

Individuazione e individualità dell'angelo in Alberto Magno

Anna Rodolfi*

Abstract

This essay aims to explain the doctrine of the individuation of the angel in the theological thought of Albert the Great. He shares with Bonaventure of Bagnoregio (differently from Thomas Aquinas) the idea that angels are a multiplicity of individuals, while he rejects, like Thomas (and against Bonaventure), the notion of *materia spiritualis* as principle of angels' individuation. Despite their immaterial being, for Albert angels as individuals belong to the same species, like men. The singular being of the angel depends for Albert on his ontological composition between the common nature and the *fundamentum* and on his being a rational persona capable of a specific *officium*. The position on the individuality of the angel formulated by Albert represents a relevant argument against the identification between angels and separate intelligences. It is associated by Albert to a consideration about the epistemological relationship between philosophy and theology.

Tra i temi connessi all'ontologia angelica vi è quello della sua individuazione. L'angelo è un individuo singolare? Se lo è, il suo essere individuale è dello stesso tipo dell'essere individuale proprio dell'uomo? Se non lo è, in cosa si distingue? Se invece l'angelo non è un individuo singolare in senso proprio, qual è allora il suo statuto ontologico?

Quello dell'individuazione è un tema discusso all'interno dell'angelologia a partire dal secolo XIII quando l'interesse per gli aspetti ontologici dell'angelo diviene preponderante in ambito teologico rispetto alla considerazione centrata sugli aspetti morali che aveva caratterizzato l'indagine alto-medievale.¹ L'interrogativo sull'individualità dell'angelo, insieme a quello della sua semplicità o composizione cui è connesso, contribuisce a precisare, da un punto di vista teologico, la modalità di esistenza di creature spirituali destinate a rapportarsi agli uomini e al mondo naturale caratterizzato intrinsecamente da singolarità e individualità.²

Sono molta grata al revisore anonimo per l'attenta lettura e le osservazioni che hanno contribuito a migliorare alcuni aspetti della presente disamina. Tengo inoltre a ringraziare Cristina D'Ancona, Silvia Donati e Elisa Coda per avermi coinvolto in questa importante iniziativa di festeggiamento e omaggio per Concetta Luna. Il presente saggio è pertinente alla ricerca del progetto: *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies* (2023-2025), finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca (PRIN 2022, 20225LFCMZ) nell'ambito del PNRR M4C2 finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

¹ Sulle caratteristiche tematiche centrali dell'angelologia prima della scolastica, cfr. M. Colish, "Early Scholastic Angelology", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 62 (1995), pp. 80-109; B. Faes de Mottoni, "Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo XII", in *Parva mediaevalia. Studi in onore di Maria Elena Reina*, Trieste 1993, pp. 1-42.

² Per una presentazione delle più autorevoli posizioni sul tema dell'individuazione angelica (Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Egidio Romano e Duns Scoto), si rimanda all'eccellente saggio di G. Pini, "The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scoto", in Th. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, London-Boston 2012 (Brill's Companions to the Christian Tradition 35),

Ma come va concepita la molteplicità di individui cui allude la Bibbia quando, ad esempio, presenta gli angeli come l'esercito di Dio?³ Secondo l'insegnamento di Dionigi Areopagita, gli angeli sono organizzati in gerarchie, veri e propri governi sacri e sono, come afferma in più occasioni la sacra Scrittura, numericamente infiniti.⁴ Tommaso d'Aquino afferma che essi superano ogni moltitudine materiale perché, quanto più gli esseri creati sono perfetti, tanto più alto è il numero in cui furono creati da Dio.⁵

Da un punto di vista teorico generale, il problema dell'individuazione si può articolare in tre questioni distinte. In primo luogo, esso rimanda alla nozione di individuo inteso come unità indivisa; da questo punto di vista anche il genere e la specie possono essere considerati individui, in quanto unità in sé. In secondo luogo, la questione riguarda la moltiplicabilità o moltiplicazione di ciò che in sé è un'unità in una moltitudine di istanze distinte numericamente l'una dall'altra. Infine, l'ultima questione riguarda la reciproca differenziazione delle singole istanze distinte numericamente. Ad esempio, gli individui di una medesima specie, oltre ad essere distinti numericamente, possono essere anche dotati di proprietà peculiari che li rendono diversi l'uno dall'altro. Il fatto che enti simili possano darsi nella realtà naturale come molteplici prevede che si affronti anche il tema della loro costituzione ontologica, ovvero della loro composizione o semplicità. Perciò molteplicità, essere individuale, essere singolare e composizione ontologica sono aspetti strettamente connessi sul piano concettuale.

Il presente saggio intende ricostruire la dottrina dell'individuazione angelica in Alberto Magno che se ne occupò a più riprese nell'intero arco della sua produzione teologica. Un motivo di interesse della sua posizione è che la questione dell'individualità dell'angelo comporta nel suo caso anche alcune significative implicazioni metateoriche relative alla possibilità di distinguere epistemologicamente filosofia e teologia, distinzione che, come è noto, costituisce una delle caratteristiche salienti del suo pensiero.⁶

pp. 79-116. Per una dettagliata e ricca analisi del lessico filosofico relativo al problema dell'individuazione degli enti, cfr. P. King, "The Problem of Individuation in the Middle Ages", *Theoria* 66 (2000), pp. 159-84. Allo stesso proposito si veda il primo capitolo della studio monografico di Gracia che affronta il tema nell'ambito delle principali posizioni che si sviluppano nell'alto medioevo con riferimento a Boezio, Gilberto Porrettano, Abelardo e Giovanni di Salisburgo, cfr. J.J.E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München-Wien 1988 (Analytica), pp. 17-55. Quanto all'angelo come paradigma di soggettività perfetta, tema connesso a quello del suo essere individuale, cfr. T. Suarez-Nani, "L'ange dans la pensée médiévale latine: l'invention et abandon d'un paradigme", in S. Margel – J.-P., Schneider(ed.), *Anges et démons dans le traditions théologiques et métaphysiques*, Droz, Lausanne 2021, pp. 45-62.

³ Cfr. ad esempio Is 1, 9; Gios., 5, 24; Gioe., 2, 11; I Re, 22, 19.

⁴ Cfr. Dan., 7, 10; I Enoc, 13, 22; 40, 1 e 60, 1. Sulla concezione dionisiana delle gerarchie angeliche si rimanda allo studio classico di R. Roques, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Vita e pensiero, Milano 1996 (Platonismo e filosofia patristica).

⁵ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 3, in Sancti Thomae *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. V, cura et studio ordinum praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1889, p. 8; Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in Sancti Thomae *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XXIV/2, cura et studio ordinum praedicatorum, edidit J. Cos O.P., Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 2000, art. 8, p. 83.301-309: "In parte autem superiori uniuersi inuenitur altior gradus perfectionis, in quibus unum indiuiduum, ut sol, sic est perfectum ut nichil ei desit eorum que ad propriam speciem pertinent: unde et tota materia speciei concluditur sub uno indiuiduo. Et similiter est de aliis corporibus celestibus; multo igitur magis in suprema parte rerum creaturarum, que est Deo propinquissima, scilicet in angelis [...]"

⁶ Cf. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990 (À la recherche de la vérité), pp. 37-78; Id., *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003 (L'Ordre philosophique),

Per far emergere l'originalità e la portata della soluzione avanzata da Alberto su questo tema, riteniamo utile introdurre preliminarmente alcuni elementi delle posizioni assunte da due autori che rappresentano degli interlocutori ideali per il maestro tedesco, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino. Essi sono infatti sostenitori di posizioni diverse e in certa misura paradigmatiche sull'individuazione angelica, nella misura in cui derivano esiti opposti dall'assunto aristotelico che indica nella materia il principio di individuazione.⁷ L'ipotesi che guida la presente analisi è che riguardo a questo specifico assunto Alberto assuma una posizione ulteriore rispetto a quelle dei suoi colleghi che affrontano il tema in anni vicini. Intermedia e in qualche modo simmetrica: Alberto condivide con Bonaventura (e contro Tommaso) l'idea che la molteplicità degli angeli appartenga ad una medesima specie, rifiuta come Tommaso (e contro Bonaventura) l'idea che il principio di individuazione degli angeli consista in una sorta di materialità, la *materia spiritualis*.

