mezzo di questa forma⁴⁵. Questa dinamica non sussiste nel caso delle intelligenze che, a differenza delle realtà materiali, non possiedono semplicemente una forma, ma sono esse stesse la loro forma. Questa è la ragione del mantenimento della loro relazione alla causa efficiente: la relazione delle intelligenze al loro produttore si mantiene per mezzo della forma, pertanto essendo esse stesse la loro forma esse sono sempre in relazione a questa.

44 Egidio fornisce l'esempio della parete bianca e della sua relazione con la bianchezza. Posta l'esistenza di una relazione tra i due, occorre dire che se la parete bianca continua a essere tale, la relazione che essa ha con l'idea di bianchezza deve necessariamente sussistere e deve essere simile a questa; la perdita di somiglianza tra la parete bianca e l'idea di bianchezza potrebbe darsi o per una variazione della parete stessa oppure per il venire meno di ciò su cui si fondano questa relazione e questa similitudine, cioè l'idea del bianco in sé. Ma sussistenti le due condizioni – che la parete bianca rimanga invariata e che l'idea di bianco (che è definito simile alla parete) sia tale per se stesso – allora la parete sarà sempre bianca e le sarà impossibile perdere questo tipo di similitudine dal momento che nulla può perdere ciò che le compete per se stesso; e se anche ipoteticamente si perdesse questa relazione, ciò non avverrebbe in sé, ma per mutamento di ciò a cui si riferisce la parete o per mancanza del fondamento della relazione. Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 90r, O: «Si enim album per se ipsum referretur ad parietem album, si paries ille albus esset invariabilis, oporteret illud album sic relatum semper esse relatum et semper esse simile; nam relatio sive ad aliquid non potest per se acquiri nec potest per se perdi, quia ad aliquid non est motus, ut dicitur in V *Physicorum*. Si enim album quod ponitur simile parieti albo amitteret hunc respectum, vel hoc esset ex mutatione parietis vel quia perderet illud in quo fundatur huiusmodi respectus et huiusmodi similitudo. Sed positum est parietem esse invariabilem, rursus positum est quod huiusmodi album, quod dicitur simile parieti, per se ipsum sit tale et quia nihil potest perdere id quod competit ei per se ipsum, ideo his conditionibus stantibus huiusmodi album quod ponitur simile parieti semper esset simile et impossibile esset ipsum perdere huiusmodi similitudinem quia, ut tactum est, non perditur respectus secundum se, sed solum perditur per variabilitatem eius ad quod refertur vel per amissionem fundamenti. Ut si autem ponitur esse simile parieti albo si fiat non simile et si perdat hunc respectum, vel hoc erit per variationem parietis vel per amissionem fundamenti, ut quia autem quod ponitur simile parieti perderet albedinem in qua fundatur similitudo qua amissa non erit amplius simile, sed si paries non posset variari et autem quod ponitur simile parieti non posset perdere fundamentum similitudinis, semper esset sibi simile et nunquam posset perdere huiusmodi respectum».

45 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 90r, Q: «Hoc autem modo loquuti sunt philosophi et potissime Author iste et Proclus de causatis respectu suarum causarum et potissime respectu causae primae. Nam secundum eos materia et res materialis refertur ad suum productivum mediante forma. Ideo nisi aliquid aliud impediatur, quia materia non refertur per se ipsam ad suum productivum, ideo potest huiusmodi relationem perdere et sic potest ei corruptio accidere; ut materia si perdat formam et ipsum etiam compositum perdit suam formam et per consequens perdit relationem quam ad suum productivum habebat per huiusmodi formam. Ideo nisi aliquid aliud impediatur talia, ut dicebamus, oportet esse dissolubilia». Egidio specifica che se la forma è in grado di saziare tutto l'appetito della materia, il composto non si può dissolvere secondo il corso della natura, ma solo secondo la volontà della prima causa: «Dicimus autem nisi aliquid aliud impediatur quia si forma satiaret totum appetitum materiae non posset illud materiale dissolvi secundum naturae cursum, sed solum secundum voluntatem causae primae».

secondo Egidio, Proclo e il *Liber de causis* legano l'eternità delle intelligenze alla loro incapacità di perdere la relazione che le connette alla prima causa:

