



*philosophica*

[247]

***anteprima***  
***visualizza la scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***

*philosophica*

*le perle*

Alberto Magno

# Problemi risolti

traduzione e note a cura di  
Andrea Colli

introduzione e bibliografia a cura di  
Anna Rodolfi



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2020

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675938-2

ISSN 2420-9198

## INTRODUZIONE

*non sufficit falsum ostendere, nisi etiam  
causa falsitatis ostendatur*

### 1. I «*Problemata determinata*»: genesi e temi dell'opera\*

I *Problemata determinata* costituiscono la risposta di Alberto Magno ad una richiesta di consulenza ricevuta nell'aprile del 1271 da Giovanni da Vercelli che gli chiedeva di esprimersi riguardo agli argomenti oggetto di quarantatré tesi. Giovanni, ministro generale dell'Ordine domenicano dal 1264 al 1283, aveva raccolto questo dossier durante un viaggio pastorale compiuto nella provincia di Lombardia dopo il capitolo generale di Milano del 1270.

Non era la prima volta che Alberto accoglieva una sollecitazione di questo tipo intervenendo *ad hoc* su un'agenda argomentativa stilata da altri. Da non molto tempo infatti, nel 1270 (prima della condanna del 10 dicembre<sup>1</sup>), il suo discepolo Egidio di Lessines<sup>2</sup> si era rivolto a lui da Parigi, inviandogli a Colonia una lista di quindici tesi relative ad argomenti di forte attualità nel dibattito filosofico e teologico dell'Università di Parigi. La risposta di Alberto a questa interrogazione è, come noto, contenuta nel *De quindecim problema-*

\* Ringrazio Michela Pereira che si è occupata dei *Problemata determinata* per aver riletto il testo di questa introduzione. Mia la responsabilità di eventuali imprecisioni e errori.

<sup>1</sup> Cfr. B. Geyer, *Albertus Magnus und der Averroismus nach dem Opusculum De XV problematibus*, in *Urbild und Abglanz. Festschrift H. Doms*, hrsg. von J. Tenzler, Regensburg, J. Habel Verlag, 1972, pp. 185-192: pp. 187-188; Id., *Prolegomena*, in *Albertus Magnus, De XV problematibus*, Münster, Aschendorff, 1975, pp. XIX-XII; *Albertus-Magnus-Institut* (hrsg. von), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlusstexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 28-31: p. 31.

<sup>2</sup> Cfr. M. Grabmman, *Aegidius von Lessines. Ein wissenschaftliches Charakterbild aus der ältesten Schule des hl. Thomas von Aquin*, «*Divus Thomas*», 2 (1924), pp. 35-54.

tibus<sup>3</sup>, un breve opuscolo assai denso da un punto di vista della rilevanza teorica dei contenuti presi in esame. Egidio aveva investito il solo Alberto («luce degli intelletti»<sup>4</sup>) della responsabilità di prendere partito su quindici tesi dibattute nelle assemblee a Parigi in quanto ai limiti dell'ortodossia, con l'esplicita richiesta di non limitarsi a dare un semplice parere, ma di intervenire contro di esse in maniera decisiva («affinché voi, con il semplice soffio della vostra parola, mettiate fine agli articoli già combattuti in molte assemblee»<sup>5</sup>).

Giovanni da Vercelli estende invece la richiesta di consulenza ad altre due voci eminenti dell'Ordine domenicano: Tommaso d'Aquino e Robert Kilwardby, formando idealmente una commissione internazionale di esperti, oltre i confini dell'Italia dove le quarantatré tesi raccolte circolano. È grazie alla *Responsio* di Tommaso<sup>6</sup>, contattato da Giovanni da Vercelli durante il mercoledì santo (1 aprile 1271), che conosciamo i contorni più precisi della richiesta inoltrata da questi ai tre teologi<sup>7</sup>. La richiesta del maestro Generale è piuttosto

<sup>3</sup> Cfr. Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., pp. 31-44. Oltre all'eccezionale commento della traduzione tedesca (*Albert der Grosse, Über der fünfzehn Streitfragen*, übersetzt von H. Anzulewicz, eingeleitet und kommentiert von N. Wilker, Freiburg im Breisgau, Herder 2010), si veda anche *Alberto Magno, Quindici problemi*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Rodolfi, Pisa, ETS, 2018.

<sup>4</sup> Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., p. 31, rr.7-9: «vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi».

<sup>5</sup> *Ibidem*, rr. 9-10: «ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis».

<sup>6</sup> Per la datazione dell'opera, cfr. H.F. Dondaine, *Le «De 43 quaestionibus» de Robert Kilwardby*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 47 (1977), pp. 5-50: p. 6; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. La vita e l'opera* (trad. it.), Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp. 192-194. Tommaso riceve la lettera il 1 aprile (mercoledì santo) e risponde il giorno successivo: «Quibus articulis statim sequenti die secundum formam a vobis traditam, praetermissis aliis occupationibus, secundum quod mihi occurrit, respondere curavi», cfr. Thomas de Aquino, *Responsio de 43 articulis, prologus*, in *Opuscula theologica*, I, Roma-Torino, Marietti, 1954, pp. 211-218: p. 211, n.771. Va ricordato che Tommaso era stato contattato in precedenza dal lettore domenicano di Venezia, Bassiano da Lodi, a proposito di trenta tesi, molte delle quali riguardano già il movimento dei corpi celesti, cfr. J. Destrez, *La lettre de St. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise*, in *Mélanges Mandonnet*, I, Paris, Vrin, 1930, pp. 103-172: pp. 114-126. Sulle *responsiones* di Tommaso, cfr. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci, 2012, pp. 433-438.

<sup>7</sup> Delle tre *responsiones*, quella di Alberto è l'ultima in ordine cronologico ad essere stata conosciuta dagli studiosi. Per gli studi che esaminano gli aspetti storici, teorici e filologici della disputa, cfr. Destrez, *La lettre de St. Thomas d'Aquin*, cit.; M.D. Chenu, *Les réponses de St. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Vercelli*, in *Mélanges Mandonnet*, I, cit., pp. 191-222; Id., *Aux origines de la "science moderne"*,

sto articolata e chiede agli esperti di esaminare quarantatré proposizioni in base a tre indicazioni specifiche e in ordine sistematico (*sub forma taxata responsionis*): 1. se gli argomenti oggetto delle proposizioni sono accettati dai *sancti*; 2. se, a prescindere dall'opinione delle *auctoritates* teologiche, l'esperto interpellato concorda o meno con i contenuti delle tesi da esaminare; 3. se, infine, al di là del proprio parere personale, colui che risponde ritiene che simili tesi siano tollerabili dalla fede<sup>8</sup>. Dalla formulazione di questa sorta di canone ermeneutico normativo, si comprende che la discussione di contenuti specifici è proiettata sullo sfondo della questione metateorica relativa al rapporto tra filosofia e sapere teologico. Stando ancora

«Revue des sciences philosophiques et théologiques», 29 (1940), pp. 206-216; D.A. Callus, *Une oeuvre récemment découverte de St. Albert le Grand: De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 44 (1960), pp. 243-261; J.A. Weisheipl, *The Problemata determinata XLIII ascribed to Albertus Magnus*, «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 303-354; Id., *The Celestial Movers in Mediaeval Physics*, «The Thomist», 24 (1961), pp. 286-326; pp. 156-172; Dondaine, *Le «De 43 questionibus» de Robert Kilwardby*, cit.; L. Hödl, *Der Abschied von den kosmischen Engeln im Werk Alberts des Grossen*, in *Unsere Welt-Gottes Schöpfung*, ed. W. Härle, M. Marquardt, W. Nethöfel, Marburg, Elwert, 1992, pp. 77-95; pp. 87-91; G. Fioravanti, *L'aristotelismo latino*, in A. Viano-P. Rossi (a cura di), *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo*, Bari-Roma, Laterza, 1994, pp. 299-323; pp. 312-313; L. Sturlese, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, in *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 69-126; pp. 90-95; T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2012, pp. 120-134; P. Porro, *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del 'Convivio' dantesco (II, IV)*, in «*Ad ingenii acutionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, ed. by S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile and L. Sturlese, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2006, pp. 303-351; pp. 326-335; G.T. Doolan, *Aquinas on Demonstrability of Angels*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. by T. Hoffmann, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 13-44, pp. 21-30; D. Twetten, *Albert the Great on Whether Natural Philosophy proves God's Existence*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 64 (1997), pp. 7-58; pp. 44-49; Id., *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 275-358; pp. 315-338; Id., *Albert the Great on Metaphysics*, in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 658-687; pp. 675-687.

<sup>8</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Responsio de 43 articulis, prologus*, ed. cit., n. 771, p. 211: «Paternitatis vestre litteras feria quarta ante Pascha recepi dum missarum sollempnia agerentur, multos articulos interclusa cedula continentes quibus singulis respondendum mihi mandastis, responsionis forma taxata: an scilicet sancti sint illius sententie vel opinionis quam continet articulus; et si sancti sint vel non illius sententie vel opinionis quam continet articulus, an ego sim illius opinionis vel sententie; et si non sim, an tollerabiliter dici possit». Per alcune considerazioni sulla *forma taxata*, cfr. Destrez, *La lettre de saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 117-118.

ad esso, sembra che l'interesse di Giovanni sia rivolto innanzitutto a stabilire cosa si deve pensare riguardo a certe dottrine piuttosto che a cercare argomenti contrari o favorevoli ad esse.

Anche se la risposta di Alberto non riporta dati che indichino l'identità del destinatario, non vi è dubbio, come è stato subito notato<sup>9</sup>, che essa sia diretta a Giovanni da Vercelli, come risulta confermato dalla chiusura del testo («Salute in eterno alla Vostra Paternità, Dio esaudisca in Voi le mie preghiere, affinché la Vostra cura riconduca il nostro Ordine all'originale purezza della coscienza e della religione»<sup>10</sup>) e dalla constatazione che i quarantatré temi discussi da Alberto sono esattamente gli stessi esaminati da Tommaso proprio nella risposta al maestro generale e da Robert Kilwardby<sup>11</sup>.

Nonostante la lontananza geografica e l'assorbimento nei propri impegni pastorali, Alberto continua a trovarsi al centro del dibattito filosofico e teologico del suo tempo e a influenzarlo indirettamente, come era accaduto circa un anno e mezzo prima, su altri temi, col *De XV problematibus*. In quest'ultimo caso, esaminando quindici tesi relative ad argomenti aspramente dibattuti tra la facoltà delle arti e la facoltà di teologia (l'unicità dell'intelletto, l'eternità del mondo, il determinismo della volontà e della natura, l'immortalità dell'anima, l'identità del corpo di Cristo dopo la resurrezione, ecc.), Alberto aveva preso parte ad una discussione in prima battuta di ambito propriamente parigino. Adesso, con i *Problemata determinata*, egli si impegna nella soluzione di quello che potremmo considerare un "affare interno", interno cioè alla teologia e all'ordine domenicano, localizzato lontano da Parigi, tra i confratelli di una provincia italiana: Giovanni, come si è detto, sottopone un gruppo di tesi recepite durante il suo viaggio nei conventi della provincia di Lombardia. Un tratto formale che invece accomuna i due testi di Alberto è costituito dai numerosi

<sup>9</sup> Cfr. Callus, *Une oeuvre récemment découverte*, cit., p. 249.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, p. 105. Per comodità del lettore, per ogni riferimento testuale verrà riportata anche l'indicazione dell'edizione critica su cui è basata la traduzione riprodotta in questo volume (cfr. Albertus Magnus, *Problemata determinata*, ed. J.A. Weisheipl - P. Simon, Münster, Aschendorff, 1975, p. 64, rr. 46-49; di seguito indicata semplicemente come Aschendorff).

<sup>11</sup> Per un esame comparativo dettagliato delle divergenze teoriche dei tre maestri in particolare sui primi cinque interrogativi, si rimanda alla ricca analisi già compiuta da Tiziana Suarez Nani (cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 120-134) e a quella di Gregory Doolan (cfr. Doolan, *Aquinas on Demonstrability*, cit., pp. 21-30).

accenni alla differenza metodologica tra filosofia e teologia e dai richiami alla pertinenza e appropriatezza del metodo filosofico circa i temi d'indagine, precisazioni che Alberto non si astiene da di inserire anche nei *Problemata* e che testimoniano quella tensione di fondo tra filosofia e teologia, costante e caratteristica dell'intera opera del maestro tedesco, che la storiografia ha debitamente messo in evidenza.

Ma procediamo per gradi e torniamo alla lista delle tesi sottoposte ad Alberto. Vi è un blocco iniziale, quello dalla prima alla quinta tesi, estremamente rilevante da un punto di vista tematico anche in una prospettiva storico-filosofica più ampia che trascende i confini della riflessione filosofica medievale: la discussione sui principi del movimento dei corpi celesti<sup>12</sup>. Esaminando il dossier più da vicino notiamo che il tema del movimento dei corpi celesti è implicato a vari livelli in ben ventitrè quesiti dei quarantatré complessivi. All'interno di questo nutrito gruppo di quesiti, i primi cinque risultano tuttavia decisivi nella misura in cui affrontano alla radice il tema del principio del moto celeste; più precisamente si indaga, stando alla formulazione delle tesi di Giovanni, se Dio e/o gli angeli siano i motori dei corpi celesti.

Le tesi successive a questo blocco, dunque quelle che vanno dalla sesta alla ventiduesima, a partire dall'assunto implicito che attribuisce una funzione cosmologica agli angeli, riguardano il ministero angelico e i suoi eventuali effetti nel mondo sublunare: se esso contribuisca attivamente alla produzione artificiale di un artigiano; se da esso dipenda la generazione dei corpi umani, degli animali e la produzione dei metalli; se, in modo controfattuale, dall'ipotetico venir meno del movimento angelico deriverebbero sulla terra una serie di fenomeni di corruzione e annichilazione come la corruzione del ferro, la riduzione degli *elementata* agli elementi, ecc. Le tesi 23 e 24 vertono su un sottocaso di effetti prodotti dai corpi celesti, cioè l'effetto prodotto nell'ordine naturale dalla luce delle stelle: ci si chiede in particolare se l'eventuale venir meno della luce stellare comporti

<sup>12</sup> Come è noto, il tema del movimento dei corpi celesti è estremamente rilevante in epoca moderna con autori come Galileo, Cartesio, Hobbes, cfr. ad esempio, Kaise, C.B. *Creational Theology and the History of Physical Science: The Creationist Tradition from Basil to Bohr*, New York-Leiden-Koln, Brill, 1997 (in particolare il secondo e il terzo capitolo); A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La città del sole, 1998.

l'annichilazione di animali e uomini.

Il blocco tematico dalla tesi 25 fino alla 43 è piuttosto variegato e affronta argomenti per la maggior parte più marginali. Più in particolare dalla tesi 33 alla tesi 36 si discute del ruolo dei corpi celesti nella generazione umana: della trasmissione dell'anima sensitiva (tesi 34), dell'anima di Cristo *ex traduce* in quanto uomo (tesi 33), del ruolo del quinto elemento nella composizione dei corpi terrestri (tesi 35) e nella composizione dei corpi viventi (tesi 36). Il gruppo successivo, dalla 37 alla 43, riguarda tesi che potremmo considerare di carattere escatologico: sulla natura dell'inferno, sull'entità della scrittura dei nomi di dei dannati e dei beati il giorno del giudizio, sul grado di intensità della luce dei corpi glorificati, sulla consistenza della voce degli angeli che consolano la Maddalena, tutte questioni che Alberto indica esplicitamente come esclusivamente tematiche teologiche.