Nelle pagine che seguono presenteremo dunque in primo luogo, sinteticamente, le posizioni di Bonaventura (§1) e di Tommaso (§2) sulla composizione ontologica e l'individualità dell'angelo. Passeremo poi ad Alberto e, dopo aver richiamato la sua posizione sull'ontologia angelica, analizzeremo la sua concezione dell'individualità angelica (§3). In conclusione si cercherà di riflettere sulla posta in gioco e la portata metateorica del dibattito attorno alla questione dell'individuazione in Alberto Magno (§4).

1. Bonaventura da Bagnoregio: composizione e individuazione dell'angelo

Bonaventura affronta, nel secondo libro del suo commento alle *Sentenze*, il problema dello statuto ontologico dell'angelo, nel contesto delle principali dottrine sulla composizione ileomorfa delle sostanze che la tradizione teologica di poco precedente aveva elaborato già nei primi decenni del secolo XIII, con autori come Odo Rigaldi, Ugo di S. Cher, Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales, l'anonimo autore della *Summa Halensis*.⁸ Un elemento di specificità della prospettiva di Bonaventura consiste nell'adozione della nozione di *materia spiritualis* come principio della composizione angelica.

pp. 78-116; G. Fioravanti, "L'aristotelismo latino", in A. Viano – P. Rossi (ed.), *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo*, Laterza, Bari-Roma 1994 (Enciclopedie del sapere), pp. 299-323, in part. pp. 303-15; L. Sturlese, "Il razionalismo di Alberto Magno", in *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Olschki, Firenze 1996 (Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria. Serie Studi 149), pp. 90-6; D.B. Twetten, "Albert the Great's Early Conflations of Philosophy and Theology on the Issue of Universal Causality", in R.E. Houser (ed.), *Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E.A. Syan*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston 1999, pp. 25-62; Id., "Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001), pp. 275-358; P. Porro, "Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del 'Convivio' dantesco (II, IV)", in S. Caroti et alii (ed.), "Ad ingenii acuitionem". *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Turnhout 2006 (Textes et Études du Moyen Âge 38), pp. 303-51, in part. pp. 326-35; A. Bertolacci, "Albert the Great's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases: A Reconsideration", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 30 (2019), pp. 295-338.

⁷ Cfr. Arist., *Metaph.* IV, 6, 1016 b 31-33; XII, 8, 1074 a 33.

⁸ Per una visione d'insieme sulla posizione di questi autori che si ispirano ad un lessico ontologico proveniente da Severino Boezio e la distinzione formulata tra *quod est* e *quo est*, cfr. E. Kleineidam, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert behandelt bis Thomas von Aquin*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau, Breslau 1930; O. Lottin, "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse", *Revue néo-scholastique* 34 (1932), pp. 21-41.

Nella terza distinzione del secondo libro del commento alle *Sentenze*, Bonaventura esamina il tema della composizione o semplicità dell'angelo mediante la successione logica di tre questioni, in una sorta di crescendo argomentativo: 1) se l'angelo è composto di materia e forma, 2) posto che lo sia, se la sua materia sia la medesima delle sostanze corporee; 3) infine, se tale materia sia numericamente unica o identica. Con le altre creature, l'angelo condivide per Bonaventura alcune caratteristiche di fondo che sembrano autorizzare la conclusione che esso è composto di materia: l'angelo ha una natura mutevole, opera e patisce, è numericamente distinto, cioè individuato, tutte proprietà (mutevolezza, azione e passione, individuazione)⁹ che non si giustificano per Bonaventura senza la presenza della materia. Ciò nonostante, il modo in cui tali caratteristiche si realizzano nell'angelo non cessa di avere una sua peculiarità: ad esempio il suo "patire" va inteso in un senso diverso da quello esperito dalle altre creature e consiste nella passività rispetto all'illuminazione che l'angelo riceve dagli angeli superiori e da Dio.¹⁰

Bonaventura compendia il tema nella *solutio*, facendo leva su una concezione ampia di "composizione". Oltre alla composizione generale di *quod est* e *quo est* che concerne gli angeli, essi risultano infatti composti sotto altri rispetti specifici. In primo luogo, in relazione al principio del loro essere, sono composti in quanto dipendono da Dio che è semplice in assoluto; in secondo luogo, in relazione agli effetti che producono, lo sono in quanto "composti" di sostanza e potenza operativa, cioè di sostanza e accidente; in terzo luogo, in quanto appartenenti ad un genere sono composti di atto e potenza dal punto di vista del metafisico, mentre dal punto di vista del logico risultano composti di genere e differenza.¹¹ Infine, se vengono considerati in quanto enti, risultano composti di *ens* ed *esse* nella loro esistenza in atto; di *quod est* e *quo est* nel loro essere essenziale; di *quo est* e *quod est* nella loro esistenza individuale.

Una volta enumerati questi diversi tipi di composizione, Bonaventura osserva che tutti rimandano in ultima istanza a un tipo ulteriore e più fondamentale, la composizione tra l'attuale e il potenziale (*possibilis*), vale a dire tra forma e materia, con un'equivalenza di significato fra i due binomi concettuali che gli appare automatica. L'operazione di Bonaventura finisce per consistere dunque in una sorta di *reductio ad unum* dei vari tipi di composizione angelica che porta all'affermazione della presenza della materia nell'angelo. La composizione di potenza e atto, materia e forma, è presentata da lui come la più vera:

non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia Angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae. Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in Angelo sit compositio ex materia et forma.¹²

⁹ Cfr. *In Sent.* II, d. 3, p. 1 a. 1 q. 1, p. 91. La presenza di azione e passione implica la composizione dell'angelo perché è impossibile che qualcosa possa agire e patire in virtù di un unico e medesimo principio. Vi è poi un ulteriore argomento a favore della composizione dell'angelo, ovvero la distinzione tra genere e differenza, e tra potenza e atto.

¹⁰ Bonaventura de Balneroregio, *Commentarium in IV libros Sententiarum*, II, d. 3, p. 1, a.1, q. 1, in S. Bonaventurae *Opera Omnia* t. II, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1885, pp. 89-90 (d'ora in poi: *In Sent.*).

¹¹ Bonaventura, *In Sent.*, p. 90.

¹² Bonaventura, *In Sent.*, p. 91.

Una volta affermata la composizione materiale dell'angelo, resta da precisare la questione successiva: se la materia dell'angelo sia la stessa di quella dei corpi corruttibili. Su questo punto, Bonaventura sottolinea una varietà di possibili approcci, mettendo in luce una divergenza di pareri tra gli esperti di diverse discipline. La diversità di posizioni a riguardo è infatti riconducibile a distinte modalità di conoscenza dell'oggetto, cioè a come la materia può essere conosciuta: per privazione delle forme, cioè per astrazione mentale dalle forme, oppure per analogia, cioè attraverso la relazione funzionale tra la materia e le forme.¹³ Ora, chi considera la materia nella prospettiva della privazione da ogni forma (sostanziale e accidentale) sostiene che la materia è la medesima, o più precisamente è identica secondo l'essenza, nelle sostanze corporee e spirituali; chi la considera invece attraverso il suo rapporto con le forme, nel senso che la materia funge da supporto delle forme, sostiene che la materia è la medesima o identica per analogia perché essa riveste sia nella sostanza materiale che in quella immateriale il medesimo ruolo, differenziandosi poi in base al tipo di forma che la determina. Considerata in relazione alle forme (*in ratione entis*) come loro fondamento (*fulcimentum*) la materia è dunque identica, anche se diverse sono le forme che sostiene nei diversi enti, ed è la medesima anche come principio del mutamento (*in ratione mobilis*): “Considerantes materiam secundum analogiam, scilicet sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione entis, dixerunt esse eadem secundum analogiam, quia est consimilis habitudo”.¹⁴ In una prospettiva metafisica, dunque, la materia è essenzialmente la stessa nelle realtà corporee e nelle realtà spirituali quali l'angelo, dal momento che essa è di per sé indifferente all'acquisizione di una forma spirituale o di una forma corporea (“Materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis”).¹⁵