Sed si aliquid esset ipsa forma, cum in forma per se fundetur respectus ad suum productivum, illud per se ipsum referretur ad suum productivum. Quo posito, secundum intentionem huius authoris, omnino impossibile esset tale quid dissolvi. Dicimus autem omnino quia tale quid secundum hunc Authorem simpliciter esset necesse esse, esset enim tale quid simpliciter secundum suam substantiam indissolubile quia nullo modo posset perdere respectum quae habet ad causam primam. Dictum est enim quod omne quod est ipsa forma, secundum intentionem huius Authoris et secundum veritatem, secundum suam substantiam est a prima causa immediate productum. [...] Si ergo talia possunt vel possent dissolvi et possent amittere respectum quem habent ad causam primam, hoc contingeret sive hoc esset vel per variationem primae causae vel per amissionem fundamenti, sed non potest hoc esse per variationem primae causae quia ipsa omnino est invariabilis, nec etiam potest hoc esse per amissionem fundamenti. Nam cum huiusmodi respectum, ut dictum est, fundetur in ipsa forma et res immaterialis sit ipsa forma, cum nulla res immaterialis possit perdere se ipsam, impossibile est, secundum hunc Authorem, quod ipsa res immaterialis perdat illud in quo fundatur respectum esse ad suam causam. Nunquam ergo res immaterialis separabitur ab hoc ordine et ab hoc respectu quem habet ad suam causam. Propter quod impossibile est quod tale ad aliquid corrumpatur⁴⁶.

Le intelligenze sono create dalla prima causa in modo immediato. Due potrebbero essere le ragioni del venir meno della relazione che le lega a questa: o per l'insorgere di una mutazione nella causa efficiente (la causa prima) oppure per la rimozione del fondamento stesso di questa relazione (la forma). Egidio definisce entrambi i casi impossibili: nel primo caso l'impossibilità è data dall'assoluta immutabilità della causa efficiente; nel secondo dal fatto che, essendo le intelligenze la loro stessa forma, esse non possono mai perderla poiché ciò significherebbe perdere loro stesse. Egidio vede nelle parole del *Liber de causis* l'idea che le intelligenze non possono perdere la relazione che le lega alla loro causa efficiente poiché sono esse stesse causa di questa relazione⁴⁷. Nelle intelligenze, la persistenza del legame con la causa efficiente sarebbe ciò che permette la conservazione dell'essere.

Egidio evidenzia la principale fonte di questo insegnamento in Proclo:

Idem est ergo quod dicit Proclus et hic Author. Vult enim Proclus quod cum relatio ad causam fiat per formam, illud quod est ipsa forma per se refertur et est causa suae relationis, ita quod est simul causa et causatum. Est enim causatum quia est relatum, et causa quia est suae relationis causa. Tale enim quid non potest perdere seipsum, nec potest huiusmodi relationem perdere et per consequens non potest destrui⁴⁸.

Per Proclo le realtà in cui vi è identità di prodotto e produttore non possono mai perdere questo tipo di relazione che hanno per mezzo della forma, dunque non possono dissolversi.

46 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, ff. 90r, Q – 90v, R.

47 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 90v, R: «Diceret enim Author hic quod res stans per essentiam suam est causa quare referatur ad suam causam. Nam cum talis relatio fiat per formam et huiusmodi res sit ipsa forma, consequens est quod talis res sit causa suae relationis. Cum ergo talis res non possit perdere se ipsam, non poterit corrumpi, idest non poterit dissolvi, nec destrui nec adnihilari».

48 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 90v, T.