Rispetto al *De quindecim problematibus*, l'agenda argomentativa sulla quale Alberto è qui chiamato a lavorare è per la maggior parte relativa a questioni di carattere secondario, anche in ambito teologico, *quaestiones curiosae*, come egli stesso le definisce mentre conclude la sua *determinatio*. Esse appaiono marginali anche per contrasto con il nucleo tematico iniziale di maggiore rilevanza<sup>13</sup> e problematicità: il suo argomento, cioè i principi del movimento celeste verrà coinvolto nel Silabo del 1277<sup>14</sup>. È su questo tema che si soffermeremo in primo luogo.

<sup>13</sup> La rilevanza del tema dei motori celesti per il rapporto tra filosofia e teologia in Alberto Magno, è stata chiaramente sottolineata da Loris Sturlese (cfr. Id., *Il razionalismo filosofico di Alberto il Grande*, cit., p. 90: «Difficoltà sorgono quando invece di deroghe puntuali sia necessario postulare una deroga per così dire "permanente", cioè quando su determinati punti la cosmologia naturale viene smentita da quella scritturale. Uno di questi, sicuramente il più rilevante e insanabile, è la questione della identità di angeli della Bibbia e sostanze separate (intelligenze) dei filosofi») e da Tiziana Suarez-Nani (cfr., Ead. *Les anges et la philosophie*, cit., p. 121: «Il faut remarquer, d'une manière générale, que l'importance donné dans ce questionnaire au mouvement des sphères célestes manifeste d'une part que ce thème posait problème, et d'autre part qu'il ne faisait pas (encore) l'objet d'une doctrine arrêtée, ni d'un choix idéologique particulier. C'est dire qu'à e moment-là – nous sommes donc en 1271 – ses implications théologiques n'étaient pas entièrement explorées ni mesurées et que par conséquent différentes opinions sur ce sujet étaient encore possibles»).

<sup>14</sup> Si tratta in particolare degli articoli 92, 94, 102 e 110, 212, cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Vander-Oyez, 1977, pp. 60-70, pp. 130-133, pp. 134-135, pp. 194-195; D. Piché (éd.), *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999, pp. 106, 108, 110, 144. Sulla trattazione medievale del

## 2. I principi del movimento dei corpi celesti

### 2a. Dio motore dei cieli

Nel nucleo cosmologico dei *Problemata*, la prima tesi riguarda la funzione di Dio come motore di un corpo («an Deus moveat aliquod corpus immediate»). La seconda, se il movimento di ciò che si muove in natura è riconducibile al movimento dei corpi celesti causato dagli angeli («An omnia quae moventur naturaliter, moveantur ministerio angelorum movente corpora caelestia»); la terza verte sulla possibile funzione cosmologica degli angeli, se siano cioè i motori dei corpi celesti («An angeli sint motores corporum caelestium»); la quarta mira a stabilire se la funzione cosmologica è stata di fatto mai dimostrata in modo infallibile da qualcuno («An infallibiliter sit probatum angelos esse motores corporum caelestium apud aliquos»); la quinta tesi indaga se qualcuno ha dimostrato in modo incontrovertibile che gli angeli muovono i corpi celesti, una volta caduta l'ipotesi

tema dei motori celesti, cfr. ad esempio B. Faes de Mottoni, *La dottrina dell'«anima mundi» nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, Summa Halensis, Alberto Magno*, «Studi medievali», 22 (1981), pp. 283-297; E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 523-543; G.C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, ETS, Pisa, 2017; Weisheipl, *The Celestial Movers in Mediaeval Physics*, cit.; L. Sturlese, *Il "De animatione caeli" di Teodorico di Freiberg*, in *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, pp. 175-247; R. Dales, *The De-animation of the heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas», XLI, 1980, pp. 531-550; H.A. Wolfson *The Plurality of Immobile Motors in Aristotle and Averroes*, «Harvard Studies in Classical Philology», 63 (1958), pp. 233-253; Id., *The Problem of the Souls of the Spheres from Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler*, «Dumbarton Oaks Papers», 16 (1962), pp. 64-93; D. Tweetten, *Albert the Great's Early Conflations of Philosophy and Theology in the Issue of Universal Causality*, in *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E.A. Syan*, R.E. Houser ed., Houston 1999, pp. 25-62; Id., *Aristotelian Cosmology and Causality*, cit.; G. Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, in L. Bianchi (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 25-36; C. Panti, *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta: studio ed edizione dei trattati «De sphaera», «De cometis», «De motu supercelestium»*, Firenze, SISMEL, 2001; S. Donati, *Is Celestial Motion a Natural Motion? Averroes' Position and its Reception in the Thirteenth and Early Fourteenth Century Commentary Tradition of the Physics*, in P. Bakker (ed.), *Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West*, Leuven, Leuven University Press, 2015, pp. 89-126; T. Suarez-Nani, *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift, in Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, ed. by F.A. Bakker, D. Bellis, C.R. Palmerino, Cham, Springer International Publishing, 2018, pp. 69-89.

che sia Dio a muovere i corpi celesti («An infallibiliter sit probatum angelos esse motores corporum caelestium, supposito deum non esse immediatum motorem illorum corporum»).

Prima di passare all'esame delle soluzioni formulate da Alberto, vale la pena ricordare sommariamente al lettore qualche elemento della cosmologia aristotelica che costituisce la cornice teorica di riferimento per la discussione medievale. Secondo la dottrina sviluppata da Aristotele nell'ottavo libro della *Fisica* e nei capitoli 7 e 8 del dodicesimo della *Metafisica*, il moto celeste è regolato in prima istanza, cioè riguardo al primo mobile, dal primo motore; per quanto riguarda gli altri corpi celesti, esso è governato da intelligenze soprainsensibili assegnate alle sfere omocentriche di cui sono dotati i singoli pianeti. Nel capitolo ottavo del libro XII della *Metafisica*, lo Stagirita presenta un modello cosmologico nel quale ai moti degli astri corrispondono altrettante sfere e ogni astro dispone di tante sfere quante sono necessarie per spiegare l'irregolarità dei propri movimenti. Nel loro complesso, esse formano una totalità continua in cui il movimento si trasmette per contatto. Al di là del numero delle sfere, ognuna di esse, per Aristotele, deve possedere un principio del movimento, essere cioè mossa da un proprio motore che deve possedere delle caratteristiche particolari: deve essere una sostanza, altrimenti non potrebbe essere il motore di un'altra sostanza, deve essere anteriore a ciò che muove e deve muovere sempre per essere causa di un movimento perenne come quello degli astri. Se è così, questo motore può essere solo atto ed escludere da sé la potenza e dunque il movimento e il mutamento: sarà dunque eterno ed immobile. Perciò ci saranno tanti motori quante sono le sfere celesti. Nel capitolo 4 del libro VIII della *Fisica*, Aristotele individua due tipi di motori: il generante, colui cioè che dà la forma e il luogo naturale, e l'impedimento o ostacolo da scartare, con funzione di motore *per accidens*. Ora, le sfere celesti fatte di etere, sostanza perfetta e incorruttibile, non possono essere mosse né dal generante, poiché non hanno un luogo naturale verso cui tendono, né dal motore *per accidens*, perché non si danno ostacoli nel mondo celeste; perciò, non potendo essere mosse secondo natura come gli elementi e gli enti del mondo sublunare, esse devono essere mosse secondo un movimento prodotto da una causa diversa dalla natura, che Aristotele indica in un atto di conoscenza dovuto a un'intel-

ligenza. Va notato inoltre che, nel capitolo 7 di *Metafisica* XII, Aristotele sostiene che esiste un unico motore immobile che muove solo il primo mobile, cioè il cielo delle stelle fisse o primo cielo: per spiegare come questo motore, essendo immobile, muova il primo mobile, Aristotele ricorre ad un'analogia con il mondo animale e umano. Il motore immobile muove il primo mobile come un oggetto di appetizione o intellesione muove un animale o l'uomo, in quanto rappresenta il fine del desiderio, senza essere a sua volta mosso. Ancora, nel secondo libro del *De coelo*, osservando che il primo cielo ha soltanto una traslazione, mentre gli altri presentano movimenti molteplici, Aristotele precisa che, lungi dall'essere delle masse inanimate, gli astri sono dotati di vita e di attività. Mentre i corpi celesti successivi al primo, trovandosi a distanze sempre maggiori dal termine ultimo del loro movimento, per raggiungerlo devono aumentare proporzionalmente i loro movimenti, il primo cielo, essendo vicinissimo alla perfezione, la raggiunge mediante un unico movimento semplice. Del movimento del primo mobile che tende eternamente al primo motore, beneficia, afferma Aristotele nel capitolo decimo del *De generatione et corruptione*, anche il mondo sublunare: i processi di generazione e corruzione propri dei corpi della regione terrestre traggono infatti la loro regolarità proprio dalla partecipazione al movimento eterno del primo mobile rispetto al primo motore. Individuando nel motore immobile il principio primo del movimento cosmico, Aristotele, come è noto, prendeva le distanze dalla dottrina dell'anima del mondo formulata nel *Timeo* da Platone. Per Aristotele, il movimento dei cieli diviene dunque una parte fondamentale del dinamismo universale che trova nel motore immobile il suo fine ultimo e la sua causa. Vediamo così delinearsi una sorta di gerarchia cosmica: primo è il bene supremo, il primo motore, che è immobile; vengono poi il primo cielo dotato di un solo movimento, e, a livelli inferiori, le altre sfere celesti, con i loro movimenti molteplici. Nel punto più basso, infine, troviamo la terra che è immobile. Questa in sintesi la cornice teorica che fa da sfondo alla trattazione che Alberto affronta qui sul movimento dei corpi celesti, a cui vanno aggiunti gli apporti dei commentatori arabi ed ebraici di Aristotele<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Sulla cosmologia di Aristotele, cfr. C. Natali, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10 (1997), pp. 105-133; Id., *Co-*

Alberto articola la risposta alla prima tesi del questionario inviato da Giovanni – se Dio sia il motore immediato di un corpo – in due fasi. In un primo momento, risponde all’interrogativo, ponendosi dal punto di vista teologico, in linea con la richiesta di Giovanni che, come si è visto, domanda il parere dei *sancti*, esprimendo un interesse circoscritto all’ambito teologico, noncurante dell’eventuale plausibilità o fondatezza di simili tesi in ambito filosofico. Ma Alberto, andando oltre quanto richiesto, non esita ad affrontare il tema anche in una prospettiva filosofica, nonostante che da parte di Giovanni non siano sollecitati gli argomenti razionali a favore o contro le tesi in questione. Si tratta di un modo di procedere – quello cioè di considerare le varie implicazioni delle tematiche in questione e di argomentare attorno ad esse e alla propria posizione – che il maestro tedesco adotta per tutta la sua consulenza scritta. Tommaso invece, più ligio alla consegna ricevuta, formula risposte sintetiche, proprio come richiesto dal suo superiore, salvo lamentare contestualmente il fatto che non gli vengano forniti gli argomenti sui cui le dottrine in discussione si fondano, cosa che gli consentirebbe di rispondere in modo più circostanziato, e anche soggettivamente gratificante<sup>16</sup>. Anche Kilwardby, come Alberto, si impegna in una consulenza più articolata, ricorrendo ad argomenti specifici, soprattutto per quanto riguarda la discussione delle prime cinque tesi.

Se si considera la questione “se Dio è motore di un corpo” da un punto di vista strettamente teologico, Alberto precisa che nessuno pone in dubbio («De hoc ergo dubitare non licet») che Dio sia il motore di un corpo naturale. Il corpo di Cristo era infatti retto e

*smologia*, in E. Berti (cura di), *Guida ad Aristotele*, Bari-Roma, Laterza, 1997, pp. 119-139. Sulla ricezione araba della cosmologia aristotelica, cfr. D. Janos, *Moving the orbs: astronomy, physics, and metaphysics, and the problem of celestial motion according to Ibn Sīnā*, «Arabic Sciences and Philosophy», 21 (2011), pp. 165-214; D. Twetten, *Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and its Greek Background*, in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, ed. by D. Janos, Brill, Leiden, 2016, pp. 312-433.

<sup>16</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Responsio de 43 articulis, prologus*, ed. cit., n. 772, p. 211: «Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuisssem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui, in singulis ad id quod dubitationem facit, respondere curavi».

animato dalla divinità presente in esso ed è proprio in virtù della divinità latente – ricorda il maestro tedesco in linea con la spiegazione data nel recente *De XV problematibus* – che il corpo di Cristo, dopo la morte, poté risorgere conservando la propria identità<sup>17</sup>.

Invece, alla considerazione filosofica della questione, se Dio è motore di un corpo, è possibile per Alberto rispondere in modo duplice («dico ad hoc, quod illa quaestio valde generalis est et dupliciter intelligi potest»), ma è necessario specificare a quale tipo di motore si riferisce la domanda. Se, facendo riferimento al rapporto motore/mosso esemplificato in natura dal rapporto tra anima/corpo, si intende affermare che Dio muove il cielo alla stregua di un motore che si unisce in modo immediato e intrinseco al corpo celeste, facendo tutt'uno con esso, è evidente che in questo caso non è possibile dare una risposta positiva. È infatti impossibile che Dio, in quanto causa prima, inerisca secondo questa modalità a una qualsiasi realtà corporea e che possa esserne il motore: «Se infatti si intende un motore tale per cui da esso e dal suo mobile si costituisce una cosa sola per natura come accade nel caso del corpo e dell'anima [...] risulta evidente che Dio in questo modo non muove nessun corpo senza mediazione»<sup>18</sup>. La possibilità di unirsi ad altro, è infatti una caratteristica incompatibile con l'essere causa prima («nulla che per natura può essere unito ad altro può essere primo»<sup>19</sup>).

Una volta scartata l'ipotesi di una unione *ut forma* tra Dio e il corpo naturale, che ridurrebbe Dio ad essere atto di un corpo e ad avere una *virtus* limitata e a negargli lo statuto di causa prima e atto puro («Se infatti si sostenesse questo, ne conseguirebbe che Dio sarebbe in qualche modo atto del corpo e avrebbe una forza proporzionata a muovere il corpo, cosa che è decisamente assurda»<sup>20</sup>), Alberto presenta una seconda modalità mediante cui Dio può esercitare la funzione di motore, alternativa alla prima che resta valida

<sup>17</sup> Lo aveva appena precisato nel *De XV problematibus*, ed. cit., p. 43, rr. 60-81.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, p. 65; Aschendorff, p. 47, rr. 12-14, 18-21. Sul tema della modalità di presenza di Dio nel mondo Alberto si era interrogato nelle opere teologiche, cfr. A. Rodolfi, *Presence de Dieu et lieu des anges chez Albert le grand*, in *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIIIe-XVe siècles)*, éd. T. Suarez-Nani-O. Ribordy, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 79-92.

<sup>19</sup> Cfr. *infra*, p. 65; Aschendorff, p. 47, rr. 19-20.