Anche l'angelo risulta dunque composto di materia, e precisamente di *materia spiritualis*, cioè di una materia che, per Bonaventura, diversamente da quella dei corpi, è interamente attualizzata e non conosce privazione o oscurità (*tenebrositas*): “materia in angelis facta est sub actu perfecto, sublata privatione; hinc est, quod remota est ab ea ratio tenebrositatis”.¹⁶ Nel caso degli angeli la materia rappresenta il fondamento per l'acquisizione e la perdita non di forme sostanziali, come per i corpi sottoposti a generazione o corruzione, bensì di *habitus*: “Materia potest esse fulcimentum variationis (...) ad receptionem influentiae et habituum, et perditionem, ut in substantiis spiritualibus”.¹⁷

¹³ Bonaventura, *In Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, *resp.*, p. 96.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Bonaventura, *In Sent.*, p. 97. Riguardo alla conoscenza dell'essenza della materia, Bonaventura specifica che essa è oggetto di una considerazione differente da parte del filosofo della natura e del metafisico. In base alla prospettiva del *physicus* che considera la materia nella molteplicità degli enti reali, la materia risulta diversa in base ai diversi generi di ente: “Physicus enim non dicit, eandem esse materiam nisi in corporalibus, quia numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquid esse habet in corporalibus quod non in spiritualibus, et aliquid in corruptibilibus quod non in incorruptibilibus”; mentre nella prospettiva del metafisico che considera la materia a prescindere dalle forme che la determinano, essa risulta identica nei diversi enti: “Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse unam per essentiam”, *ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹⁷ Bonaventura, *In Sent.*, p. 96. Sulla nozione di *materia spiritualis* in Bonaventura, cfr. R. Macken, “Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980), pp. 188-230; A. Pérez Estévez, *La materia de Avicena a la escuela franciscana*, Ediluz, Maracaibo 1998, pp. 163-223. Per una recente presentazione dei principali aspetti della angelologia di Bonaventura, cfr. D. Keck, “Bonaventure's Angelo-

L'angelo dunque per Bonaventura è materiale, almeno in un certo senso, anche se non per questo è corporeo (“Locus corporalis non est mensura spiritualium, quamvis contineat. [...] Angelus vere habet durationem, sed non habet extensionem; et ideo habet mensuram durationis, non extensionis”),¹⁸ perché la materia di cui è composto non è estesa (“Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis”).¹⁹

Per Bonaventura, l'angelo può essere considerato un individuo in virtù della mutua unione del principio formale e di quello materiale: “Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum (...). Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio”.²⁰ Quanto all'individualità dell'angelo egli propone dunque una soluzione che può essere considerata una variante della posizione di chi sostiene che l'individuazione sia tutta a carico della materia, esattamente allo stesso modo per gli enti corporei e per gli enti spirituali. Ci si può chiedere a questo punto in che rapporto il singolo sta con i suoi simili e, in particolare, se condivide con loro una medesima specie, come accade per l'uomo. Per Bonaventura gli angeli, enti spirituali, possiedono una natura comune che in virtù della presenza della materia (spirituale) è suscettibile di una molteplicità di istanze; in quanto tali, queste condividono, come gli uomini, una medesima specie.²¹ L'individualità dell'angelo presenta infine un ultimo aspetto, vale a dire il suo essere persona. La “personalità” dell'angelo era un tema specifico, proveniente dalla tradizione alto medievale e ripreso dalla teologia del XII secolo. In prima battuta, l'angelo condivide la “personalis proprietas” con l'uomo e con Dio in quanto essere razionale. Bonaventura, dopo essersi chiesto “utrum personalis proprietas in angelis sit substantialis, vel accidentalis”, conclude rapidamente accennando una distinzione tra l'essere persona, che spetta all'essenza dell'angelo in quanto tale, e la particolare persona di questo o quell'angelo, che invece è una proprietà accidentale.²² Si riscontra dunque negli angeli una sorta di partecipazione per essenza alla “personalità”, che però non è sufficiente a distinguere un angelo dall'altro come esseri singolari, la cui differenziazione è soltanto *per accidens*.

In sintesi, rispetto alle tre dimensioni dell'individuazione menzionate in apertura, possiamo osservare che per Bonaventura: 1. l'angelo è un individuo nel senso di un'unità in quanto le due

logy”, in J.A. Wayne Hellmann *et alii* (ed.), *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition 48), pp. 289-332. Per ulteriori aspetti relativi all'angelologia di Bonaventura, cfr. B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995 (Saggi Bibliopolis).

¹⁸ Bonaventura, *In Sent.* II, d. 2, p. 1, a.1, q.1, p. 57; allo stesso proposito *In Sent.* II, d. 3, p.1, a.1, q. 1, p. 91; *In Sent.* II, d. 3, a. 1, q. 2, pp. 96-98.

¹⁹ *In Sent.*, II, d.17, a.1, q. 2, *resp.*, p. 415.

²⁰ *In Sent.*, II, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, pp. 109-110. Per alcune osservazioni sulla posizione di Bonaventura anche riguardo alla composizione materiale dell'angelo, cfr. R. Wood, “Angelic Individuation according to Richard Rufus, st. Bonaventure and st. Thomas Aquinas”, in J.A. Aertsen – A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1996 (Miscellanea mediaevalia 24), pp. 209-29.

²¹ Cfr. *In Sent.* II, d. 9, a. *unicum*, q. 1, *resp.*, p. 242: “Licet autem utraque istarum positionum habeat probabilitatem (...) videtur magis theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium, quod omnes angeli sint eiusdem speciei, sicut et omnes homines. Et quemadmodum in hominibus sunt gradus et ordines et quoad naturalia et quoad officia commissa sive dignitates et quoad gratuita, salva tamen unitate speciei, sic intelligendum est in angelis”.

²² Cfr. *In Sent.*, II, d. 3, p. 1, a.2, q. 2; p. 106: “Sed ad hoc consequitur esse discretum sive esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentalis proprietates consequens ad substantiam”.

componenti sono unite da un rapporto di reciproca “appropriazione” (*ex actuali coniunctione materiae cum forma*); 2. è un individuo nel senso di istanza numericamente distinta da altre simili a lui, in virtù della materia spirituale di cui è composto, che consente una molteplicità di istanze di una medesima specie; 3. è un individuo singolo in quanto persona, ma solo accidentalmente.²³

2. Tommaso d'Aquino: statuto ontologico dell'angelo e sua individualità

Tommaso d'Aquino si occupa dello statuto ontologico dell'angelo in molte delle sue opere teologiche, formulando una dottrina che presenta nel suo complesso caratteristiche distanti dalla concezione bonaventuriana. L'aspetto di divergenza più evidente concerne la composizione materiale dell'angelo. Tommaso critica la nozione bonaventuriana di *materia spiritualis* per la sua inconsistenza logica.²⁴ Nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, uno dei suoi testi principali sull'ontologia angelica, Tommaso dimostra invece in apertura la legittimità logica della nozione di sostanza immateriale e, successivamente, la necessità dell'esistenza di sostanze immateriali, e dunque dell'angelo oltre che dell'anima, nel contesto dell'*ordo rerum* divino. All'interno dell'universo perfetto, creato gerarchicamente da Dio, gli angeli in quanto enti immateriali sono necessari in quanto fungono da elemento di coesione tra mondo materiale e mondo spirituale, tra realtà umana e Dio. Nell'articolo 5, Tommaso poi deduce l'essere immateriale degli angeli dalla loro specifica natura intellettuale. In quanto menti pure, gerarchicamente superiori alle menti incarnate degli uomini, sebbene inferiori alla mente divina totalmente in atto e sede degli archetipi di tutte le cose create, gli angeli possiedono una natura immateriale. Ciò non toglie che gli angeli siano metafisicamente composti, o semplici *secundum quid*, un altro tratto che segna la loro diversità dalla semplicità assoluta di Dio.²⁵