Egidio contesta questo argomento. Egli spiega che il principale errore in cui sono incorsi Proclo e il *Liber de causis* è l'affermare che le intelligenze esistono necessariamente e in modo assoluto, legando questa necessità a loro stesse in quanto esse ne sono la causa⁴⁹. Nelle intelligenze ciò che fonda questa relazione tra produttore e prodotto non è solo la forma, né solo l'essere dato che presi singolarmente nessuno dei due è un effetto diretto della prima causa: la forma è prodotta dalla prima causa poiché questa le comunica l'essere; l'essere è prodotto dalla prima causa in quanto viene ricevuto in una determinata forma o essenza. È chiaro che stanti queste condizioni il fondamento della relazione alla causa efficiente non risiede né nella sola forma né nel solo essere dell'intelligenza, ma nel loro rapporto reciproco in cui la forma viene perfezionata per mezzo dell'essere. La produzione delle intelligenze non implica la produzione della forma o dell'essere singolarmente, ma dell'intero aggregato che è un composto di forma ed essere. Egidio accoglie l'idea dei filosofi che secondo il corso della natura queste creature sono incorruttibili, tuttavia ammette che esse possano essere dissolte per volontà della prima causa poiché in loro la componente attuale può separarsi da quella potenziale. Poiché nell'intelligenza essere ed essenza non sono coincidenti come in Dio, può accadere che l'essenza si separi dall'essere (o viceversa) portando l'intelligenza stessa alla perdita della relazione che ha con la prima causa e, di conseguenza, alla sua dissoluzione. Egidio nota che il *Liber de causis* e l'*Elementatio theologica* non lasciano spazio a questa possibilità. Concependo l'esistenza delle intelligenze come necessaria, essi non ammettono la possibilità che questa possa venire meno, neppure per volontà della prima causa:

Contra nos ergo ponentes esse realiter differre ab essentia in omnibus creatis rationes huius Authoris et Procli non concludunt, sed nos videmus quod non concludant contra ponentes essentiam idem esse realiter quod esse. Nam cum non possit fieri destructio alicuius nisi per separationem a suo esse, et cum idem non possit separari a se ipso, non posset intelligentia adnihilari per voluntatem primi, sed esset ipsa quoddam necesse esse⁵⁰.

Egidio ammette che se si accetta l'argomento della relazione, non si potrà mai ottenere una conclusione differente, anche se, come Enrico, si ammettesse nelle intelligenze una distinzione solo intenzionale dicendo che, non differendo realmente nelle creature essenza ed esistenza, non vi sarebbe alcun modo per cui queste potrebbero essere distrutte o ridotte al nulla. Innanzitutto, per Egidio non vi sarebbe alcun modo in cui queste potrebbero essere create: se la distinzione di essere ed essenza fosse solo intenzionale i due aspetti non potrebbero mai essere separati, pertanto l'essere non potrebbe essere acquisito o perso.

Egidio individua questo errore dei filosofi – che definisce come contrario alla verità (*philosophorum opinio contraria veritati*) – nella loro scelta di concepire le intelligenze come incorruttibili ed esistenti *ab aeterno*. Se non si pone nelle creature una reale distinzione, risulta per lui impossibile giustificare la creazione e la distruzione delle cose: nessuna realtà può essere creata essenzialmente differente dal suo produttore a meno che essa non sia composta di potenza e atto realmente differenti tra loro, in modo che a essere prodotto sia il composto di entrambi e non solo l'atto o solo la potenza singolarmente. È ciò che permette che in queste creature sia possibile un processo di produzione e di distruzione: il primo dato dall'unione

49 Quando Egidio parla di intelligenze che sono causa della loro necessità intende ciò solo formalmente: egli precisa infatti che i filosofi concepiscono l'intelligenza come *seipsa formaliter necesse esse*, ma non per quanto concerne l'essenza, che deriva dalla prima causa (come formulato nella prop. 18 del *Liber de causis*).

50 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 91r, V.

delle due componenti, il secondo dalla loro separazione. L'insistenza sulla necessità di un possibile annichilimento delle intelligenze (così come di qualsiasi altra realtà creata) nasce in Egidio dalla necessità di distinguerle da Dio che, a differenze di queste, non riceve la sua esistenza da altro, ma la sua essenza gli è sufficiente per esistere. Per questo motivo viene sottolineata la composizione di ogni realtà causata di potenza e atto, che li si voglia chiamare materia e forma, essenza ed essere o con qualsiasi altro nome (*sive quocumque alio nomine ea nominemus*)⁵¹.