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, p. 65; Aschendorff, p. 47, rr. 11-14, 19-20.

nell'ambito della natura. Alberto la introduce richiamando quanto, a suo avviso, è stato dimostrato "con necessità" da Aristotele in *Fisica* VIII, 4 e cioè che ciò che genera un corpo naturale, causandone la forma, causa anche ciò che consegue a tale forma<sup>21</sup>. Ora Dio, precisa Alberto (rimandando tra l'altro alla trattazione più estesa svolta a riguardo nel commento al *De causis*), è sì causa delle forme, non però mediante generazione naturale, bensì per emanazione, cioè per influenza del suo essere causa prima<sup>22</sup>. In quanto causa dell'essere di ogni forma, Dio causa tutti i moti che conseguono a tali forme.

Si tratta allora di concepire il movimento causato da Dio come un moto radicalmente diverso da quello naturale: il moto per obbedienza («*motus oboedientiae*») che prevede un altro modo di costituirsi della causa motrice, senza unione o contatto, ma per impulso o comando; in questo modo, tutti i movimenti inferiori dipendono dal primo motore in quanto causa ultima. È secondo quest'ultima modalità che Dio è, per Alberto, causa di ogni mutamento celeste, così come – prendendo in prestito un'immagine tratta dal mondo naturale –, all'interno del corpo vivente, ogni mutamento interno degli organi è riconducibile agli impulsi del cuore. Con riferimento a *De coelo* II, 6, Alberto sottolinea che è esattamente questo il modo in cui lo stesso Aristotele afferma che il primo motore muove i cieli: «poiché – dice Aristotele – la causa prima muove il primo cielo, cui sono in relazione tutti i movimenti dei corpi celesti, come tutti i movimenti delle membra sono in relazione con il movimento del cuore»<sup>23</sup>. È dunque in

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, p. 69; Aschendorff, p. 48, rr. 7-11: «Et regulariter verum est in philosophia, quod omne quod dat formam aliquam, dat eo ipso omnia qua sequuntur [...] et hoc de necessitate probatum est in VIII Physicorum».

<sup>22</sup> Sulla dottrina dell'emanazione nel *De causis et processu universitatis*, cfr. H. Anzulewicz, *Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung*, in *Via Alberti, Texte – Quellen – Interpretationen*, hrsg. von L. Honnefelder-H. Möhle-S. Bullido del Barrio, Münster, Aschendorff, 2009, pp. 219-242; Th. Bonin, *Creation as Emanation: The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2001, pp. 219-242; I. Moulin-D. Twetten, *Causality and Emanation in A Companion to Albert the Great*, cit., pp. 694-721; A. de Libera, *Raison et Foi: Archeologie d'une crise d'Albert le Grand. Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, pp. 286-297. Sull'uso del *Liber de causis* da parte di Alberto, con particolare riferimento alle opere teologiche, cfr. H. Anzulewicz-K. Krause, *From Content to Method: the Liber de causis in Albert the Great*, in *Reading Proclus and the Book of Causes*, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 180-205.

<sup>23</sup> Cfr. *infra*, p. 65; Aschendorff, p. 47, rr. 27-29. Sulla concezione del primo mo-

questa specifica accezione che Dio, in quanto causa prima, può essere considerato causa immediata del movimento dei corpi celesti, senza esserne causa prossima. Per Alberto, Dio muove i corpi celesti non come una forma ad essi intrinseca, ma in quanto intelligenza separata che funge da causa efficiente del movimento dei corpi, in quanto causa finale. Il movimento dei corpi celesti non è perciò un movimento di tipo naturale, il risultato cioè del perfezionamento della loro natura interna (la natura dei cieli è perfetta e incorruttibile), ma un movimento di tipo volontario, causato dalla volontà di Dio. È in questo senso, spiega Alberto, che Dio, senza essere motore prossimo dei corpi celesti, è ciò nonostante il loro motore primo e immediato<sup>24</sup>.

La mancanza di mediazioni è un secondo aspetto importante della posizione del maestro tedesco: è impossibile infatti, precisa Alberto, che Dio si serva di mediazioni le quali, in quanto create, sono inadeguate a sviluppare anche solo strumentalmente un moto infinito come quello circolare dei corpi celesti: «In questo modo Dio muove tutti i corpi per obbedienza. In questo movimento non può essere posto un medio attraverso cui muova, dal momento che tale medio, essendo stato creato, non può muovere di un moto infinito secondo natura [...]. Immobile, privo di parti e senza alcun tipo di grandezza fisica, [Dio] muove invece in questo»<sup>25</sup>. Dio, specifica

tore nel commento al *De caelo* di Alberto, cfr. P. Hossfeld, *Die naturwissenschaftlich/naturphilosophische Himmelslehre Alberts des Grossen (nach seinem Werk De caelo et mundo)*, «Philosophia naturalis», 11 (1969), pp. 318-359; A. Takahashi, *Albert the Great as a Reader of Averroes: A Study of His Notion of Celestial Soul in De Caelo et Mundo and Metaphysica*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 30 (2018), pp. 625-654.

<sup>24</sup> Per riferimenti ad altre opere in cui Alberto discute questo stesso tema, cfr. Twetten, *Albert the Great's Early Conflations*, cit., pp. 34-39; Id. *Albert the Great on Wheeler Natural Philosophy*, cit.; Id., *The Prime Mover in Albert's Physics*, in *A Companion to Albert the Great*, cit., pp. 208-219.

<sup>25</sup> Cfr. *infra*, pp. 68-69; Aschendorff, pp. 47-48, rr. 75-1, 2-3. A questo proposito va notato che, nella risposta alla sedicesima tesi, troviamo un inciso che contribuisce a chiarire come i motori creati non possano mediare il moto causato da Dio; essi sono costituiti da Dio sia nella loro esistenza, che nella loro essenza di motori finiti: «i motori sono inferiori rispetto al primo motore (o causa prima) e sono motori, essendo costituiti dal primo motore in un essere finito con una virtù finita, non possono essere infiniti rispetto a ciò che è loro superiore. In effetti, la loro virtù è circoscritta alla finitezza del loro mobile, che è un cielo finito: se fosse maggiore, infatti, il motore stesso non lo potrebbe muovere [...]. Sono invece infiniti per accidente rispetto a ciò che è loro inferiore, poiché il movimento che esercitano è infinito per accidente, vale a dire perché è il movimento di un mobile circolare e incorruttibile, visto che non ha nulla che gli è contrario

ancora Alberto, è causa del movimento in modo analogo alla forma del generante che – secondo *Fisica* VIII, 4 – mentre genera qualcosa dona al generato la forma e insieme il moto e gli altri attributi che conseguono da quella forma e tuttavia non è causa del movimento per generazione, ma per emanazione della forma, nel senso che donando la forma ai propri effetti, dona ad essi anche tutto ciò che da tale forma consegue, come il moto e il luogo: «ed è causa del movimento in quanto dà forma al movimento come ciò che genera. Tuttavia in questo è differente [rispetto a ciò che genera], vale a dire per il fatto che non dà la forma del movimento attraverso la generazione, ma per l'influsso della sua causalità prima»<sup>26</sup>. Alberto si affida qui al modello per emanazione, descritto di recente nel *De causis et processu universitatis*, opera alla quale egli stesso ancora una volta rimanda<sup>27</sup>. Per Alberto è dunque Dio a causare il movimento del cielo in quanto intelligenza separata che agisce come causa efficiente, ovvero mediante l'esercizio della propria causalità prima («per influentiam suae causalitatis primae»). All'interno di questa risposta complessa, va notato che il primo motore della filosofia aristotelica viene identificato da Alberto con Dio – ben al di là della distinzione tra piano filosofico e piano teologico – e che esso muove per emanazione della forma, in linea col modello neoplatonico del *De causis*<sup>28</sup>.

né rispetto a ciò che muove, né rispetto al mobile» (cfr. *infra*, pp. 94-95; Aschendorff, p. 54, rr. 55-61).

<sup>26</sup> Sulla risposta al primo problema si veda Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 122-125; Twetten, *Albert the Great and Double Truth*, cit., pp. 329-331 (che inserisce la soluzione qui individuata da Alberto con posizioni prese nella *Summa de mirabili scientia Dei*); Id., *Albert the Great on Metaphysics*, in *A Companion to Albert the Great*, cit., pp. 685-686.

<sup>27</sup> Per uno studio comparativo della posizione assunta da Alberto nei *Problemata* (q.1), nel *De causis et processu universitatis* e nella *Summa theologiae*, cfr. Twetten, *Albert the Great on Metaphysics*, cit., pp. 683-687. Per ulteriori osservazioni, cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., p. 123, nota 3. Riguardo alla posizione di Alberto sul primo motore nei commenti alla *Metaphysica* e al *De Caelo*, cfr. Twetten, *The Prime Mover in Albert's Physics*, cit., pp. 208-219; Takahashi, *Albert the Great as a Reader of Averroes*, cit.

<sup>28</sup> Suarez-Nani osserva come l'aver identificato il primo motore dei filosofi con Dio, non sia tesi priva di una certa incoerenza rispetto alla distinzione tra argomentazione filosofica e discorso religioso in nome della quale Alberto nega che sia mai stato dimostrato in filosofia che gli angeli sono motori dei cieli, cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., p. 131, nota 2. Sull'identità tra primo motore e Dio, cfr. Twetten, *Albert the Great on Whether Natural Philosophy proves God's Existence*, cit., pp. 39-43.

L'originalità della posizione di Alberto si manifesta inoltre se la mettiamo a confronto con le risposte formulate allo stesso proposito dagli altri due "consulenti". In modo quasi diametralmente opposto al proprio maestro, Tommaso nega che Dio sia la causa immediata del movimento dei corpi celesti. Assumendo come elemento decisivo la dottrina dell'ordine dell'universo creato (*ordo rerum*), Tommaso, nella sua risposta sintetica e più conciliante, sottolinea il fondamentale ruolo di mediazione delle creature spirituali rispetto al movimento cosmico: «Ad quod respondendum videtur, quod ordo communis divinitus institutus hoc habet, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante»<sup>29</sup>. Anche Kilwardby si differenzia da Alberto e, con una risposta più articolata e tecnica rispetto a quella di Tommaso che concentra l'argomentazione attorno ai diversi tipi di movimento e mutamento, nega che Dio possa essere il motore, non solo dei corpi celesti, ma di qualunque altro tipo di corpo: «Secundum primum intellectum dicendum quod nullum corpus movet immediate. De hoc vero nulla quaestio sit quantum ad quinque species motus, scilicet generationem, corruptionem, augmentum, diminutionem, alterationem: nullo modo enim istorum modorum movet corpus immediate motu sempiterno»<sup>30</sup>.

### *2b. I motori dei cieli: angeli o intelligenze?*

Dopo aver chiarito in che modo Dio è motore primo e immediato, ma non prossimo dei corpi celesti, Alberto passa a trattare della questione forse più delicata dell'intero dossier ricevuto da Giovanni da Vercelli: quella formulata nella seconda tesi che, attribuendo un influsso degli angeli nel mondo sublunare, suppone per essi una funzione cosmologica. Viene chiesto se gli angeli presiedendo come motori al movimento dei corpi celesti, siano motori anche dei movimenti naturali.

Il punto è stabilire se gli angeli presiedano o meno al movimento dei corpi celesti, se ne siano i motori, come affermato nella terza tesi. La soluzione di quest'ultima questione è di preliminare importanza, secondo Alberto, anche per la risposta alla seconda tesi, anche

<sup>29</sup> Cfr. Thomas Aquinas, *Responsio de 43 articulis*, ed. cit., n. 773, p. 212.

<sup>30</sup> Cfr. Dondaine, *Le «De 43 quaestionibus» de Robert Kilwardby*, cit., p. 10.

perché, come egli stesso precisa tenendo a mente la richiesta del suo superiore, si tratta non solo di stabilire i fatti, ma anche la paternità delle opinioni: «Per la loro soluzione occorre anzitutto stabilire, in che modo e quali filosofi sostengano che gli angeli esistono, poiché di queste cose si discute di più a proposito di una qualche opinione che rispetto all'oggetto di discussione vero e proprio»<sup>31</sup>. Chiarire questo punto significa per Alberto allora confrontarsi con il posto riservato agli angeli dalla tradizione filosofica, chiedendosi in particolare se questi siano da identificare con le intelligenze che, secondo *Metafisica* XII, 8, muovono i cieli.

La questione dell'identità di angeli e intelligenze motrici rappresenta un problema tra i più complessi e discussi dalla storiografia su Alberto Magno il quale ha adottato al riguardo una posizione oscillante nel *corpus* dei testi in cui ne tratta<sup>32</sup>. Affermare l'identità tra angeli e intelligenze motrici significa attribuire agli angeli, accanto alla funzione puramente provvidenziale e soteriologica di cui narra la sacra Scrittura, una funzione cosmologica, e dunque una funzione di mediazione anche all'interno dell'ambito strettamente naturale.

L'argomentazione del maestro tedesco attorno alla seconda tesi è complessa da un punto di vista della struttura. In essa Alberto: a) menziona la tesi dell'identità tra intelligenze celesti e angeli stabilita dal volgo e riportata dai filosofi; b) chiarisce la posizione della filosofia sulla natura dei motori celesti; c) esprime la propria posizione circa la natura dei motori dei corpi celesti; d) esprime la propria opinione sull'identità tra angeli e intelligenze sostenuta dal volgo nella testimonianza di alcuni filosofi.

a) Alberto precisa in primo luogo che nessuno dei filosofi antichi (*antiqui*) pone l'identità tra angeli e intelligenze, ma che si tratta di una dottrina veicolata da alcuni autori *novi*, i commentatori arabi (Avicenna, Algazali) e ebrei (Isacco Stella, Maimonide), i quali riferiscono che ciò che i filosofi chiamano intelligenze vengono chiamati comunemente angeli: «Bisogna sapere che gli antichi Peripatetici

<sup>31</sup> Cfr. *infra*, p. 69; Aschendorff, p. 48, rr. 26-29.

<sup>32</sup> Per un'analisi complessiva e dettagliata delle tappe attraverso cui Alberto sviluppa il proprio punto di vista sull'argomento, cfr. Sturlese, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, cit., pp. 90-95; Twetten, *Albert the Great's Early Conflations*, cit., pp. 32-34; Id., *Albert the Great, Double Truth*, cit., pp. 315-338.

non hanno tramandato nulla a proposito degli angeli, ma [lo hanno fatto] alcuni moderni, e soltanto alcuni Arabi e alcuni Ebrei, Arabi come Avicenna e Al-Gazali, ed Ebrei come Isacco e Mosè l'Egizio, che chiamano Rabbi Mosè, ossia Maestro Mosè. In modo concorde questi filosofi dicono che le intelligenze sono sostanze che il popolo – in base a quanto essi dicono – chiama angeli»<sup>33</sup>. Questo passo dei *Problemata* non rappresenta l'unica occasione in cui Alberto riferisce di una simile testimonianza dei filosofi circa l'identità posta dal volgo tra angeli e intelligenze<sup>34</sup>. Ma questa occorrenza è particolarmente rilevante, come è stato osservato: essa potrebbe costituire la fonte per un'analogia affermazione compiuta da Dante sull'argomento in *Convivio*, II, 4<sup>35</sup>; il passo di *Problemata* 2 è seguito da un secondo passo (in *Problemata* 4) nel quale Alberto distingue tra il parere del

<sup>33</sup> Cfr. *infra*, p. 69; Aschendorff, p. 48, rr. 29-36. Il riferimento contenuto in questo passo alla tradizione peripatetica, alla posizione degli *antiqui* e dei *novi*, ricorda un analogo *status quaestionis* che Alberto compie nel *De XV problematibus* in risposta al primo problema, sull'unicità dell'intelletto: «In philosophia igitur Peripateticorum non nisi duas novas positiones invenimus a se valde differentes et unam antiquam, in qua non differunt Peripatetici, sed omnes uniformiter conveniunt», cfr. Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., p. 31, rr. 50-53.