Sempre nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, dall'immaterialità dell'angelo segue una conseguenza pertinente per il proposito di questo saggio, ovvero l'impossibilità di pensare gli angeli come individui appartenenti ad un'unica specie. Non è infatti possibile per Tommaso che la forma che corrisponde all'essenza immateriale dell'angelo possa dar luogo ad una molteplicità di istanze simili tra loro, come accade per gli enti dotati di forme materiali, quelle

²³ Cfr. Bonaventura, *In Sent.*, II, d. 3, p. 1, a. 2, q. 1, p. 103: “Personalis discretio est in Deo, angelis et hominibus; et cum natura angelica sit divinae propinquior quam humana, ergo et discretio personalis; sed in Deo sunt plures personae differentes sola personalitate, similiter in hominibus: ergo videtur quod similiter in angelis; ergo sunt ibi aliqui solo numero differentes, aut omnes”.

²⁴ Cfr. ad esempio Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 3, q.1, a. 1, cura P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris 1929, p. 88: “et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma, quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum”; Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 3, q.1, a. 5; ed. cit, p. 100: “Ad primum ergo dicendum quod non oportet quod conveniant nisi in una intentione potentiae quae est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine quantitate et materia”; cfr. anche Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, c. 3, in Thomas de Aquino *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, vol. XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, p. 377.121-126: “unde oportet quod in qualibet alia re preter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas uel natura seu forma sua; unde oportet quod in intelligentiis sit esse preter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse”. Per uno studio completo dell'ontologia dell'angelo in Tommaso d'Aquino, cfr. T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale), pp. 25-53.

²⁵ Cfr. Thomas de Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 5, p. 62.255-258.

forme cioè destinate ad unirsi alla materia. La divisibilità della forma in una molteplicità di istanze dipende infatti per lui dalla presenza della materia in quanto divisibile in parti o porzioni estese e distinte.²⁶ Il processo di individuazione è analogo, per Tommaso, a quello che ha luogo ad esempio per la forma della bianchezza che si “divide” in una pluralità di istanze in quanto ricevuta da una molteplicità di corpi, ognuno dei quali caratterizzato da un’estensione materiale propria: “Intellegatur enim albedo absque omni subiecto subsistens, et non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto”.²⁷ Tommaso fa leva sull’assunto aristotelico (la materia come principio di individuazione) per affermare che una forma è suscettibile di essere moltiplicata numericamente se e solo se può essere ricevuta dalla materia, il che non può avere luogo per gli angeli, data la loro natura di forme intellettuali e immateriali. Riguardo ad essi, dunque, bisogna piuttosto affermare per Tommaso che ci sono tanti individui quante sono le loro essenze o specie, cioè le loro forme.²⁸ Ciascun angelo è un’essenza per sé sussistente, come viene precisato nella *Summa contra Gentiles* e nella *Summa theologiae*.²⁹

Con una proposta concettuale che fa convergere eccezionalmente specie e individuo, Tommaso afferma che gli angeli possiedono un’essenza che è individuale di per sé, il che rende non necessaria per gli angeli stessi l’individuazione tramite un principio estrinseco alla loro natura (la materia).

A favore della coincidenza negli angeli tra individualità ed essenza, Tommaso formula, tra gli altri, un argomento incentrato sulla distinzione fra ordine accidentale e ordine essenziale (o *per se*) nella gerarchia degli enti di cui si compone il mondo. Gli enti individuali creati che appartengono a una medesima specie sono tra loro ordinati in modo accidentale. Le nature o essenze sono invece ordinate in modo essenziale. La distinzione di ordine coincide con quella tra mondo sublunare e mondo celeste. Gli enti individuali del mondo sublunare, tra cui gli uomini, sono composti materiali ordinati accidentalmente e appartenenti a specie condivise. Gli enti che risiedono del mondo celeste, invece, sono ordinati in modo essenziale e fanno ciascuno specie a sé: “In superiori autem parte uniuersi, scilicet in corporibus caelestibus, non inuenitur ordo per accidens, set solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura indiuidua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis”.³⁰ Ora, quanto vale per i corpi celesti (il sole, la luna, ecc.), può valere perciò anche per gli angeli, ancora più vicini a Dio, in quanto nature intellettuali incorporee.

²⁶ Sul principio di individuazione in Tommaso, cfr. J. Bobik, “La doctrine de saint Thomas sur l’individuation des substances corporelles”, *Revue Philosophique de Louvain* 29 (1953), pp. 5-41.

²⁷ Thomas de Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 8, p. 80.199-203.

²⁸ Cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum* II, 3, 1, 4, p. 97: “Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit unum tantum: unde quidquid est extra eam est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est”.

²⁹ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 77, a. 2, in Thomas de Aquino *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, vol. XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1906, p. 196: “Est enim de ratione indiuidui quod non possit in pluribus esse. Quod enim contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum in aliquo esse; et hoc modo formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas indiuiduae”. Vale la pena ricordare che la posizione di Tommaso su questo argomento non è costante, ma esistono passi della sua opera in cui egli afferma che Dio solo è essenza per sé sussistente, cfr. Pini, “The Individuation of Angels” (sopra, n. 2), p. 91, nota 31.

³⁰ Thomas de Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 8, p. 82.262-267.

Per giustificare ulteriormente la peculiare coincidenza di individuo e specie negli angeli, Tommaso prende poi direttamente in considerazione, in un secondo argomento, la perfezione della natura angelica. Ora, un essere si dice perfetto quando non è privo di nessuno dei caratteri che gli competono per natura. Ma il criterio di perfezione nella scala gerarchica degli enti è Dio, in cui essere ed essenza coincidono, che è massimamente semplice ed eccellente: “Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nichil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse”.³¹ Ora se si prosegue attraverso un confronto tra enti appartenenti al mondo celeste ed enti che appartengono al mondo terreno (incorruttibili e corruttibili), si deve osservare che ogni individuo è sí perfetto in quanto tale, ma non rispetto alla specie cui appartiene, che è infatti presente anche in altri individui simili:

Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum inuenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quicquid pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inueniatur.³²

Ciò significa dunque, per Tommaso, che in una specie a cui partecipano individui finiti per natura, questi sono moltiplicati per numero perché in loro, presi singolarmente, la specie non si realizza pienamente, ma occorre una pluralità affinché il fine della specie si realizzi: l'umanità, ad esempio, non si realizza con un solo uomo, ma coincide con la totalità degli esseri umani individui appartenenti alla specie. Ad una simile considerazione si sottraggono però, per Tommaso, proprio gli angeli in quanto immateriali e dunque facenti ciascuno specie a sé. Tuttavia, nell'angelo la specie esiste in modo non astratto, ma concreto: si concretizza precisamente in un unico individuo, un'unità che sussiste di per sé, perché essendo composto solo dalla forma riesce pienamente a realizzare la perfezione della specie che si identifica e si individua in lui.³³

Va infine segnalata un'ultima conseguenza dell'approccio di Tommaso rilevante per il dibattito oggetto di questo articolo. Da due tesi di per sé non particolarmente originali come quella della materia come principio di individuazione e quella dell'immaterialità dell'angelo Tommaso trae infatti una conseguenza assai meno conforme alla tradizione, cioè l'identità tra gli angeli e le intelligenze separate dei filosofi.³⁴ Tale conclusione era implicita già nell'argomento visto sopra sulla molteplicità dei corpi celesti, specie diverse all'interno di un genere unico: in quanto istanze molteplici di un unico tipo di forma, rappresentano per Tommaso l'analogo fisico del mondo spirituale angelico. Gli astri, come gli angeli

³¹ Thomas de Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 8, p. 82.279-280.