3. CONCLUSIONI

In un suo recente articolo⁵², M. Pickavé si domanda se gli insegnamenti metafisici di Egidio possano essere considerati il risultato di una visione filosofica unitaria. Questa domanda si affianca anche a dubbi circa il tradizionale modo di classificare Egidio come tomista e alla constatazione che, con il tempo, gli studiosi sono divenuti sempre più coscienti delle differenze di pensiero tra questi e Tommaso. Secondo P. Nash, Egidio sembra allontanarsi dagli insegnamenti metafisici dell'Aquinate, di matrice per lo più aristotelica, per avvicinarsi a una metafisica fortemente influenzata dal pensiero di Proclo e Boezio⁵³. Pickavé non accoglie questa tesi con favore e sottolinea che la forte presenza nel pensiero di Egidio – in particolare nella difesa della distinzione reale di essere ed essenza – di Boezio, dello Pseudo-Dionigi e del *Liber de causis* risponde all'atteggiamento abituale di Egidio di riferirsi nei suoi scritti a un'ampia varietà di fonti.

Quest'ultima considerazione⁵⁴, sembra particolarmente corretta se riferita all'utilizzo di Proclo e dell'*Elementatio theologica* nel commento di Egidio al *Liber de causis*. In questo testo Proclo è il secondo autore più citato, ma, come si è visto, ciò non deve far pensare a una completa accettazione dei suoi insegnamenti da parte di Egidio. La grande presenza di Proclo nel commento egidiano è principalmente dovuta alla volontà dell'autore di ricondurre (quando possibile) le proposizioni del *Liber de causis* alle loro radici procliane. Questa è sicuramente la maggiore caratteristica che il commento di Egidio condivide con quello dell'Aquinate e che, a una considerazione superficiale, sembra allontanarlo da quello di Alberto Magno.

51 Egidius Romanus, *Super Librum de causis*, f. 91r, V-91v, Y: «Hoc enim posito valeret argumentum de relatione quod intelligentia per seipsam referretur ad causam primam, nec posset huiusmodi relationem perdere nisi seipsam perderet. Nec valet si dicatur esse et essentiam differret secundum rationem vel secundum intentionem licet sint idem secundum rem; nam quae idem sunt re, non possunt secundum rem separari. Non posset ergo intelligentia de novo perdere suum esse et per consequens non potuit ipsum de novo acquirere quod fuit philosophorum opinio contraria veritati, ponentium talia esse ab aeterno. Et ut breviter nos expediamus, dicimus quod nihil producitur essentialiter differens a sua causa vel a suo productivo nisi compositum ex potentia et actu realiter differentibus, ita quod nec producitur potentia nec actus, sed compositum ex utroque. Hoc ergo modo sit productio, quia potentia producitur sub suo actu, et hoc modo sit destructio, quia potentia partitur vel separatur a suo actu. Qui ergo ista realiter non distinguit, nec productionem nec destructionem secundum rem salvare poterit. Est ergo omne causatum compositum ex potentia et actu realiter differentibus, sive huiusmodi potentiam et actum appellemus essentiam et esse, sive materiam et formam, sive formam et esse, sive essentiam et actum eius, sive quocumque alio nomine ea nominemus.»

52 M. Pickavé, «Metaphysics», in C.F. Briggs, P.S. Eardley (eds), *A Companion to Giles of Rome*, Leiden, Brill, 2016, pp. 114-149.

53 P.W. Nash, «The Accidentality of Esse according to Giles of Rome», in *Gregorianum* 38 (1957), pp. 103-115.

54 Per una visione sinottica delle fonti egidiane si veda G. Pini, «Le letture dei maestri dei frati Agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo», in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del XXXII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004*, Spoleto, 2005, pp. 81-113.

Nonostante la riconduzione del *Liber de causis* all'*Elementatio theologica* sia un elemento di forte differenza tra il testo di Egidio e quello di Alberto, le somiglianze tra i due sono tuttavia rilevanti. Emerse dall'analisi di alcuni luoghi del proemio, queste permettono di mettere in evidenza una possibile relazione tra il *Super Librum de causis* di Egidio e il *De causis et processu universitatis* di Alberto, finora scarsamente riconosciuta. L'ipotesi della presenza di Alberto, accanto a Tommaso, come possibile fonte del commento egidiano è, a mio avviso, il risultato più significativo di questa prima ricognizione del problema delle fonti di questo testo, che mi propongo di confermare attraverso ulteriori ricerche.

Giulia Battagliero
giulia.battagliero@yahoo.it

Fecha de recepción: 15/07/2017

Fecha de aceptación: 21/09/2017