<sup>34</sup> A riguardo, cfr. Porro, *Intelligenze oziose e angeli attivi*, cit., pp. 317-335.

<sup>35</sup> Cfr. Dante Alighieri, *Convivio*, II, IV, 2, a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta, Mondadori, Milano, 2020, p. 154: «È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli (cieli) sono sustanze separate da materia, cioè intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli». Su questo specifico aspetto, rimandiamo alla trattazione estesa che ne fa Porro, *Intelligenze oziose e angeli attivi*, cit., pp. 303-317. Ancora su Dante, cfr. B. Nardi, «Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere», in B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazzatinti, introd. T. Gregory, Roma, Laterza, 1983, pp. 245-264; S. Bemrose, *Dante's Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 77-89, pp. 117-125; Fioravanti, *Introduzione* in Dante, *Convivio*, ed. cit., pp. 154-157; S. Barsella, *In the Light of te Angels. Angelology and cosmology in Dante's Divina Commedia*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 77-84 e pp. 101-108. Come è stato rilevato, un ulteriore aspetto legato all'identità tra angeli e motori celesti è l'antropomorfismo, questione rilevante per l'ambito astrologico, cfr. P. Zambelli, *Le stelle "sorde e mute" ed i loro "motori" alle origini della scienza moderna? Un case-study storiografico*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zu Seinem 60 Geburtstag*, hrsg. von O. Pluta, B. Mojsisich, Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, II, pp. 1099-1117: pp. 1111-1112: «Verificando la loro identificazione con gli angeli, se ne discuteva il carattere personale, volontario, dunque antropomorfo. Se nella consultazione sono già stati sottolineati, soprattutto in Kilwardby, rilevanti osservazioni scientifiche, io vorrei mettere in speciale evidenza, che questa tesi sulla natura non-anthropomorfica dei motori celesti ha grande rilievo per fondare in termini aristotelici una astrologia naturale».

volgo e quello dei filosofi, precisando che i filosofi non approvano una simile identificazione: «nec illi probaverunt hoc esse verum, nec dictum vulgi approbaverunt»<sup>36</sup>.

b) Dopo aver menzionato l'identità tra intelligenze e angeli, in base alla testimonianza dei filosofi. Alberto completa la sua ricognizione sulla posizione assunta sul tema dalla tradizione filosofica, affermando che ci sono alcuni filosofi i quali sostengono una seconda posizione sui motori celesti. In base a questa posizione i motori dei cieli corrispondono numericamente alle sfere celesti che sono dieci (il *primum mobile* che causa il movimento diurno dell'intero universo, la sfera delle stelle fisse, le sfere di Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna e la sfera degli elementi attivi e passivi) e sono intelligenze. Le intelligenze delle sfere sono concepite come intelligenze attive le quali influiscono le forme nel mondo naturale attraverso il moto dei cieli cui presiedono e di cui si servono strumentalmente, così come nel campo dell'arte lo strumento infonde la forma al prodotto dell'artigiano in quanto diretto ad essa dalla mente dell'artigiano stesso: «Secondo queste dieci sfere essi stabiliscono gli ordini delle intelligenze, che sono intelletti che agiscono su tutte le forme che si manifestano attraverso i movimenti delle dieci sfere. È necessario infatti che ciò che muove strumentalmente abbia in sé in modo formale il movente stesso, alla cui forma muove lo strumento, per il fatto che uno strumento né si muove da sé stesso né è diretto ad un fine se non attraverso ciò che lo muove, come è manifesto in ogni arte. A questo proposito non vi è alcun dubbio presso nessun filosofo»<sup>37</sup>.

Alla posizione filosofica appena sintetizzata per mostrare come per la filosofia i motori dei corpi celesti non possano che essere intelligenze, Alberto aggiunge una parte argomentativa, introdotta dal recupero della distinzione aristotelica tra moto naturale e locomozione (moto locale).

c) Per chiarire la propria posizione, Alberto prende avvio dall'assioma aristotelico di *Fisica* VIII, 4, 255a 12-18 secondo cui nessun corpo è causa del proprio movimento, ma tutto ciò che si muove è mosso da altro. Ancora in base a *Fisica* VIII, 4, 255b 14,

<sup>36</sup> Cfr. Aschendorff, p. 50, rr. 56-59.

<sup>37</sup> Cfr. *infra*, p. 73; Aschendorff, p. 49, rr. 18-27.

ciò che si muove localmente è mosso dal generante o dalla rimozione di un impedimento o dall'anima. Ora, ciò che è mosso dalla natura, intesa come principio intrinseco del moto e della quiete<sup>38</sup>, si muove sempre verso un fine determinato (il luogo naturale) e mai verso qualcosa di diverso. Ciò che si muove solo localmente, come i corpi celesti in quanto perfetti e privi di potenzialità rispetto alla forma, non può invece essere mosso intrinsecamente dalla natura. I corpi celesti si muovono eternamente, guadagnando posizioni sempre diverse sulla medesima traiettoria senza raggiungere mai la quiete, in quanto nessuna di esse ne rappresenta il luogo naturale. Alla luce di quanto detto, il moto locale dei cieli non può dipendere dalla natura, ma neppure dal generante o dall'ostacolo, perché i corpi celesti sono ingenerabili e incorruttibili, né vi sono ostacoli nel mondo celeste. Non resta dunque che l'anima o intelligenza come possibile candidato a motore del corpo celeste<sup>39</sup>. La dinamica celeste ha dunque un'origine intellettuale che, pur perseguendo una finalità eterogenea rispetto al moto naturale (la quiete nel luogo naturale), in quanto uniforme e regolare, non è tuttavia contro natura. Ma in che modo l'anima o intelligenza può essere il motore del corpo celeste? Alberto introduce qui una precisazione decisiva. Il motore, nel moto locale, deve essere atto del corpo che muove: «Il movimento locale invece non proviene mai dalla natura [...]. Inoltre è stato poi dimostrato che nel movimento locale il motore più vicino, ossia [il motore] che non presenta alcun movimento tra esso e il mobile, non può essere un'intelligenza, per il fatto che un motore, senza mediazione di un corpo, è atto di un corpo, che non può muovere secondo natura, a meno che non sia atto del corpo che muove»<sup>40</sup>. Il motore prossimo della locomozione deve dunque unirsi al corpo che muove solo come forma. Ora, è impossibile che le intelligenze, in quanto semplici e immateriali, possano essere atto del corpo celeste, come è ricono-

<sup>38</sup> Aristotele, *Fisica*, II, 1, 192b21-23.

<sup>39</sup> A questo proposito, nella risposta alla tesi 17 Alberto afferma: «Motores caelestes ad sua corpora mota, quae sunt orbes caelestes, habent comparationem sicut animae animalium ad sua corpora» (cfr. *infra*, p. 96; Aschendorff, p. 15, rr. 12-15); nella tesi 21: «vita est actus continuus ab ente quieto fluens et ordinatur ad primum vitae principium, quod secundum Aristotelem est anima primi mobilis» (cfr. *infra*, p. 103; Aschendorff, p. 56, rr. 43-45).

<sup>40</sup> Cfr. *infra*, p. 73; Aschendorff, p. 49, rr. 38, 44-49.

sciuto da tutti i filosofi: «ciò che è identico secondo la sua sostanza, il suo essere e la sua ragione, non può essere atto di alcun corpo, ma è un'intelligenza separata che non ha nulla in comune, come ha spiegato molto bene Anassagora – al punto tale che nel III libro del trattato *Sull'anima* Aristotele ha esaltato con grande lode questa definizione –, ragione per cui tale affermazione è accolta, come se fosse sacra da tutti i filosofi tanto Stoici quanto Epicurei e dagli stessi Peripatetici»<sup>41</sup>. Esse dunque non possono fungere da motori prossimi delle sfere celesti. Piuttosto, precisa Alberto, le intelligenze muovono le sfere solo indirettamente, come motori estrinseci, per attrazione di quei motori prossimi che sono forme congiunte ai corpi celesti. Tali forme sembrano intese qui da Alberto non come anime delle sfere, bensì come forme luminose, prodotte dalle intelligenze che le muovono restando immobili: «Quindi, osservate queste cose, risulta evidente che un'intelligenza muove unicamente restando immobile, così come l'oggetto desiderato muove il desiderio. Infatti, dal momento che un'intelligenza mette in movimento con la sua luce tutte le forme della sua sfera e del suo ordine e poiché quelle forme sono la sua luce che desidera condurre all'essere, il motore più vicino alla sua sfera la muove e muovendola dà l'essere alla forma»<sup>42</sup>. È dunque chiaro, secondo Alberto, che le intelligenze non sono motori prossimi dei cieli e perciò, a maggior ragione, neppure gli angeli, identificati con esse dal volgo, lo sono: «Risulta allora evidente che

<sup>41</sup> Cfr. *infra*, p. 73; Aschendorff, p. 49, rr. 49-56.

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, p. 77; Aschendorff, p. 50, rr. 24-30. Alberto sembra qui alludere ad una triade di cause che contribuiscono al moto dei corpi celesti (riprendendo quanto affermato nel commento alla *Fisica*, mostrato poi nel *De causis et processu universitatis* e successivamente nel secondo libro della *Summa de mirabili scientia Dei*, cfr. Twetten, *Albert the Great' Early Conflations*, cit., p. 50; Id., *Albert the Great and Double Truth*, cit., pp. 326-338; Id. *Albert the Great on Metaphysics*, cit., pp. 677-683). Va comunque notato, a nostro avviso, che nei *Problemata*, l'interesse di Alberto più che esser quello di spiegare la natura del motore estrinseco dei corpi celesti, sembra essere soprattutto la confutazione dell'identità tra angeli e intelligenze. La forma luminosa cui Alberto accenna in questo passo dei *Problemata*, è chiamata altrove *anima nobilis*, cfr. Weisheipl, *Celestial Movers in Medieval Physics*, cit., p. 310; A. De Libera, *Penser au moyen âge*, Paris, Seuil, pp. 286-284; K. Flasch, *D'Averroès à maître Eckhart: la naissance de la "mystique" allemande*, Paris, Vrin, 2008, pp. 82-86. Sulla nozione di *anima nobilis*, cfr. A. Colli, *Alberto Magno e la nobilit . Genesi e forme di un concetto filosofico*, Pisa, ETS, 2017, pp. 130-133. Riguardo alle oscillazioni di Alberto sulle anime dei corpi celesti, cfr. Twetten, *Albert the Great's Early Conflations*, cit., pp. 39-41 e pp. 50-51; Id., *Albert the Great on Whether Natural Philosophy proves God's Existence*, cit., pp. 33-37.

un'intelligenza non è un angelo, e se lo fosse, non sarebbe comunque un motore prossimo di qualche sfera celeste. Se è così, cosa che è stata provata con assoluta certezza, allora gli angeli non muovono i corpi celesti secondo il loro ministero»<sup>43</sup>.

d) Cosa pensa Alberto dell'identificazione tra intelligenze e angeli? Essa gli appare del tutto ingiustificata: considerando infatti le caratteristiche rispettive di angeli e intelligenze, risulta tra loro un'assoluta eterogeneità di natura e di ruoli. Mentre le intelligenze separate sono di per sé immobili («nec mittitur, nec venit, nec recedit»), gli angeli nella sacra Scrittura si muovono secondo una molteplicità di direzioni per assolvere ai compiti divini: «Concordano poi sul fatto che un'intelligenza è in ogni luogo e in ogni tempo e, per questa ragione, non è né superiore né inferiore e non possiede assolutamente alcun movimento, secondo il luogo, né è inviata, né si avvicina, né si allontana, visto che la Sacra Scrittura ammette tutto ciò che noi diciamo a proposito degli angeli»<sup>44</sup>. Mentre le intelligenze sono solo attive, gli angeli sono invece passivi in quanto disposti a ricevere la luce perfetta e purificatrice di Dio: «Quindi gli angeli non sono intelligenze in questo senso ma, come dice Dionigi, sono “animi celesti e intelletti divini con teofanie e teorie che discendono in essi da Dio, illuminati, purificati e resi perfetti per la conversione alla fonte della prima illuminazione, ricevendo la quale sono completati attraverso la passione”. Una cosa non è purificata dalla disposizione di una cosa dissimile, a meno che non la riceva sotto forma di passione. Questo invece è contro la natura di un'intelligenza che è interamente attiva secondo se stessa, come dicono i filosofi»<sup>45</sup>.

Se poi, ci si ostina a voler sostenere l'identità tra intelligenze e angeli appellandosi al fatto che, nell'ordine delle intelligenze, l'intelligenza inferiore è passiva rispetto all'influsso dell'intelligenza superiore, proprio come l'angelo è passivo rispetto all'azione di Dio,

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, p. 77; Aschendorff, p. 50, rr. 33-35. Si tratta, come è noto, di un punto teorico di divergenza con Tommaso il quale, al contrario, afferma la funzione cosmologica degli angeli, non solo nella sua risposta al questionario ricevuto da Giovanni da Vercelli, ma anche in altre opere, cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 103-120. La distinzione tra angeli e intelligenze è invece condivisa, anche se per motivi diversi da Kilwardby, cfr. Dondaine, *Le «De 43 problematibus»*, cit., pp. 12-14.

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, pp. 100-101; Aschendorff, p. 48, rr. 37-42.

<sup>45</sup> Cfr. *infra*, p. 75; Aschendorff, pp. 49-50, rr. 81-5, rr. 7-9.

Alberto osserva che l'intelligenza superiore perfeziona nella virtù formale l'intelligenza inferiore la quale però recepisce il perfezionamento non *per modum passionis*, ma in quanto si applica a ciò che è superiore. Nel caso dell'intelligenza non vi è dunque passività in senso proprio. Se intelligenze e angeli non sono la stessa cosa, gli angeli non sono i motori dei corpi celesti. Perciò, contro la tesi 2, si può affermare per Alberto che il movimento dei corpi inferiori non dipende in alcun modo dal presunto movimento dei corpi celesti prodotto dagli angeli: «Risulta allora evidente che un'intelligenza non è un angelo, e se lo fosse, non sarebbe comunque un motore prossimo di qualche sfera celeste. Se è così, cosa che è stata provata con assoluta certezza, allora gli angeli non muovono i corpi celesti secondo il loro ministero, e in questo modo segue inoltre che nemmeno altri corpi inferiori sono mossi da loro»<sup>46</sup>. Dopo aver negato, sul piano filosofico, il ruolo del ministero angelico nel mondo sublunare, ovvero, detto in altri termini, che gli angeli possano essere considerati cause seconde in ambito naturale, Alberto aggiunge in chiusura una precisazione metodologica interessante: chi continua a sostenere che gli angeli possano fungere da motori dei corpi celesti, nella misura in cui obbediscono al comando divino (appellandosi cioè al moto per obbedienza) afferma certamente qualcosa di legittimo (data l'onnipotenza e l'imperscrutabilità dell'ordine divino), ma sostiene una verità che sfugge totalmente alla dimostrazione filosofica perché i principi primi della filosofia (*dignitates per se notae*) non possono dimostrarlo. Chi pretende di usare questa verità come argomento mentre discute con un filosofo, sbaglia metodo, esattamente come, secondo Aristotele, il discorso del geometra non può essere condiviso da chi non è geometra: «Se invece qualcuno sostiene che muovono le sfere celesti sotto il comando divino, quel movimento non sarà un movimento naturale, ma di obbedienza. A questo proposito non si può arrivare ad alcuna conclusione sulla base della filosofia, dal momento che i principi filosofici, che sono assiomi per sé noti, non sono sufficienti a riguardo. Perciò trattando la questione in questo modo, visto che non riguarda i principi della filosofia, non se ne deve parlare con un filosofo; dice infatti Aristotele che non si parla di cose

<sup>46</sup> Cfr. *infra*, p. 77; Aschendorff, p. 50, rr. 33-35.

che riguardano un geometra con uno che non lo è»<sup>47</sup>. L'affermazione dell'alterità tra angeli e intelligenze sottintende dunque per il maestro tedesco l'irriducibilità tra le due discipline che se ne occupano e la loro reciproca autonomia. Al termine del suo parere ragionato sulla seconda tesi, Alberto si richiama esplicitamente ad un criterio metodologico di pertinenza epistemologica che è altrettanto decisivo per lui per negare che gli angeli siano i motori dei cieli.