³² *Ivi*, pp. 82-83.284-290.

³³ Sulla perfezione della soggettività angelica e sulla sua funzione di modello per l'uomo, cfr. T. Suarez Nani, *Les anges et la philosophie* (sopra, n. 24), pp. 42-53; Ead., “Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70 (2003), pp. 233-316; Ead., Suarez-Nani, “Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica”, in A. Ghisalberti - A. Petagine - R. Rizzello (ed.), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi. Cantieri aperti*, Quaderni di Annali Chieresi, Torino 2006, pp. 11-29. L'eredità di questo tema nella filosofia moderna è stato studiato da E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Bari 2006 (Biblioteca di Cultura Moderna 1187) e S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans*, Franco Angeli, Genova 2018 (Filosofia).

³⁴ Per una trattazione approfondita sulla identità tra angeli e intelligenze e sulla funzione cosmologica che Tommaso attribuisce agli angeli, cfr. la ricca analisi di Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* (sopra, n. 24), pp. 105-42.

rappresentano una molteplicità di specie in atto: su questa affinità di natura si può appoggiare anche una compatibilità di funzione, nel senso che gli angeli assumono nella prospettiva di Tommaso il ruolo di intelligenze motrici delle sfere celesti.

Perciò l'ontologia angelica elaborata da Tommaso, a partire dalla dottrina aristotelica della materia come principio di individuazione³⁵ e dal rifiuto della *materia spiritualis*, mette capo a una concezione dell'individuazione che fa dell'angelo una forma pura, simile se non identica all'intelligenza separata della filosofia aristotelica, una individualità perfetta, lontana da quella umana non solo per il grado di perfezione, ma anche e soprattutto per il tipo di individuazione. Tali implicazioni, difficili da accordare con la figura biblica dell'angelo, furono colte e condannate nel *Sillabo* del 1277.³⁶ Lo statuto dell'intelligenza immateriale, infatti, è in qualche modo simile a quello dell'universale; ora, se l'angelo fosse identico all'intelligenza (come sostiene Tommaso), ciò significherebbe fare di lui un'entità eterna e necessaria, escludendo da lui ogni forma di non essere, incluso quello da cui proviene per creazione. L'applicazione coerente della funzione della materia come principio di individuazione comporta dunque nella dottrina di Tommaso due tesi non immediatamente accettabili sul piano teologico: 1. l'identità fra gli angeli e le intelligenze dei filosofi, e 2. una concezione sui generis dell'individualità dell'angelo, a tal punto distinta dal senso ordinario di individualità da mettere in dubbio la possibilità di attribuire agli angeli quelle caratteristiche di personalità, razionalità e volontà che invece essi devono possedere in base alla narrazione biblica.

Rispetto alle tre questioni connesse al tema dell'individuazione, possiamo perciò notare che per Tommaso la partita decisiva si gioca tutta sul primo aspetto, l'individuazione come essere indiviso: l'angelo è un individuo nel senso di indiviso e indivisibile dal momento che è tutt'uno con la specie; la seconda questione, quella cioè dell'individualità come unità distinta numericamente da altre simili, viene meno per gli angeli in assenza di materia, o meglio è risolta attraverso la tesi dell'esistenza concreta di specie a sé stanti; allo stesso tempo, ammettendo una molteplicità numerica di specie diverse tra loro, Tommaso risolve anche la terza questione, quella relativa all'individuazione come singolarità.³⁷

3. Alberto Magno: composizione ontologica e individuazione dell'angelo

Alberto tratta dell'individuazione degli angeli in vari luoghi delle sue opere teologiche, a partire dal *De IV coaequavis* (la prima parte della *Summa de creaturis*), poi nel commento alle *Sentenze* e nel *Super Dionysium De coelesti hierarchia*. Sviluppi degni di nota si trovano

³⁵ Cfr. *supra*, n. 7, p. 736.

³⁶ Si tratta di una posizione che fu colpita dalla condanna di tre articoli nel sillabo parigino del 1277 (art. 81, 96, 191), cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires de Louvain, Leuven 1977, pp. 83-4. Sulla controversa ricezione delle tesi di Tommaso sugli angeli, cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Milano 1990, pp. 107-45; Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* (sopra, n. 24), pp. 75-85; J.A. Aertsen, "Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Ghent und Thomas von Aquin", in Aertsen-Speer (eds.), *Individuum und Individualität* (sopra, n. 20), pp. 249-65, part. pp. 250-7 (in particolare sulla critica mossa da Enrico di Gand alle conseguenze di un'applicazione rigida dell'assioma aristotelico della materia come principio di individuazione di alle sostanze semplici); Pini, "The Individuation of Angels" (sopra, n. 2), pp. 94-9.

³⁷ Particolarmente significativo a riguardo è un passo della *Summa contra Gentiles*, in cui Tommaso afferma che la personalità dell'angelo coincide con la sua stessa natura, cfr. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, 55, 4, in Thomae Aquinatis *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, vol. XV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Roma 1930, p. 210.

infine nella seconda parte della tarda *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, a cui faremo riferimento tenendo presente la questione della sua incerta autenticità.³⁸

Sul tema della composizione ontologica dell'angelo Alberto nel commento alle *Sentenze* si pone in contrasto esplicito con la posizione di Bonaventura, cioè la composizione materiale fondata sulla nozione di materia spirituale:

Spiritualium autem quae sunt hoc aliquid, nulla est materia meo iudicio: sed in ipsis est quod est, et quo est, quorum neutrum numquam separatur ab altero, ut quod est dicat hoc aliquid quod vere est in natura, quo est dicat principium intelligendi et subsistendi ipsum in tali esse: et hujus nulla est potentia ad motum vel mutationem, nisi aequivoce cum aliis quae moventur et mutantur.³⁹

Alberto critica la nozione di materia spirituale perché per lui la materia appartiene propriamente solo agli enti sottoposti a generazione e corruzione e non può dunque competere in alcun modo all'angelo che è sì composto in quanto creato, ma è peraltro immateriale e incorruttibile in quanto mente *deiformis*:

Mea opinio semper fuit quod angelus compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma, quia non dico materiam esse primum principium compositionis

³⁸ La questione dell'autenticità riguarda la seconda parte della *Summa*. A favore dell'attribuzione ad Alberto sono D. Siedler e P. Simon: "Prolegomena", in Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, qq.1-50, ed. D. Siedler – P. Simon – H.G. Voegels, Aschendorff, Münster 1978, pp. V-XVII, p. XII. Riserve invece sono state espresse in particolare da H. Anzulewicz, "The Systematic Theology of Albert the Great", in I. Resnick (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition 38), pp. 13-67, in part. p. 62, n. 209. La posizione di Alberto sull'individuazione angelica, come si vedrà, è coerente nei vari testi, compresa la seconda parte della *Summa*. Segneremo di volta in volta le corrispondenze fra le formulazioni della seconda parte della *Summa* e quelle delle opere precedenti di Alberto.