Una volta dimostrato che gli angeli non sono i motori dei corpi celesti (e dunque aver già risposto anche alla terza questione posta da Giovanni), ne consegue, per Alberto, che essi non sono causa – via movimento dei corpi celesti – dei mutamenti del mondo naturale. Rifiutando che gli angeli abbiano una funzione cosmologica, Alberto esclude implicitamente che il ricorso al moto angelico sia utile per la spiegazione dei fenomeni naturali in assoluto, nella misura in cui i cieli esercitano un'influenza nei fenomeni del mondo sublunare.

Sulla base teorica maturata fin qui, sarà facile risolvere per Alberto le tesi successive come dichiara lui stesso: «In questo modo, tenuto conto di queste premesse, non è difficile trovare una soluzione per gli interrogativi sollevati nelle diciotto questioni. In effetti, a proposito di ciò che si chiede, vale a dire, se tutte le cose che si muovono naturalmente siano mosse grazie al ministero degli angeli che muove i corpi celesti, non vi è alcun dubbio che gli angeli non muovono i corpi celesti»<sup>48</sup>.

In netto contrasto con la via argomentativa con cui egli nega che gli angeli siano motori dei corpi celesti, sta la risposta sintetica di Tommaso il quale afferma invece il centrale ruolo di mediazione svolto dagli angeli nella dinamica naturale del mutamento dell'universo. Senza addentrarsi in argomentazioni specifiche, Tommaso precisa di non ricordare alcuna obiezione da parte dei filosofi e dei *sancti* a che i corpi celesti siano mossi da angeli; l'identificazione tra angeli e intelligenze gli pare dunque del tutto accettabile: «caelestia

<sup>47</sup> Cfr. *infra*, p. 77; Aschendorff, 50, rr. 40-47. Anche nel *De XV problematibus* Alberto aveva osservato che il rimando agli angeli costituiva un argomento non pertinente in una discussione filosofica (*De XV problematibus*, ed. cit., p. 35, rr. 29-31: «Distinctiones enim angelorum per revelationem spiritus et non per philosophiam sunt acceptae»).

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, pp. 74-75; Aschendorff, p. 49, rr. 57-62.

corpora a spirituali creatura moveri, a nemini Sanctorum vel philosophorum negatum legisse me memini. Hoc igitur supposito quod Angeli moveant caelestia corpora, hoc in dubium nulli sapienter vertitur quin omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu caelestis corporis causentur»<sup>49</sup>. Kilwardby nega invece, come Alberto, la funzione cosmologica degli angeli, dichiarando che si tratta di una posizione estranea alla filosofia e che non è stata approvata come vera nemmeno dai *sancti*: «De his opinionibus nota quod [...] secunda nec est philosophica, ne memini eam esse ab alico sanctorum approbatam tamquam veram et certa»<sup>50</sup>.

Alla seconda e alla terza tesi sono poi strettamente connesse la quarta e la quinta. Nella risposta alla quarta tesi in cui viene chiesto se qualche filosofo abbia dimostrato in modo incontrovertibile (*infallibiliter*) che gli angeli sono i motori dei corpi celesti, Alberto risponde che l'attribuzione agli angeli di una funzione motrice riposa unicamente sull'associazione compiuta dal popolo e resa nota per la testimonianza di autori arabi ed ebrei che la riportano, senza tuttavia alcuna dimostrazione o cenno di approvazione, ma anzi disapprovandola: «nec illi hoc esse verum nec dictum vulgi approbaverunt». Alberto specifica inoltre che la filosofia, in base all'ordine della natura che è l'oggetto proprio della sua indagine, afferma in modo inevitabile che le cause del moto dei corpi celesti sono le intelligenze separate: «La filosofia infatti richiede che si affermi l'esistenza di intelligenze per il fatto che in qualsiasi ordine che presenta delle forme è necessario porre qualcosa di primo che in sé e nella sua luce sostanziale ne sia la causa»<sup>51</sup>. Le

<sup>49</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Responsio de 43 articulis*, ed. cit. n. 776, p. 212. Restando nel contesto specifico delle due *responsiones* a Giovanni, si può osservare che la differenza di posizione tra Tommaso e Alberto circa l'identità tra angeli e intelligenze e la funzione cosmologica degli angeli è in linea col giudizio che essi esprimono sulla natura delle tesi raccolte e sottoposte a loro da Giovanni: «Hoc tamen in principio protestans, quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad philosophorum dogmata. Multum autem nocet talia quae ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare quasi pertinentia ad sacram doctrinam». Tommaso osserva che sono tesi di natura filosofica e neutre da un punto di vista teologico, Alberto invece dubita del carattere filosofico degli argomenti raccolti dal Generale dell'Ordine e per questo si mostra più preoccupato di salvare la specificità della filosofia.

<sup>50</sup> Cfr. Dondaine, *Le «De 43 quaestionibus»*, cit., p. 14. Si distacca da poi dal maestro tedesco riguarda la natura dei motori celesti che per lui non sono estrinseci al corpo celeste, cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 128-130.

<sup>51</sup> Cfr. *infra*, p. 79; Aschendorff, p. 50, rr. 62-65.

forme presenti in un qualunque ordine naturale dipendono infatti da una prima forma («intelligentia agens omnes formas») che per essenza ne è causa e le costituisce mediante il proprio lume («suo substantiali lumine»), analogamente a quanto accade nel campo dell'arte, nel caso ad esempio del fabbro il quale, attraverso la propria intelligenza e l'uso che fa degli strumenti, produce le forme forgiate mediante questi ultimi. La filosofia, sottolinea qui Alberto, si spinge fino a dimostrare l'esistenza delle intelligenze motrici, ma non oltre, perché trascenderebbe il proprio ambito e non sarebbe più tale<sup>52</sup>.

Riguardo alla quinta tesi, Alberto precisa che dall'aver negato che Dio sia motore immediato dei cieli, non deriva, come conseguenza alternativa, che questa funzione debba essere trasferita agli angeli (come viene inferito nella tesi), né tanto meno, come già osservato, nessuno ha dimostrato che gli angeli possiedono questa funzione. Egli osserva che è invece provato l'opposto di quanto richiesto dalla tesi in discussione: cioè che gli angeli non sono motori celesti, dal momento che i filosofi dimostrano che sono piuttosto le intelligenze ad esserlo. Gli angeli, precisa esplicitamente Alberto, possiedono piuttosto, come insegna la rivelazione, una funzione solo provvidenziale che trascende i limiti dell'indagine filosofica e che è oggetto della rilevazione e della conoscenza dei profeti: «Dai filosofi è piuttosto dimostrato il contrario, a meno che qualcuno faccia riferimento a un movimento di obbedienza in base al quale tutte le cose obbediscono a Dio, ossia un movimento, comandato ad un angelo in virtù di un ordine divino, in base al quale accade che questo e altri angeli facciano ciò che Dio vuole. Tuttavia ciò si sottrae al discorso filosofico e va risolto dallo spirito dei profeti, che non si fonda sulla ragione, ma sulla rivelazione»<sup>53</sup>.

Quanto stabilito nel complesso delle soluzioni alle prime cinque tesi (1. Dio muove come motore immediato il cielo; 2. i corpi celesti sono mossi da intelligenze; 3. gli angeli non sono motori dei

<sup>52</sup> Sulle implicazioni di questo tipo di affermazioni, cfr. Sturlese, *Il razionalismo filosofico e scientifico*, cit., p. 95: «Con questa conclusione, Alberto coglieva i frutti di una coerente applicazione del metodo elaborato alla fine degli anni '40, e ne scopriva contemporaneamente anche i pericoli. Espellere l'angelologia dal campo della problematica filosofica significava sì salvaguardare la filosofia dalle intromissioni del fondamentalismo teologico, ma anche accogliere in toto la cosmologia pagana, e con questa l'esistenza delle intelligenze, e con questa l'emanazione».

<sup>53</sup> Cfr. *infra*, p. 79; Aschendorff, p. 51, rr. 4-12.

corpi celesti; 4. non vi è dimostrazione filosofica della loro funzione cosmologica; 5. gli angeli hanno solo una funzione provvidenziale di origine divina di cui la filosofia non si occupa), rappresenta la base teorica di partenza per procedere, in modo spedito, verso la soluzione delle restanti tesi che, fino alla 24, tutte basate sull'ipotesi erronea secondo cui gli angeli muovono i cieli.

### 3. *Gli effetti del movimento angelico*

Da questo punto della trattazione fino alla fine dell'opera, le tesi alle quali Alberto è chiamato a rispondere su richiesta di Giovanni da Vercelli non riguardano, come detto, problemi filosoficamente rilevanti, tranne rare eccezioni. A questo riguardo, è interessante segnalare la tendenza di Alberto ad argomentare comunque intorno a queste tesi, anche sinteticamente, inserendo rimandi a fonti filosofiche e/o scientifiche. Stando a questo aspetto, sembra quasi che l'intento primario di Alberto – a dispetto di quanto richiesto esplicitamente da Giovanni da Vercelli – non sia tanto quello di stabilire, come richiesto, se i *sancti* sostengano o meno la tesi in questione o se essa sia tollerabile dalla fede, quanto quello di verificare se vi sono o meno argomenti razionali a favore o contro la loro affermazione. Alberto sembra proporsi innanzitutto di offrire un parere “fondato”, motivato, anche se non è tenuto a farlo. Egli personalizza in parte la richiesta del superiore restando fedele alla linea metodologica espressa in tante occasioni nell'arco della sua vita, per la quale il filosofo afferma o nega solo attraverso argomenti<sup>54</sup>. Si tratta di un atteggiamento distante da quello di Tommaso il quale, come si è detto, pur lamentando nella sua risposta di doversi esprimere su tesi presentate senza il corredo degli argomenti che le fondano, formula risposte più sintetiche e, come dice espressamente, per quanto gli sarà possibile<sup>55</sup>. L'anziano Alberto – che non cessa di essere filosofo e

<sup>54</sup> Tra i numerosi passi metodologici del *De XV problematibus*, cfr. ad esempio: «Philosophi enim est id quod dicit, dicere cum ratione» (Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., p. 38, r. 31).

<sup>55</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Responsio ad fratrem Ioannem*, ed. cit., n. 772, p. 211: «Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissim magis ad intentionem

sembra proiettare sulla richiesta di Giovanni quella di un anno prima ricevuta dal discepolo Egidio di Lessines, che invece gli sottoponeva argomenti filosofici in senso proprio e lo chiamava espressamente ad impegnarsi sul piano argomentativo<sup>56</sup> – è dunque sempre affascinato dalla filosofia e dal suo metodo, metodo al quale resta fedele.

Nella sesta risposta Alberto esplicita che, una volta esclusa la funzione cosmologica degli angeli, deve essere parimenti esclusa una loro influenza sul divenire del mondo naturale, fatta eccezione dell'attività di messaggeri divini, pienamente giustificata sul piano soprannaturale, corrispondente ad un comando divino ma che, in quanto tale, «excedit philosophiam». Va escluso inoltre, come viene detto nella settima risposta, che gli angeli siano coinvolti direttamente nella generazione degli enti naturali. Alberto contestualizza la sua risposta negativa precisando che, secondo la filosofia, solo le intelligenze in quanto motori dei corpi celesti cieli producono effetti nel mondo sublunare, grazie alla mediazione fondamentale della decima intelligenza che irradia la propria virtù sulla natura e sull'uomo: «coloro che considerano le intelligenze primi motori delle sfere celesti, affermano che un'intelligenza che muove le sfere celesti non irradia le sostanze inferiori per se stessa, ma lo fa solo quella intelligenza che

dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui, in singulis ad id quod dubitantium facit, respondere curavi».

<sup>56</sup> Cfr. Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., p. 31, rr. 9-10. Tra i numerosi passi programmatici, cfr., Albertus Magnus, *De generatione et corruptione*, I, 1, 22, ed. P. Hossfeld, Münster, Aschendorff, 1999, p. 129, r. 5: «Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram»; Albertus Magnus, *Meteora*, II, 2, 2, ed. P. Hossfeld, in Münster, Aschendorff, 2003, p. 66, rr. 22-25: «Utrumque autem istorum Philosophorum dictum est absque inquisitione causae et ideo non est philosophicum. In philosophia enim sermo qui dicitur per subtilem causae indagacionem et rectam passionum et partium inquisitionem est pretiosus et melior omni inquisitione»; Albertus Magnus, *De sex principiis*, I, 1, ed. R. Meyer, Münster, Aschendorff, 2006, p. 3, rr. 14-24: «Sicut autem in aliis scientiis, sic et in his modis philosophiae tenendus est. Philosophi enim est [...] non accipere nisi sermonem demonstrativum, ut scilicet de subiecto et de partibus subiecti passiones et differentiae demonstrerentur ad habendam notitiam perfectam de his quae traduntur: et ideo etiam singulorum diffinitiones ponendae sunt, ex quibus ex mediis probetur omne quod docendum est. Hoc enim modo perficitur anima secundum partem contemplativam, quae est ultimum felicitatis ipsius, ut docet Aristoteles»; Albertus Magnus, *De caelo*, II, 1, 3, ed. Hossfeld cit., p. 109, rr. 36-44: «Nos autem cum philosophiam profiteamur, non oportet sollicitari ad disputandum contra sermonem dicentis aliquid, quocumque modo dicat illud, sed sufficit nobis ut disputemus cum his qui dicunt aliquid sermone vero et syllogistico. Dimittamus igitur nunc antiqua fabulosa tamquam nobis non idonea, et redeamus ad materiam propriam».

è decima nell'ordine delle intelligenze; tutte le altre intelligenze invece irradiano le sostanze inferiori mediante quella»<sup>57</sup>. La necessità di una mediazione all'interno dell'ordine naturale, grazie alla quale l'influsso di ciò che superiore giunge ai gradi inferiori per il tramite di gradi intermedi, rappresenta infatti una verità stabilita dalla filosofia, che Alberto ricorda di aver dimostrato nel recente commento al *De causis*. Il concetto di mediazione risulta invece del tutto inappropriato per lui se riferito all'azione delle gerarchie angeliche, ognuna delle quali è per volontà divina preposta ad un'azione specifica ed esclusiva: «La filosofia infatti stabilisce che nell'ordine naturale ciò che è superiore è sempre causa di ciò che è inferiore e la causalità del primo interessa l'ultimo solamente attraverso mediazioni [...] che nessuno, se non un folle, oserebbe ricondurre all'ordine angelico»<sup>58</sup>. Come si capisce, Alberto aggiunge così, tra le righe di questa risposta, una terza differenza che milita contro l'identificazione tra angeli e intelligenze: l'agire immediato dei primi contro l'azione mediata delle seconde. Egli precisa che il concetto di mediazione è usato in senso equivoco se riferito agli angeli. Allo stesso modo anche la nozione di passività era usata in modo equivoco dai sostenitori dell'identità tra angeli e intelligenze (tesi 2)<sup>59</sup>.

Il gruppo di tesi dall'ottava alla ventiquattresima può essere considerato come l'insieme dei sotto casi dell'interrogativo enunciato con la sesta e la settima tesi che, come si è appena visto, indagano l'effetto del ministero angelico nel mondo naturale.

Dopo essersi soffermato (ottava e nona tesi) sul ruolo del ministero angelico nel campo dell'arte e della tecnica umana, qui evocata in riferimento all'attività del carpentiere, riguardo all'azione in generale e a quella specifica dell'uso del martello, Alberto esamina (tesi 10 e 11) il ruolo dell'attività di motore degli angeli sui beni materiali (*beneficia*) di cui l'uomo gode nel mondo naturale. Anche in questo caso, Alberto rivendica il ruolo centrale ed esclusivo della causa prima nell'elargizione di tali beni: «Se al contrario dicessimo che gli angeli sono motori – cosa tuttavia non vera – l'angelo non sarebbe motore delle cose, se non in qualità di strumento, visto che

<sup>57</sup> Cfr. *infra*, p. 81; Aschendorff, p. 51, rr. 28-32.

<sup>58</sup> Cfr. *infra*, p. 81; Aschendorff, p. 51, rr. 36-39, 44-45.

<sup>59</sup> Cfr. *supra*, p. 25.

è stato dimostrato che elevare e condurre all'essere non appartiene essenzialmente, se non a ciò che è causa di tutto l'essere, e questo non è proprio solo della causa prima»<sup>60</sup>. Contrapponendo il ruolo decisivo della causa prima nel mondo inferiore all'inefficacia delle cause seconde, identificate con gli angeli nella tesi in discussione, Alberto precisa che attribuire a queste ultime un ruolo attivo nel mondo sublunare significa cadere nell'antico peccato di idolatria intesa come indebita usurpazione di ciò che è prerogativa esclusiva di Dio: «poiché non esistono assolutamente, né possono esistere, mediatori, non è loro dovuto onore divino per una qualità che non hanno. Attribuire loro un onore divino è idolatria, come gli antichi idolatravano, attribuendo agli dei un onore divino per virtù naturali che riconoscevano in essi [...]. Nello stesso genere di peccato cade colui che per ragioni analoghe esercita una simile venerazione per gli angeli»<sup>61</sup>.

#### 4. *Gli angeli e la generazione naturale*

Il blocco delle tesi che va dalla dodicesima alla quindicesima riguarda il possibile ruolo degli angeli motori dei corpi celesti nella generazione dei corpi umani e in generale dei corpi naturali, dagli animali, ai corpi celesti e ai metalli. Considerando che è stato chiaramente respinto che gli angeli siano i motori dei corpi celesti, possiamo intuire facilmente il tenore della risposta di Alberto. Come ormai di prassi, egli costruisce attorno al proprio parere negativo un contesto argomentativo, per quanto breve. Così, nella risposta alla tesi 12, il fatto che gli angeli non possano essere considerati «*factores corporum humanarum*» viene fatto dipendere da due premesse: l'incorporeità dell'angelo, unita alla tesi aristotelica per cui l'azione su qualcosa implica il contattato con ciò che costituisce il termine dell'azione: «come dice Aristotele nel XVI libro del trattato *Sugli animali*, “ciò che non tocca, non agisce” [...]. Un angelo invece, non essendo unito ad alcun corpo, non tocca nulla. Se tu dici che un angelo stabilisce un contatto attraverso il comando, quando ciò av-

<sup>60</sup> Cfr. *infra*, p. 87; Aschendorff, p. 53, rr. 1-6.

<sup>61</sup> Cfr. *infra*, p. 89; Aschendorff, p. 53, rr. 10-15, 23-25.

viene, sarà un agente estrinseco e la sua azione sarà violenta e non naturale. D'altra parte un'azione violenta non può essere una causa naturale, come dimostra Aristotele nel III libro del trattato *Sul cielo e il mondo*<sup>62</sup>. Se si vuole obiettare che l'angelo agisce non per contatto, ma per volontà, Alberto osserva che, secondo la filosofia aristotelica per cui natura e volontà sono cause tra loro irriducibili, si tratterà di un'azione contraria alla natura.

Nella risposta alla tesi 13, pur ammettendo per assurdo che gli angeli siano identici alle intelligenze che muovono i cieli, non sarebbe comunque vero, per Alberto, sostenere che gli angeli sono «factores omnium animalium» perché il loro (presunto) potere causativo sarebbe derivato, in ogni caso, dalla causa prima la quale, come affermato nel *De causis*, è ricca di tutte le forme in sé e nelle cause seconde: «se anche si ammettesse che gli angeli siano intelligenze e motori delle sfere [...] non ne conseguirebbe comunque che [gli angeli] sarebbero cause, dal momento che in ogni ordine delle cause naturali è di norma vero che si ha una causa seconda da una causa prima, che è una causa, e che venuta meno la causalità della causa seconda, la causa prima mantiene la sua causalità [...]. Questo è espressamente dimostrato ne *Il libro delle cause*, e per questa ragione lì si dice che la causa prima è abbondante in sé e abbondante in tutte le altre cause»<sup>63</sup>.

Una variante della risposta appena formulata viene data alla tesi 14 nella quale Alberto fonda l'impossibilità di considerare gli angeli responsabili della nascita delle piante ricorrendo ad una *reductio ad absurdum*: se davvero la nascita delle piante dipendesse dagli angeli, ciò significherebbe negare che l'essere è effetto della creazione della prima causa. Ma tale verità è dimostrata nel *De causis*, in cui viene stabilito che l'*esse* è non solo effetto della creazione di Dio, ma l'unico effetto della creazione, diversamente da tutto ciò che segue in quanto non creato bensì informato: «ne seguirebbe che l'essere non sarebbe ciò che è causato per primo in tutte le cose, e ne seguirebbe che non sarebbe un effetto proprio della causa prima, opinione contraria a quanto è dimostrato in modo molto efficace ne *Il libro*

<sup>62</sup> Cfr. *infra*, p. 89; Aschendorff, p. 53, rr. 32-33, 34-38.

<sup>63</sup> Cfr. *infra*, p. 91; Aschendorff, p. 53, rr. 48-49, 51-54, 64-66.

delle cause»<sup>64</sup>. Riguardo alla tesi 15 sul rapporto tra angeli e produzione dei metalli, dopo aver precisato che il caso è analogo a quello appena discusso, Alberto ha cura di sottolineare che la dinamica di produzione dei metalli è del tutto diversa alla generazione naturale, investendo processi e cause diverse dalle *intelligentiae*; egli mette in evidenza in questo modo l'inadeguatezza radicale della tesi, al di là del presupposto degli angeli motori su cui si fonda: «Propter quod miror etiam, quare ad operationes angelicas referatur»<sup>65</sup>.

### 5. La potenza angelica

Le tesi 16 e 17 si riferiscono entrambe alla natura della *virtus* angelica. Nella risposta alla tesi 16 Alberto sottolinea che i motori celesti possiedono una *virtus* necessariamente finita in quanto dipendono da Dio nel loro essere e nel loro essere motori dalla causa prima (nella loro esistenza e nella loro essenza). In quanto dipendenti dalla prima causa, sono finiti e come ha dimostrato Aristotele è impossibile, ed è stato messo in evidenza dalla risposta alla prima tesi, che ciò che è finito possa mediare la virtù infinita della causa prima<sup>66</sup>. La finitezza della *virtus* dei motori celesti è inoltre, per Alberto, coerente con la finitezza dei mobili, i cieli finiti che altrimenti non potrebbero muoversi se la *virtus* fosse infinita, in quanto sproporzionata («la loro virtù è circoscritta alla finitezza del loro mobile, che è un cielo finito: se fosse maggiore, infatti, il motore stesso non lo potrebbe muovere»<sup>67</sup>); la *virtus* dei motori celesti è invece infinita nel mondo naturale (*ad inferius*), ma solo *per accidens*, nella misura in cui i mobili si muovono secondo un moto circolare eterno: «Sono invece infiniti per accidente rispetto a ciò che è loro inferiore, poiché il movimento che esercitano è infinito per accidente, vale a dire perché è il movimento di un mobile circolare e incorruttibile, visto che non ha nulla che gli è contrario né rispetto a ciò che muove, né

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, p. 91; Aschendorff, p. 54, rr. 9-12. A questo proposito, cfr. I. Moulin-D. Twetten, *Causality and Emanation in Albert*, in *A Companion to Albert the Great*, cit. pp. 698-699.

<sup>65</sup> Cfr. Aschendorff, p. 54, rr. 48-49.

<sup>66</sup> Cfr. *infra*, p. 87; Aschendorff, pp. 47-48, rr. 75-84.

<sup>67</sup> Cfr. *infra*, p. 93; Aschendorff, p. 54, rr. 58-61.

rispetto al mobile e nemmeno per quanto riguarda il movimento»<sup>68</sup>.

Contro la tesi 17 che domanda se la *virtus* angelica sia così potente da spostare la terra fino al globo lunare, Alberto osserva subito che essa è frutto di mera fantasia. L'angelo infatti potrebbe muovere un corpo solo se lo determinasse, ovvero nell'ipotesi (già confutata) che si unisse ad esso come sua forma, come suo motore prossimo. L'assurdità di una simile ipotesi fa scattare in Alberto l'associazione con una tesi filosofica come quella della trasmigrazione delle anime, altrettanto assurda per lui in quanto presuppone un rapporto sostanziale tra un motore e un mosso eterogenei e sproporzionati (Alberto fa l'esempio dell'anima di una capra in un corpo da leone). Se anche per assurdo accettiamo una simile possibilità, aggiunge Alberto, se l'angelo fosse motore del corpo celeste e fosse dunque unito ad esso come forma, potrebbe muovere solo quel corpo (l'unico corpo determinato) e nient'altro: « se un angelo è motore naturale di un corpo celeste, non può muovere nessun altro corpo per natura, né il cielo, né la terra, né una penna, né un legno»<sup>69</sup>; se poi si vuole invece affermare che l'angelo separato (dall'unione col corpo celeste) può muovere i corpi per ordine divino («Se invece si stabilisce che un angelo è separato, allora può muoverlo a comando, poiché riceve da Dio la virtù di muovere»<sup>70</sup>), si tratta di una considerazione legittima, ma che in ogni caso esula dai limiti della filosofia e che pertanto non ha valore dimostrativo. L'attività specifica dell'angelo, ricorda Alberto, è unicamente contemplativa e di tipo provvidenziale. Attribuirgli la funzione di motore è in sostanza contro l'ordine naturale: «Tuttavia non credo che [un angelo] possa muovere la terra secondo potenza ordinata, poiché questo avrebbe come risultato una confusione della natura nella sua totalità»<sup>71</sup>. Nell'argomentazione appena compiuta da Alberto c'è da notare un inciso interessante che costituisce un piccolo slittamento rispetto a quanto affermato nella seconda risposta a proposito del tipo di motori che sono le intelligenze. Esso è probabilmente rivolto a far emergere ancora una volta l'assurdità dell'affermazione secondo cui sono gli angeli a muovere cieli. I motori dei cieli, specifica Alberto,

<sup>68</sup> Cfr. *infra*, p. 95; Aschendorff, p. 54, rr. 64-67.

<sup>69</sup> Cfr. *infra*, p. 97; Aschendorff, p. 55, rr. 16-19.

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, p. 97; Aschendorff, p. 55, rr. 19-21.

<sup>71</sup> Cfr. *infra*, p. 97; Aschendorff, p. 55, rr. 24-26.

sono infatti uniti ai loro corpi come l'anima al corpo («Infatti i motori celesti sono ordinati ai rispettivi corpi mossi, che sono le orbite celesti come le anime degli animali sono ordinate ai loro rispettivi corpi»<sup>72</sup>). Si ricorderà che nella risposta alla seconda tesi Alberto aveva invece affermato che le intelligenze muovono i cieli come motori estrinseci, non direttamente unibili ai corpi celesti, grazie alle forme luminose che tali corpi possiedono (a meno che il rapporto anima corpo dell'inciso non faccia riferimento all'unione estrinseca del tipo nocchiero-nave).

Mero frutto dell'immaginazione è per Alberto anche la tesi successiva, la 18, che identifica gli angeli motori dei corpi celesti con la gerarchia angelica delle Virtù che, nell'angelologia di stampo dionisiano rappresenta, per così dire, l'organo esecutivo della provvidenza divina, accanto alla prima gerarchia che esercita la funzione contemplativa e alla terza gerarchia più direttamente preposta al governo del mondo umano<sup>73</sup>. Tommaso, adottando senza riserve la dottrina dionisiana delle gerarchie angeliche fin dal *Commento alle Sentenze*<sup>74</sup> e identificando i motori dei corpi celesti esattamente nelle Virtù, è uno dei sostenitori della tesi in discussione che, come si è appena visto, non ha per Alberto la dignità di una vera e propria tesi<sup>75</sup>. D'altro canto, se consideriamo che in un'ottica aristotelica la dinamica celeste influenza il mutamento del mondo sublunare (fatto salvo il libero arbitrio umano), mentre identifica i motori dei corpi celesti con gli angeli e in particolare con le Virtù, Tommaso, nella sua *responsio* a Giovanni, sembra affermare il ruolo indispensabile di quest'ultima gerarchia per il funzionamento dell'universo. Per contrasto, il giudizio dato da Alberto suona come particolarmente severo. La sua risposta è però del tutto coerente con il rifiuto di attribuire

<sup>72</sup> Cfr. *infra*, p. 97; Aschendorff, p. 55, rr. 12-15.

<sup>73</sup> A proposito delle dottrine sulle gerarchie angeliche elaborate da Dionigi e da Gregorio Magno, cfr. B. Faes de Mottoni-T. Suarez-Nani, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle*, «Mélanges de l'école française de Rome», 114/2 (2002), pp. 717-751: pp. 719-722.

<sup>74</sup> Sul tipo di *virtus* propria delle Virtù angeliche, cfr. Faes de Mottoni-Suarez-Nani, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique*, cit., pp. 744-749.