³⁹ Albertus Magnus, *Commentarium in IV libros Sententiarum*, II, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1894, II, d. 1, a. 4, p. 14 d'ora in poi *In Sent.*). Alberto appare invece più accondiscendente con il termine "materiale", più debole rispetto al termine "materia". Nella *Summa de creaturis*, confessa infatti di essere disposto ad ammettere che le creature spirituali hanno qualcosa di materiale se si pensa alla loro potenza: "Ad aliud dicendum, quod materiale minus dicit quam materia. Potentia enim materialis, vel potentia habens aliquam proprietatem materiae, ut recipere, et non seipsa reduci in actum sed per alterum: et haec est potentia in spirituali substantia principiat ex quod est, et ideo ex materia", cfr. Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. I, q. 1, q. 2, art. 5, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1895, p. 334. Si veda anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 2, q. 6, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1895, p. 120: "Et quod quidam dixerunt de materia spirituali, dicendum quod responsio eorum nulla est: quia secundum Boethium et Augustinum nulla est materia spiritualium". Sul lessico dell'individuazione utilizzato da Alberto e sulla presa di distanza dalla tesi dell'ilemorfismo degli angeli, cfr. L. Ducharme, "The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings", *Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979), pp. 131-60, in part. pp. 150-2. In generale, Alberto sviluppa la sua angelologia nel corpus delle sue opere teologiche: nella prima parte della *Summa de creaturis*, il *De IV coaquaevivis* (1242-1245), nella *Quaestio de angelis* (1242-1250), all'interno del *Super II Sententiarum* (1246 circa), nel *Super Dionysium De caelesti hierarchia* (post 1248), nel *Super Dionysium De divinis nominibus* (1250). Inserisce inoltre alcuni accenni in opere più tarde come il *De causis et processu universitatis a causa prima* (1264-1267), nonché appunto la prima e la seconda parte della *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (post 1274). Per una trattazione di insieme sulla concettualizzazione dell'angelo da parte di Alberto, cfr. H. Anzulewicz, "De forma resultante in speculo". *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus. Handschriftliche Überlieferung, literaturgeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Übersetzung und Kommentar*, Aschendorff, Münster 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge LIII), pp. 194-200.

substantiae in genere, sed substantialiter motae: et ideo ubi non est potentia ad motum, non dico esse materiam nisi valde large et improprie sumatur.⁴⁰

L'affermazione dell'esistenza di una materia spirituale riposa per Alberto su un errore concettuale che reifica l'elemento di potenzialità presente nell'angelo. Si tratta dunque innanzitutto di distinguere le due nozioni di materia e di potenza. Su questa base, nella seconda parte della *Summa theologiae* si sostiene che la materia in senso proprio è quella soggetta a generazione e corruzione (*substantialiter mota*) e che l'angelo può essere detto composto di potenza e atto, purché con potenza si intenda appunto non un sinonimo di materia, ma l'essere contingente contro l'essere necessario. Come ogni altro essere creato, l'angelo è infatti in potenza rispetto all'essere che gli deriva da Dio: "quod obicitur quod prima componentia sunt potentia et actus, si potentia dicitur potentia materiae et actus dicitur esse formae quo potentia materiae determinatur, falsum est (...). Si autem potentia dicitur ens possibile, secundum quod dividitur contra ens necesse: tunc in potentia est, quod est in potentia causae efficientis".⁴¹

La composizione dell'angelo non comporta per Alberto la presenza di materia, come invece pretende Bonaventura con il ricorso alla *materia spiritualis*⁴². In alternativa, nel *De IV coaequaevis* Alberto applica agli angeli la dottrina della composizione tra quod est e quod est formulata da Severino Boezio,⁴³ ma soprattutto inizia ad elaborare una sua dottrina della composizione angelica, in base alla quale l'angelo sarebbe composto dalla natura comune e da un sostrato ad essa soggiacente che nel *De IV coaequaevis* chiama *suppositum*, e nel commento alle *Sentenze fundamentum*.⁴⁴ Ora, il *suppositum* o *fundamentum* è un elemento della composizione dell'angelo, ma anche il principio non materiale della sua individuazione.⁴⁵

⁴⁰ Albertus Magnus, *In Sent.*, II, d. 3, a. 4, p. 68. Cfr. anche *In Sent.* II, d. 1, a. 4, p. 14: "Spiritualium autem quae sunt hoc aliquid, nulla est materia meo iudicio: sed in ipsis est quod est, et quo est, quorum neutrum numquam separatur ab altero, ut quod est dicat hoc aliquid quod vere est in natura, quo est dicat principium intelligendi et subsistendi ipsum in tali esse: et hujus nulla est potentia ad motum vel mutationem, nisi aequivoce cum aliis quae moventur et mutantur"; Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c.11, a. 2, ed. P. Simon – W. Kübel, Aschendorff, Münster 1999, p. 172.60-66: "nisi vellemus redigere spiritualia omnino ad modum corporalium (...) angeli non habent materiam, si proprie dicatur materia, quia proprie dicta materia, cum sit determinata ad motum, oportet, quae habent materiam ad esse, quod esse materiae praecedat formam". Anche nel *Super Dionysium De caelesti hierarchia* troviamo un passo in cui Alberto concede di usare il termine materia, purché assunto in accezione ampia come fa Avicenna, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c.14, a.2, p. 217.74-78: "Avicenna large accipit materiam pro omni eo quod habet etiam rationem materiae, et tale est natura quae determinatur per differentias; determinari enim est actus materiae vel proprietatis, et sic est materia in angelis".

⁴¹ Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr.2, q. 6, p. 121.

⁴² A proposito della nozione di *materia spiritualis* che emerge nel contesto della dottrina dell'ilemorfismo universale di Avicenna, Alberto non esita ad esprimersi in modo fortemente polemico contro costui: "Error iste fugiendus est ab omni homine quia liber iste fere in omnibus invenitur erroneus", cfr. Albertus Magnus, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 15, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1960, p. 50.91-93. Sulla critica che Alberto muove all'approccio filosofico di Avicenna, si veda ad esempio N. Bray, "Magis videtur fuisse stoicus. La ricezione di Avicenna in Alberto il Grande", in B. Bray et alii (ed.), "Per studium et doctrinam". *Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*, Aracne, Roma 2018 (Flumen Sapientiae 6), pp. 79-98.

⁴³ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. I, q. 1, q. 2, a. 5, p. 334.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*: "Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae cuius est suppositum illud"; si veda anche Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3, a.4, p. 68: "Bene autem dico quod si materia fundamentum vocetur, quod tunc est [angelus] ex materia et forma"; *ibidem*: "et haec meo iudicio non dicitur materia, sed fundamentum"; *ivi*, p. 69: "Et ex hoc iterum patet quod angelus, cum sit hoc aliquid, sine dubio compositus est ex fundamento et esse quod fundatur in ipso".

⁴⁵ Sulla dottrina e il lessico sul principio di individuazione elaborati da Alberto Magno in ambito antropologico, cfr. H. Anzulewicz, "Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus", in

Sullo sfondo della teoria dell'individuazione degli angeli elaborata da Alberto si riconoscono due componenti. Una è appunto la questione della composizione angelica, in cui Alberto assume una posizione alternativa a quella di Bonaventura, sostituendo la *materia spiritualis* con un altro elemento che faccia la funzione della materia, rendendo ragione dell'individuazione: "angeli (...) sunt (...) substantiae in se individuae non habentes materiam, sed aliquid loco materiae".⁴⁶ Un'altra consiste nel recupero di elementi provenienti dalla tradizione teologica alto medievale, in particolare quella nozione di persona, sulla cui applicazione all'angelo avevano già insistito Boezio, Agostino e successivamente esponenti della tradizione teologica "antica" come Riccardo di san Vittore, punto di riferimento centrale per Alberto, insieme a Bernardo di Chiaravalle, in tema di gerarchie e ordini angelici.⁴⁷

È a partire da questo sfondo storico-concettuale che possiamo adesso definire la posizione di Alberto sull'individuazione angelica rispetto a quella di Tommaso. Da una parte Alberto prende le distanze dalla tesi della composizione materiale dell'angelo, anche nell'accezione più ampia di materia difesa da Bonaventura (la *materia spiritualis*), ribadendo l'assoluta immaterialità dell'angelo, dall'altra si confronta con la tesi che Tommaso aveva derivato proprio da tale immaterialità, cioè la coincidenza nell'angelo tra individuo e specie.

L'affermazione di Alberto secondo cui l'individuazione degli angeli dipende dal *fundamentum* di cui l'angelo è composto, nonostante la sua immaterialità, solleva la questione

Aertsen-Speer (eds.), *Individuum und Individuäliät* (sopra, n. 20), pp. 124-60; J.M.G. Hackett, "Albert the Great", in J.J.E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reform, 1150-1650*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 97-116.