<sup>75</sup> Nella sua *responsio* a Giovanni, Tommaso si limita ad osservare che l'identificazione con le Virtù è tesi che è possibile affermare con un alto grado di probabilità («satis probabiliter hoc dici potest») e che, per quanto non sia da ammettere con necessità («Hoc tamen omnino asserendum non videtur»), non presenta inconvenienti («nec video quid inconueniens»), cfr. *Responsio ad fratrem Ioannem*, ed. cit., n. 790, p. 214.

una funzione cosmologica agli angeli, espresso fin dall'inizio del testo. Egli nega perciò che le Virtù muovano i cieli, ma lo fa aggiungendo un ulteriore argomento. Osserva infatti che la tesi segnalata da Giovanni suppone, a ben guardare, il chiarimento di una questione preliminare e cioè se le Virtù abbiano o meno la capacità di esser causa di grandi eventi e miracoli<sup>76</sup>. Aristotele, nel *De coelo*, stabilisce che la capacità di una potenza si misura in relazione al massimo cui la sua azione può estendersi e Dionigi afferma che le Virtù possiedono una potenza che non si estende a ciò che è massimo secondo l'ordine naturale, ma a ciò che è massimo secondo il governo divino del mondo, ovvero i miracoli: «le virtù celesti possiedono una potenza attiva in ciò che è più grande, ma non in ciò che è più grande secondo l'ordine delle cause naturali; questo infatti è impossibile, poiché esistono movimenti assegnati a ciascuna di quelle; ma il grado più alto, in cui risiede la potenza attiva degli angeli, che sono detti Virtù, consiste in ciò che vi è di più grande nella volontà divina rispetto alla cura e alla regolazione del governo del mondo. Dal momento che in tali cose ciò che è più illustre sono i miracoli, per questo motivo alle Virtù è attribuito, come atto secondario, quello di compiere i miracoli»<sup>77</sup>. Alberto a riguardo sottolinea dunque ancora una volta l'eterogeneità dell'ordine entro cui operano le gerarchie angeliche e quello di pertinenza delle cause naturali: la potenza attiva delle Virtù si esplica unicamente all'interno dell'ordine provvidenziale, sempre in obbedienza alla volontà divina. Siccome nell'ordine della provvidenza divina i *maxima* corrispondono ai miracoli, le Virtù possono compierli per obbedienza alla volontà divina, ma nell'ordine naturale cui esse non appartengono, le Virtù non possono compiere i *maxima*, eventi "universali" o macroeventi, quale, ad esempio, il movimento dei corpi celesti. La strategia sottesa alla risposta è dunque quella operante contro le prime cinque tesi: mantenere la distinzione tra ambito filosofico e ambito teologico. Alberto precisa così che il ruolo di motori dei corpi celesti delle Virtù è inaccettabile non solo per la filosofia (visto che in precedenza ha dimostrato che gli angeli non muovono i cieli), ma va anche contro la teologia: «Tuttavia la questione è formulata come se le Virtù possano anche compiere le

<sup>76</sup> Cfr. *infra*, p. 97; Aschendorff, p. 55, rr. 34-36.

<sup>77</sup> Cfr. *infra*, p. 99; Aschendorff, p. 55, rr. 43-53.

cose più grandi nell'ordine delle cause naturali e ciò non è vero né secondo la filosofia né secondo la teologia»<sup>78</sup>.

La tesi 19 verte sul significato di un versetto di *Ecclesiaste* I, 6, che si riferisce allo *spiritus* che «gira continuamente ovunque, per ricominciare poi gli stessi giri». Tale *spiritus* da alcuni Padri viene inteso come sinonimo di spirito angelico e per questo il versetto può costituire un argomento autoritativo a favore della funzione cosmologica degli angeli, che Alberto ha dichiarato poche righe sopra inostenibile anche per la teologia. Di fronte a quella che pare essere in prima battuta una pura questione di ermeneutica teologica, Alberto compie considerazioni di carattere filosofico ancora una volta per ribadire l'impossibilità per gli angeli di essere i motori dei cieli. Egli osserva che lo spirito in questione, per ricominciare il giro e muoversi ovunque, come recitato dal versetto, deve essere uno spirito che a tratti si distacca dal proprio mobile, mentre il motore celeste (che qui Alberto chiama *angelus naturalis*) non lascia mai il mobile e si muove di moto continuo: «è chiaro che si parla di uno spirito separabile dalle sue orbite, diversamente infatti non aleggerebbe sopra tutte le cose continuando in moto circolare né tornerebbe da dove era disceso. Se invece è un angelo ordinato secondo un ordine naturale a muovere le orbite celesti, allora non si allontana dalla sua orbita. [...] Il movimento dei corpi celesti poi è continuo e perenne; dunque il motore non è mai distante da essi»<sup>79</sup>. Sul piano strettamente esegetico, Alberto precisa che i *sacri doctores* riferiscono lo *spiritus* al vento, alla sua origine e al suo movimento. A questa esegesi, egli contrappone l'interpretazione anagogica di Ambrogio per il quale lo *spiritus* nel versetto in questione indica direttamente lo Spirito Santo, seconda persona delle Trinità, e dunque Dio, rimandando con ciò alla sua *ubiquitas* («quia omnia lustrans ubique est deus») e alla dinamica “circolare” del rapporto di “generazione” tra le tre persone della Trinità («ritorna sempre nelle orbite della Trinità del Padre e del Figlio come alla fonte, all'origine e al principio della sua processione»<sup>80</sup>). In nessun caso per Alberto il versetto può riguardare gli angeli e dunque militare a favore della loro funzione di motori.

<sup>78</sup> Cfr. *infra*, p. 99; Aschendorff, p. 55, rr. 52-55.

<sup>79</sup> Cfr. *infra*, p. 99; Aschendorff, p. 55, rr. 64-68.

<sup>80</sup> Cfr. *infra*, pp. 100-101; Aschendorff, pp. 55-56, rr. 84-4.

6. *Gli angeli e la corruzione nel mondo sublunare*

Le tesi dalla 20 alla 23 sono accumulate da due elementi: l'assunto in base al quale il moto dei cieli è causa di generazione e corruzione nel mondo sublunare e l'aspetto formale, ovvero di essere formulate come dei controfattuali. Ci si chiede, nell'ipotesi in cui venisse meno il moto dei cieli, se: 1. ciò che è costituito di ferro si ridurrebbe all'istante ai quattro elementi, 2. se gli *elementata* si ridurrebbero agli elementi, 3. se tutto quanto si dà nell'ordine naturale si ridurrebbe in modo istantaneo ai quattro elementi. Alla tesi 20 Alberto risponde rifacendosi alla tesi di Avicenna secondo cui la correlazione tra il venir meno della causa e dell'effetto riguarda il caso della causa intrinseca e congiunta e non la causa estrinseca, come è quella considerata in questo caso, visto che l'angelo identificato con l'intelligenza si unirebbe al corpo celeste come motore estrinseco. Quanto alla tesi 21 Alberto risponde che cesserebbe la vita nei corpi animati perché, come si legge nel *De causis*, la vita fluisce dalla causa prima immobile per mediazione del moto celeste. Questo però non riguarderebbe l'uomo che riceve invece la vita (intesa qui come pensiero, secondo il *De anima* di Aristotele<sup>81</sup>), senza mediazioni, direttamente da Dio: «Tuttavia ritengo opportunamente che, venendo meno il movimento celeste, verrebbe meno la vita in tutte le sostanze corruttibili, dal momento che la vita è un atto continuo che fluisce da un ente in stato di quiete ed è orientato al principio primo della vita [...]. Per questa ragione, venendo meno il movimento secondo natura, in tali sostanze cesserebbe la vita. Infatti un'anima nobile è propriamente e per sé causa della vita e del movimento, come è stato dimostrato con precisione nel *Libro sulle cause*. Tuttavia questo non vale per l'uomo, poiché in lui la vita intellettuale non è infusa attraverso il movimento celeste, ma per mezzo della causa prima»<sup>82</sup>.

La tesi 22 è degna di un ignorante perché, precisa Alberto, Aristotele ha mostrato nei *Metereologica* che se cessasse il moto celeste sarebbero innanzitutto gli elementi a venire meno e solo accidentalmente, per conseguenza di ciò, anche gli *elementata* che derivano da essi come dalla materia. Ma, a supporto della tesi aristotelica

<sup>81</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, II, 2, 413 a 21-25.

<sup>82</sup> Cfr. *infra*, p. 103; Aschendorff, p. 56, rr. 42-45, 47-52.

giudicata non sufficientemente efficace («licet vera sit, rudis et non demonstrativa»), Alberto rimanda alla trattazione che ha dedicato a questo aspetto nel recente commento al *De causis*. Le tesi 23 e 24 sono ancora due contraffattuali e pongono un interrogativo sugli effetti prodotti dal venir meno della luce delle stelle, nella fattispecie sulla possibile conseguenza di una morte istantanea per uomini e animali. Queste tesi sono, per Alberto, il frutto di un presupposto errato, perché Aristotele ha dimostrato che le stelle non sono luminose intrinsecamente, ma perché possiedono la forma della luce in quanto composte di una sostanza pura e sottile. La luce è lo strumento della virtù delle stelle e degli effetti che producono nel mondo sublunare, non la causa; in quanto mero strumento, non segue che dal venire meno della luce all'istante venga meno l'effetto (presunto), ma casomai dal venire meno delle stelle medesime. La stessa osservazione vale per i corpi degli animali (*irrationabilia*): essi non sarebbero distrutti all'istante, ma solo dopo un breve lasso di tempo (*paulatim*), nella misura in cui il calore della luce che contribuisce alla conservazione della vita perderebbe in essi il proprio vigore solo dopo un certo lasso di tempo, gradatamente.

### 7. *Tem di escatologia*

Il gruppo di tesi dalla 25 alla 32, come precisa Alberto sono di ambito teologico («Octo, quae sequuntur, sunt de theologia»), più precisamente riguardano l'escatologia e alcuni dei suoi eventi: l'effetto del cessato moto dei corpi celesti sulla natura dei corpi gloriosi e sui corpi dei dannati, l'afflizione del fuoco infernale da parte dei corpi dei dannati, la natura della sentenza emessa da Cristo nel giorno del giudizio finale, la redenzione dei peccati operata da Cristo, i nomi dei santi e degli empi nel giorno del giudizio, la localizzazione dell'inferno, l'origine naturale *ex traduce* dell'anima di Cristo.

Riguardo alle tesi 25 Alberto formula una risposta comune alla 24: la cessazione del moto celeste, ipotizzata nelle due tesi in discussione come causa di corruzione, non contribuisce per lui in nulla alla incorruttibilità dei corpi degli eletti e dei dannati. Senza evocare, come ci si aspetterebbe dato l'argomento, l'onnipotenza e la volontà

di Dio, come unica causa del destino di eletti e dannati, considerazioni che basterebbero a mostrare sul piano teologico la superficialità delle tesi in discussione, Alberto cerca di fondare razionalmente la sua presa di distanza da esse, con una mossa quasi al limite delle pertinenza metodologica. Egli formula un'argomentazione fondata sul presupposto (erroneo) che gli pare possa aver ispirato le due tesi – che cioè il moto dei corpi celesti sia causa di corruzione – e menziona la fonte implicita (*Fisica* IV<sup>83</sup>) cui i sostenitori della tesi potrebbero far riferimento. Ma contro questa verità Alberto richiama l'attenzione sul tipo di moto che è causa della corruzione: non certamente il moto circolare perfetto, bensì quello che rende distanti dal primo ente, causa dell'essere: («Ma questo è ridicolo, poiché in questo caso Aristotele non si riferisce al movimento celeste e nemmeno al movimento locale, ma al movimento che rende distanti dal primo motore, come afferma egli stesso»<sup>84</sup>). Si tratta dunque di una tesi fondata su un errore e per questo inconsistente. L'incorruttibilità dei corpi dei beati, sottolinea Alberto, dipende unicamente dalla loro glorificazione ad opera di Dio, la quale non è toccata dall'inevitabile processo fisiologico di corruzione materiale dei corpi composti: «i corpi degli uomini buoni saranno incorruttibili non per il venir meno del movimento, ma in virtù della forma di glorificazione che hanno assunto [...]. Al contrario, se non fossero glorificati, sarebbero corruttibili per la loro condizione di sostanze mescolate e composte»<sup>85</sup>.

Nella risposta alla tesi 26 Alberto specifica ulteriormente 1. che il moto (non quello dei cieli, ma il moto per allontanamento dalla causa prima) è causa di corruzione solo per i corpi composti e misti («una cosa si dice corruttibile in due modi, per quanto riguarda il composto e per quanto riguarda la mescolanza»<sup>86</sup>) e che 2. in ogni caso, il moto del cielo non è causa di corruzione, bensì, essendo continuo e eterno, contribuisce casomai alla vita e alla sua conservazione. Infine, 3. la incorruttibilità dei corpi dei dannati dipende (in modo simmetrico rispetto a quello dei beati) unicamente dall'ordine divino della giustizia che per punire il peccatore adeguatamente,

<sup>83</sup> Aristotele, *Fisica* IV, 13, 222b 19-22.

<sup>84</sup> Cfr. *infra*, pp. 106-107; Aschendorff, p. 57, rr. 34-37.

<sup>85</sup> Cfr. *infra*, p. 106; Aschendorff, p. 57, rr. 44-47, 49-51.

<sup>86</sup> Cfr. *infra*, p. 107; Aschendorff, p. 58, rr. 75-79.

cioè in eterno, sospende con un miracolo la corruzione cui sarebbero destinati tali corpi in quanto materiali («I corpi degli uomini malvagi non saranno corruttibili in nessuno di questi due modi, ma in ogni caso non lo sono per il venir meno del movimento celeste, bensì per l'ordine della giustizia del giudice»<sup>87</sup>). Perciò sia l'incorruttibilità dei corpi degli eletti che quella dei dannati non hanno nulla a che fare con la cessazione del movimento del cielo che ci sarà alla fine dei tempi, quanto alla *forma glorificationis* e all'*ordo iustitiae* e dunque al disegno provvidente di Dio.

Anche riguardo al patimento da parte dei corpi dei dannati evocato nella tesi 27, Alberto richiama l'ordine della giustizia divina del quale il fuoco, per volere di Dio, diviene strumento di punizione secondo intensità diverse proporzionate alla colpa «perché esiste un ordine della giustizia, in base al quale chi più pecca è punito di più»<sup>88</sup>. Riguardo alla tesi 28, Alberto precisa che non vi è niente in contrario a ritenere che la sentenza di Cristo, emessa nel giorno del giudizio, sia scritta nel cielo; riguardo alla scrittura nei cieli dei nomi dei santi è assurdo e privo di utilità affermare che essa sia una scrittura realmente visibile, impressa sulla superficie del cielo, come pure che i nomi dei dannati siano incisi realmente sulle pareti dell'inferno (tesi 30 e 31). Per quanto riguarda il problema posto dalla tesi 29, se Cristo sia venuto a togliere principalmente il peccato originale, Alberto osserva che Cristo è venuto a sconfiggere il peccato in quanto tale, cioè in sé, come atto che separa sempre l'uomo da Dio, al di là delle tipologie. Che l'inferno poi, come pretende la tesi 32, si trovi al centro della terra, è impossibile secondo Alberto, perché il centro è indivisibile in quanto puntuale e dunque incompatibile con la continuità spaziale: «in centro esse non potest, quia centrum est indivisibile». Egli individua tuttavia un motivo per credere a questa localizzazione, nella misura in cui l'inferno, come luogo del peccato e di riunione dei dannati, di coloro cioè che si sono "allontanati" da Dio, esso è immaginato – nell'universo concentrico – come il luogo massimamente lontano da Dio e dall'empireo dove si contempla Dio.

<sup>87</sup> Cfr. *infra*, p. 109; Aschendorff, p. 57, rr. 75-78.

<sup>88</sup> Cfr. *infra*, p. 111; Aschendorff, p. 58, rr. 38-39.