⁴⁶ Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 14, p. 215. Nel commento alle *Sentenze* Alberto, difendendo la posizione di Riccardo di san Vittore, distingue il *fundamentum*, che è all'origine dell'individuazione angelica, dalla materia che invece assicura l'individuazione per gli esseri umani: "in divinis enim facit [discretionem personalem] relatio originis, in humanis autem individuatio super hanc materiam, et in angelis individuatio esse naturae angeli super hoc fundamentum", cfr. Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3, a. 5, p. 70. Allo stesso proposito, cfr. ancora *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 11, p. 173: "secundum nos [angeli] sunt separati a materia, quae est subiecta motui; habent tamen aliquid per quod eorum natura trahitur ad singularitatem". Alberto più avanti osserva che dobbiamo rappresentarci la molteplicità angelica come la moltitudine di punti di un continuo, creati separatamente l'uno dall'altro, cfr. *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 14, p. 215: "numerum cognoscimus divisione continui in his quorum exitus est ab uno reali principio per divisionem materiae aut per species aut per accidentia. Sic autem non est multitudo angelorum, sed sicut si intelligeremus plura puncta esse creata divisa, quorum unumquodque haberet in se aliquid individuans materiale distinctum ab alio".

⁴⁷ La nozione di *persona* è applicata all'angelo già da Agostino, che nel *De Trinitate*, IV, 20, 30 (CCSL 50, 201s) parla di *unio personalis* negli angeli, e da Severino Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, III (Stewart-Rand, 84): "Homini dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli", cfr. B. Wald, "Rationalis naturae individua substantia. Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter", in Aertsen-Speer (eds.), *Individuum und Individuäliät* (sopra, n. 20), pp. 371-88. Nella teologia trinitaria del secolo XII la nozione viene ampiamente utilizzata da Riccardo di San Vittore, che la concepisce nei termini di incomunicabilità, cfr. *De Trinitate*, IV, 22 (PL 196, 945 C): "Divinae naturae incommunicabilis existentia". Per quanto riguarda l'uso della nozione di persona nella dottrina di Alberto sull'individuazione, cfr. Hackett, *Albert the Great* (sopra, n. 45), pp. 98-100. Sulla ripresa di elementi della riflessione angelologica di Riccardo di s. Vittore e Bernardo di Chiaravalle si veda il trattato decimo della seconda parte della *Summa theologiae sive de mirabilis scientia Dei* che contiene una lunga e approfondita analisi della nozione di gerarchia angelica e delle funzioni che competono ai singoli ordini. Sul ruolo attribuito da Alberto all'ordine delle Virtù, cfr. B. Faes de Mottoni-T. Suarez-Nani, "Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle", in *Mélanges de l'École française de Rome* 114/2 (2002), pp. 717-51, in part. pp. 733-6. Riguardo alla trattazione degli ordini angelici, vale la pena ricordare che la trattazione di Alberto, insieme a quella di Tommaso, sembra essere stata un punto di riferimento per la *Commedia* di Dante, cfr. D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, L.S. Olschki, Firenze 2006 (Biblioteca di Lettere italiane. Studi e testi 66), pp. 1-37.

del rapporto tra individuo e specie: se cioè le istanze individuali di cui si parla possano essere concepite come individui all'interno di una medesima o unica specie, oppure no. Il tema è trattato da Alberto nella *Summa de creaturis* e poi più estesamente nel commento alle *Sentenze*. Egli prende in esame tre posizioni. Secondo la prima tutti gli angeli differiscono per specie (“omnes angelos specie differre”). La seconda è invece che nel caso degli angeli la specie corrisponde all'ordine di appartenenza: così gli angeli del medesimo ordine apparterranno a un'unica specie (“eos qui sunt ejusdem ordinis, esse in specie una”), mentre saranno diversi per specie rispetto a quelli di un altro ordine (tanto più se anche la gerarchia è diversa). La terza posizione, afferma Alberto, è la più diffusa fra i teologi, i quali sostengono che tutti gli angeli appartengono a un'unica specie (“quod omnes sunt in specie una”):

sunt tres opiniones: quidam enim rationibus primis concedunt omnes angelos specie differre, et hoc mihi videtur probabilius omnibus aliis quia in veritate rationabiliter non potest aliud bene defendi. Quidam sunt qui dicunt eos qui sunt ejusdem ordinis, esse in specie una et eos qui in diversis, esse in diversis speciebus et adhuc magis differre eos qui sunt in diversis hierarchiis. Tertii dicunt et haec est communior opinio apud Doctores, eo quod ipsi rationes praehabitas non libenter recipiunt, quod omnes sunt in specie una⁴⁸.

Sappiamo che la prima posizione è quella assunta da Tommaso: per mancanza di materia, cioè del principio di individuazione, gli angeli non sono diversificati per numero, ma ogni angelo fa specie a sé. La molteplicità propria degli angeli non riguarda dunque il numero, ma le specie o forme.⁴⁹ Nella *Summa de creaturis* Alberto accoglie la tesi della diversificazione per specie, ma in maniera non esclusiva, affermando cioè che gli angeli sono individuati non solo per numero, ma anche per specie: “Sine praedicio dicimus cum ultimis rationibus, quod Angeli non differunt solo numero, sed etiam quilibet ab alio differt forma et specie: sunt tamen sub eadem natura generis”.⁵⁰ Il tema è ripreso e sviluppato nel commento alle *Sentenze*. La trattazione è complessa, per almeno due motivi: Alberto, a differenza di Tommaso, non si pronuncia esplicitamente o univocamente a favore di nessuna delle tre opinioni; inoltre, sia gli argomenti preliminari, sia le risposte agli argomenti contra espone nella *solutio* non si riferiscono ad una sola posizione, ma portano prove a favore ora dell'una, ora dell'altra.

La prima posizione enunciata, quella che afferma la differenza di specie, viene qui giudicata da Alberto come la più probabile, per mancanza di argomenti in contrario. Ma è la terza posizione, quella dell'identità di specie sostenuta dai teologi, che gli fornisce l'occasione per

⁴⁸ Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 9, a. 7; p. 204. Questa classificazione di posizioni è riproposta nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. II, q. 8, p. 137: “circa istam materiam, tres sunt opiniones solemnes. Aliqui dixerunt, quod singuli Angeli a singulis differunt specie (...). Alii probabilius dixerunt, quod Angeli unius ordinis, sunt unius speciei: diversorum ordinum, diversarum specierum (...). Tertii dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, differunt tamen hierarchiis et ordinibus”.

⁴⁹ Cfr. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie* (sopra, n. 20), pp. 42-3: “la multiplicité qui affecte les réalités angéliques n'est pas de l'ordre du nombre, qui engendre une multiplicité quantitative, mais de l'ordre des transcendentaux – en tant que l'un et le multiple divisent l'être – et se situe par conséquent au niveau formel. (...) Le statut ontologique des anges est tel qu'il exclut une multiplicité d'individus angéliques: en tant que forme pure, séparée de la matière, l'ange n'est pas une nature susceptible d'être reçue dans un sujet qui le réduirait à l'individualité”. Le tre posizioni prese in esame da Tommaso sull'individuazione coincidono con quelle espone da Alberto, cfr. Thomas de Aquino, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 8, p. 80.182-187.