8. *L'anima, i cieli e la generazione*

La tesi 33 riguarda l'origine dell'anima di Cristo, se egli abbia ricevuto la propria anima per generazione carnale, cioè per trasmissione dai genitori. Alberto osserva che si tratta di una questione *fatua*, dal momento che nessuna anima è originata *ex traduce*, cioè per generazione carnale, bensì infusa in quanto creata da Dio. La tesi è inaccettabile sia per la fede, sia per i *philosophi* per i quali l'anima è presente nel seme per il tramite dell'illuminazione della prima intelligenza, ed è effetto immediato di creazione da parte di Dio: «Quindi niente dell'anima viene trasmesso. Tuttavia in che modo siano attribuite le anime noi lo diciamo in modo certo e con verità: attraverso l'atto creativo della causa prima; mentre i filosofi dicono: attraverso l'illuminazione infusa nello spirito del seme che forma il seme»<sup>89</sup>. A maggior ragione questa considerazione si applica a Cristo, uomo e Dio.

La tesi 34 riguarda l'embriologia. Più in particolare, la tesi chiede se quando Aristotele nel *De animalibus* paragona l'energia del seme maschile ad «un intelletto separato dal corpo e qualcosa di divino», si deve intendere che questo spirito, dotato di potenza formativa, si dice intelletto per analogia, in quanto come l'intelletto agisce e opera senza un organo. Alberto esprime subito il suo disaccordo: «Haec quaestio provenit ex ignorantia philosophiae»<sup>90</sup> e, dopo aver sintetizzato il processo mediante cui l'energia produttiva del seme attraverso le viscosità dello sperma contribuisce alla generazione e all'ordine di tutti gli organi dell'essere vivente nella sua complessità, precisa che nel seme lo *spiritus* è presente solo come potenza formativa, come l'artigiano e la sua arte sono presenti in ciò che è prodotto: «Quindi lo spirito, nelle viscosità del seme, che così sono conservate nel seme, si trova nel seme come l'artefice nell'artefatto, ordinando e formando un artefatto in tutte le sue parti»<sup>91</sup>; infatti Aristotele afferma che l'anima è presente nel seme come una virtù formativa (*artifex*) e non in atto, come atto del corpo<sup>92</sup>. L'analogia tra lo *spiritus* e l'intelletto umano, se con esso si intende l'intelletto speculativo che

<sup>89</sup> Cfr. *infra*, p. 117; Aschendorff, p. 60, rr. 4-8.

<sup>90</sup> Cfr. Aschendorff, p. 60, rr. 18-19.

<sup>91</sup> Cfr. *infra*, p. 119; Aschendorff, p. 60, rr. 48-51.

<sup>92</sup> Cfr. *infra*, p. 112; Aschendorff, p. 60, rr. 76-77.

agisce senza un organo, per Alberto non funziona per due motivi. Innanzitutto perché la *virtus* generativa è contenuta nel seme del quale si serve come un organo: lo *spiritus* è veicolato dal seme e non è dunque vero che esso agisce senza organi («niente opera completamente senza un organo, ma la virtù, opera tutto, esistendo ed essendo contenuta in un organo potenziale»<sup>93</sup>). Inoltre e più precisamente, in virtù della sua potenza ordinatrice, il seme è paragonato all'intelletto della prima causa («per questo motivo è chiamato "intelletto" in virtù della somiglianza con l'intelletto attivo»<sup>94</sup>). L'analogia non può dunque riguardare l'intelletto contemplativo (speculativo) in quanto la sua attività, cioè la speculazione, si svolge senza organi corporei, internamente ad esso, anche se grazie all'astrazione dal corpo e il termine della sua operazione è interno ad esso: «Da tutte queste cose risulta evidente che non ha alcuna somiglianza con l'intelletto contemplativo, che sebbene riceva l'universale dal corpo astraendolo dal sensibile, tuttavia non usa in alcun modo il corpo nell'operare e nel rielaborare la forma ricevuta, anzi si allontana dal corpo e raggiunge la luce dell'intelligenza e in essa rielabora la forma che ha ricevuto attraverso la speculazione»<sup>95</sup>. Aristotele ha invece paragonato la virtù formativa presente nel seme all'intelletto pratico, quello cioè dell'artigiano che, mediante la sua operazione, infonde la sua forma (modello) nell'artefatto, cioè in un termine esterno alla sua azione, ovvero una materia modellata dalla forma, e che, per farlo, si serve di un organo, l'organo per eccellenza che è la mano. Chi sostiene che il paragone posto da Aristotele riguarda l'intelletto speculativo cade in errore, un errore filosofico grave che ne produce un altro, contrario questa volta alla fede; se infatti lo *spiritus* fosse come l'intelletto speculativo significherebbe che nel seme sarebbe già presente l'anima umana o, come ha sostenuto Platone, addirittura un piccolo uomo: «Chi afferma che lo spirito si dice "intelletto", perché come l'intelletto non si serve di un organo, fa coincidere questo intelletto con l'intelletto contemplativo e commette un errore in filosofia che,

<sup>93</sup> Cfr. *infra*, p. 119; Aschendorff, p. 60, rr. 54-57. Su questo aspetto cfr. A. Takahashi, *Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great*, «Early Science and Medicine», 13 (2008), pp. 451-481; pp. 460-473.

<sup>94</sup> Cfr. *infra*, p. 119; Aschendorff, p. 60, rr. 72-75.

<sup>95</sup> Cfr. *infra*, p. 121; Aschendorff, pp. 60-61, rr. 81-5.

considerato attentamente, porta a un altro errore che è contro la fede, dal momento che ne conseguirebbe che l'intelletto possibile e contemplativo si trovi nel seme per sua virtù; e poiché la sua virtù è ricettiva, come dice Aristotele, ne seguirebbe che l'intelletto ricettivo, grazie al quale l'uomo è uomo, si trovi nel seme; e questo fu l'errore di Platone, vale a dire [intendere] che il seme fosse un piccolo animale e il seme dell'uomo fosse un piccolo uomo»<sup>96</sup>.

Nelle tesi 35 e 36 si indaga se nella composizione dei composti naturali o dei corpi animati entri a far parte la sostanza dei cieli. Alberto osserva che è impossibile perché entra a far parte di una composizione solo ciò che è divisibile quantitativamente e alterabile qualitativamente e perciò la sostanza dei cieli inalterabile e indivisibile non può entrare a far parte del corpo generabile<sup>97</sup>. Mediante l'irradiazione del lume, entra invece nei corpi la *virtus* dei corpi celesti, contribuendo non solo alle qualità dei corpi, ma più profondamente all'assetto complessivo «la virtù di un corpo celeste, grazie all'irradiazione che dalla dodicesima orbita raggiunge il centro del seme concepito, entra in tale corpo»<sup>98</sup>. I cieli dunque e i pianeti influiscono sulla generazione dei corpi mediante la loro potenza, non mediante la loro sostanza: «È allora chiaro che il cielo si trova nella composizione di tali corpi per virtù e non per sostanza»<sup>99</sup>.

### 9. "Theologica varia" ed epilogo

Riguardo alle tesi finali 37, 38 e 39 che trattano problemi strettamente teologici, la trattazione di Alberto assume un tono a tratti ironico. Di fronte alla tesi 37 che indaga l'intensità della luce dei corpi dei beati in rapporto al sole e ai corpi dei santi, egli afferma che preferirebbe sentire la risposta da qualcun altro, piuttosto che esser lui a doverla dare; osserva poi che l'effetto della luminosità dei corpi dei beati sarà maggiore perché il sole avrà una potenza di luce pari a quella

<sup>96</sup> Cfr. *infra*, p. 123; Aschendorff, p. 61, rr. 48-59.

<sup>97</sup> Cfr. *infra*, pp. 124-125; Aschendorff, p. 61, rr. 64-71, 73-74.

<sup>98</sup> Cfr. *infra*, p. 125; Aschendorff, p. 61, rr. 74-76.

<sup>99</sup> Cfr. *infra*, p. 127; Aschendorff, p. 62, rr. 49-50.

che aveva al momento della creazione prima del peccato<sup>100</sup>, e in più, i corpi dei beati in quanto privi di peccato non la offuscheranno<sup>101</sup> e, in ogni caso, si tratta di una verità che va semplicemente creduta («et hoc pium est credere et sanctis honorificum»<sup>102</sup>). Rispetto alla questione sollevata nella tesi 38 se gli angeli consolarono la Maddalena con voce mista a pianto, Alberto ironizza che nessuno può rispondere tranne colui che ha ricevuto una rivelazione specifica<sup>103</sup>; in ogni caso, aggiunge Alberto, quello che si può evincere dalla Sacra Scrittura, è che gli angeli esortavano le donne a smettere di piangere e, per questo, sembra un'incongruenza affermare che colui che consola qualcuno dal pianto lo faccia mentre piange egli stesso; consolerà invece con tono ilare<sup>104</sup>. Se poi l'uomo, come vuole la tesi 39, sia in grado leggere i pensieri degli altri uomini, quelli che si manifestano esteriormente nel corpo che sono, si potrebbe dire, somatizzati, è questione assurda e priva di utilità («vanum et curiosum, nihil vel parum habens utilitatis»<sup>105</sup>). Altrettanto inutile pare ad Alberto l'interrogativo posto con la tesi 40 rispetto all'eclissi di Marte da parte della Luna. All'inferno sono dedicate le ultime tre tesi (41-43): rispetto alla natura del pianto dei dannati, se esso sia simile a quello di cui è capace chi è in vita, Alberto osserva che si tratta più che altro di una tristezza del cuore<sup>106</sup>. Riguardo all'esistenza del verme infernale che divora, egli afferma, rifacendosi al profeta Isaia, che si tratta di un'espressione metaforica per indicare il rimorso di coscienza dei dannati<sup>107</sup>. Rispetto poi all'ubicazione dell'inferno, in particolare se sia possibile stabilirne la distanza rispetto alla superficie della terra, Alberto osserva che è del tutto impossibile perché non è misurabile e dunque si dovrebbe ricorrere a inutili congetture<sup>108</sup>.

Nella sua estrema sinteticità, quest'ultima risposta esemplifica

<sup>100</sup> Cfr. Aschendorff, p. 62, rr. 65-67.

<sup>101</sup> Cfr. Aschendorff, p. 62, rr. 78-80.

<sup>102</sup> Cfr. Aschendorff, p. 62, rr. 84-86.

<sup>103</sup> Cfr. *infra*, p. 129; Aschendorff, p. 63, rr. 1-4.

<sup>104</sup> Cfr. *infra*, p. 129; Aschendorff, p. 63, rr. 4-5, 10-12.

<sup>105</sup> Cfr. Aschendorff, p. 63, rr. 27-28.

<sup>106</sup> Cfr. *infra*, p. 133; Aschendorff, p. 64, rr. 13-16.

<sup>107</sup> Cfr. *infra*, p. 135; Aschendorff, p. 64, rr. 26-28.

<sup>108</sup> Cfr. *infra*, p. 135; Aschendorff, p. 64, rr. 38-41.

l'atteggiamento di fondo che ha animato Alberto in questa sua *determinatio*: si può affermare qualcosa solo se è frutto di una dimostrazione. In chiusura dunque, mentre si rivolge a Giovanni nella speranza di aver contribuito allo spirito di verità e di purezza perseguito da costui per il proprio Ordine<sup>109</sup> e accenna alla propria vecchiaia e alla sua vista malandata, Alberto confessa che avrebbe preferito dedicarsi alla preghiera, piuttosto che rispondere a questioni oziose: «Noi, dunque, già ciechi a causa della vecchiaia, per l'affetto e il rispetto verso la Vostra Paternità abbiamo risposto con zelo alle questioni da Voi poste, con l'unico desiderio di prestare attenzione alle richieste piuttosto che di rispondere a strani interrogativi»<sup>110</sup>.

Considerando che la risposta data alla seconda tesi (gli angeli non muovono i cieli) contiene in modo implicito quella a quasi tutte le tesi successive, Alberto avrebbe potuto procedere in modo più sintetico, come egli stesso fa capire («Istis sic praescitis...»<sup>111</sup>). Tuttavia, la sistematicità della sua argomentazione non è causale. Se guardiamo retrospettivamente la trattazione che egli ha svolto fin qui, si constata infatti che il suo atteggiamento è ancora una volta caratterizzato da un'instancabile tensione verso la ricerca di dimostrazioni e dall'esigenza di ricorrere sempre all'argomentazione razionale oltre che all'*auctoritas*, non solo quando si vuole affermare qualcosa, ma anche quando lo si vuole respingere. È questo per Alberto un modo di ottemperare all'imperativo dell'*Etica nicomachea*<sup>112</sup> menzionato l'anno prima nel *De XV problematibus*, secondo il quale non basta indicare il falso se non se ne mostra anche la causa («non sufficit falsum ostendere, nisi etiam causa falsitatis ostendatur»)<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Cfr. *infra*, p. 135; Aschendorff, p. 64, rr. 46-49.

<sup>110</sup> Cfr. *infra*, p. 135; Aschendorff, p. 64, rr. 42-46.

<sup>111</sup> Cfr. *infra*, p. 67; Aschendorff, p. 49, rr. 57-58.

<sup>112</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 15, 1154 a 22-23.

<sup>113</sup> Cfr. Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. cit., p. 36, rr. 53-54.

## NOTA EDITORIALE

La traduzione italiana è stata condotta sulla base del testo editato da James Weisheipl O.P. nella prima parte del diciassettesimo volume dell'*Alberti Magni Opera omnia* (Aschendorff, Münster 1975, pp. 45-64).

Nelle note si è cercato di rendere esplicite tutte le fonti citate da Alberto Magno, identificando, quando è stato possibile, anche eventuali riferimenti impliciti (introdotti da “cfr.”). Per rendere maggiormente comprensibili alcune frasi, si è ritenuto opportuno inserire – tra parentesi quadre – qualche vocabolo o qualche espressione non presente nel testo originale latino, sempre con l'accortezza di non stravolgere le intenzioni originali dell'autore.

## INDICE

Introduzione	5
Nota editoriale	49
<i>Problemata determinata</i>	52
<i>Problemi risolti</i>	53
Bibliografia orientativa	137

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



---

### Publicazioni recenti

247. Alberto Magno, *Problemi risolti*, introduzione, traduzione e note a cura di Anna Rodolfi, 2020, pp. 152.
246. Paoletti Giovanni [a cura di], *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*. In preparazione.
245. Scarafile Giovanni, *Mind the gap. L'etica oltre il divario tra teorie e pratiche*, 2020, pp. 200.
244. Pagliacci Donatella, *Dignità umana e vita morale. La via di Agostino*, 2020, pp. 292.
243. Rossi Aldo, *La condizione umana e i suoi nemici. Le nuove forme del totalitarismo*, 2020, pp. 208.
242. Samek Lodovici Giacomo, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, 2020, pp. 204.
241. Dini Alessandro, *Immagini della natura nell'età moderna. Tra metafisica e fisica*, 2020, pp. 132.
240. Pirolozzi Antonio, *La Logica della Rivelazione. Trinità, Incarnazione e Comunità nel pensiero di Hegel*, 2020, pp. 220.
239. Sanna Manuela, *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, 2019, pp. 112.
238. Bronzini Stefano, *The satyr and the faun. The case study of An Essay on the Idea of Comedy, and the Uses of the Comic Spirit by George Meredith*. In preparazione.
237. Lo Casto Claudia, *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, 2019, pp. 108.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2020