⁵⁰ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, q. IV, q. 28, p. 496.

tornare sulla questione della moltiplicazione degli angeli.⁵¹ L'individuazione degli angeli per Alberto si spiega, come già detto, a partire dal *fundamentum*, un principio che svolge per gli angeli quella funzione di individuazione e moltiplicazione numerica che per gli enti naturali è assolta dalla materia. A ciò si aggiunge un argomento sviluppato in questo passo del commento alle *Sentenze*, relativo alla *ratio* della creazione. Secondo Alberto la moltiplicazione può avvenire in due modi: *in longum*, cioè secondo un ordine di successione, come nel caso della generazione umana, in cui la *ratio distinctionis* consiste nella trasmissione di una determinata natura da un individuo a un altro, oppure *in latum*, come nel caso degli angeli, cioè in maniera sincronica, per cui nell'ordine della creazione gli angeli sono stati diversificati fra loro in base alla distinzione dei loro compiti:

multiplicatio est duplex, scilicet in longum quae fit per successionem, et haec exigit potentiam praecedentem actum, et alia ad quae inducuntur primae rationes, et haec multiplicatio non est in angelis. Est autem multiplicatio in latum, et hanc complevit Deus simul creando: et ratio distinctionis non habetur ex uno trajiciente naturam in alium, sed potius ex ordine officiorum, sicut distinguntur spiritus coelestes.⁵²

Ci si può chiedere dunque se tale diversificazione consista in una moltiplicazione per numero, per specie (come sostiene Tommaso), oppure per entrambe. Nelle risposte alle obiezioni Alberto mantiene la possibilità della diversità di specie fra gli angeli: la sapienza della creazione rende gli angeli "inaequales in naturalibus", e questa diversità, dovuta alla distinzione di compiti ("propter distinctionem officiorum"), è diversa dall'individuazione materiale che distingue un uomo dall'altro all'interno di un'unica specie;⁵³ inoltre, i gradi diversi ("magis et minus") con cui gli angeli partecipano alle proprietà essenziali della loro natura (semplicità d'essenza, perspicacia dell'intelligenza), pur non essendo la causa di una differenza di specie, la presuppongono e la esprimono ("non variant speciem, sed ostendunt speciei variationem").⁵⁴ Allo stesso tempo, egli non esclude esplicitamente la pertinenza di

⁵¹ Più esplicita su questo punto è la *Summa theologiae* che presenta la terza posizione come quella da adottare, sia per il consenso dei teologi, sia per le ragioni che si possono portare a supporto: "Et quia haec sententia Sanctis congruit, et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opinioni consentiendum esse, sicut persuadent rationes ultimae inductae", cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. II, q. 8, p. 138. Il ricorso all'opinione dei *sancti* come criterio dirimente tra posizioni diverse torna anche in altri snodi della trattazione angelologica di Alberto, ad esempio sulla composizione angelica o sul moto. Tra i vari luoghi pertinenti, ad esempio cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c.11, p. 172: "Sic igitur concedimus quod est in eis compositio essentialis, et concedimus rationes ad hoc. Nec oportet a nobis quaerere aliquam demonstrativam viam deveniendi in angelos hoc modo compositos, quia fides non demonstratur sed sufficit quod sustineatur. Hoc autem accipimus per positiones fidei". Contestualmente Alberto rifiuta la posizione dei *philosophi* perché contraria alla fede: "non sustinetur propter tria secundum fidem". Per il moto, cfr. ad esempio, Albertus Magnus, *Commentarium in IV Sententiarum*, I, d. 37, a. 22, ed. A Borgnet, Vivès, Paris 1893, p. 259: "Dicendum quod Angeli moventur localiter, ut dicunt Sancti, etiam quidquid contingat de dictis Philosophorum".

⁵² Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 9, a. 7, pp. 204-205.

⁵³ Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 9, a. 7, p. 205.

⁵⁴ Allo stesso modo in cui nell'uomo la differenza di grado fra conoscenza razionale e conoscenza sensibile traduce una diversità di forma fra i due tipi di conoscenza: "magis et minus quandoque fundatur supra diversas formas per minus nobile et magis nobile ad idem ordinatas, sicut magis et minus cognoscere in sensibili et in rationali: et tunc verum est, quod non variant speciem, sed ostendunt speciei variationem: et ita magis et minus est in simplicitate essentiali et perspicacitate intelligentiae angelorum: et ideo ostendunt diversitatem speciei", Albertus Magnus, *In*

una moltiplicazione degli angeli per numero. La bontà di Dio, osserva Alberto ad esempio, si manifesta nell'ordine dell'universo allo stesso modo nella molteplicità di specie che in quella degli individui all'interno della medesima specie: "Bonitas in multitudine specierum relucet in ordine universi, sed in ordine unius naturae relucet secundum multitudinem individui".⁵⁵

L'argomento della differenziazione degli angeli in base ai compiti si lega a quella della loro distinzione come persone, di cui Alberto discute in apposite questioni nella *Summa de creaturis* e nel commento alle *Sentenze*, riprese poi nella seconda parte della *Summa theologiae*.⁵⁶ In tutti questi luoghi lo schema argomentativo è il medesimo. Posto che la distinzione di persona si addice anche agli angeli ("convenit eis discretio personalis"),⁵⁷ occorre distinguere tra ciò che la produce e ciò che la mostra: "quoddam facit personam, et aliquid ostendit",⁵⁸ cioè tra un piano ontologico e uno epistemologico o fenomenico (*quoad nos*). Sul piano ontologico, l'individuazione dipende unicamente dal *fundamentum*, mentre sul piano fenomenico la distinzione fra gli angeli in base alla loro personalità individuale è resa visibile da un insieme di proprietà individuanti (*individuantia*)⁵⁹ proprie di ciascuno e perciò, come dice la *Summa theologiae*, incomunicabili⁶⁰. Di tali proprietà fa parte quella distinzione di *officia* di cui Alberto parla nel luogo del commento alle *Sentenze* analizzato sopra:

Individuantia autem ostendunt personam distinctam esse, et in materialibus quidem materialiter sunt individuantia, in intellectualibus spiritualiter. Et si quaeratur, quae sunt

Sent. II, d. 9, a. 7, p. 205. Lo stesso argomento è presentato con un'interpretazione diversa nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. II, q. 8, p. 138, dove la differenza di proprietà equivale a una differenza di gradazioni all'interno di una medesima specie: "sicut patet in homine cuius natura consequitur risibile et intellectuale esse, tamen non uno modo participant, unus enim homo risibilior est alio (...) ita est in angelis: licet enim omnes sint simplicis essentiae et perspicacis intelligentiae, tamen unus est simplicior alio, et alius perspicacior alio: et hoc non impedit quin omnes sint unius speciei communis".

⁵⁵ Per Tommaso invece il fatto che la bontà di Dio si manifesti di più nella molteplicità delle specie che in quella degli individui è un argomento per attribuire agli angeli soltanto la prima delle due, cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 45,5, p. 372: "Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut id quod est formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie"; cfr. anche Thomas de Aquino, *In Sent.* II, d. 3. q. 1, a. 4, p. 98: "magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum".

⁵⁶ Cfr. Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3. a. 5, p. 69: "An angelis conveniat personalis discretio, ita quod quilibet sit persona?" e *In Sent.* II, d. 9, a. 7, p. 203: "An angeli differant solo numero vel etiam specie, vel etiam illis qui sunt in diversis ordinibus et hierarchiis differant genere et specie?"; Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 494: "quid discernat personas Angelorum?" e p. 495: "Secundum quem modum differunt ab invicem personae angelicae?"; Si veda anche nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, m. 1, p. 203: "An discretio personalis conveniat Angelo?" e ivi, m. 2, p. 206: "Si convenit Angelo personalis discretio, secundum quam rationem ei conveniat?".

⁵⁷ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 494; Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3, a.5, p. 69: "convenit eis discretio personalis". Si veda anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, m. 1, 204-205: "Dicendum quod discretio personalis convenit Angelis, ut probatum est".

⁵⁸ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 494. Cfr. Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3. a.5, p. 70: "revera proprietates ostendunt singularitatem personae et non faciunt". Si veda anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, m. 1, p. 205, a proposito di Riccardo di San Vittore: "Et quando dicit Richardus, quod proprietate sola distinguuntur personae angelicae, tangit illud quod est ostendens distinctionem, et non faciens".

⁵⁹ Cfr. Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 495: "Ad tertium dicendum quod individuantia non sunt materialiter in angelis, sed spiritualiter, sicut diximus superius".

⁶⁰ Cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, p. 205: "et ideo illorum est collectio spiritualium proprietatum, quae incommunicabilis existentiae modum ostendunt in uno et non in alio".

illa in Angelis? Dicatur, quod a tribus sumuntur, scilicet a distinctione operationum, officiorum, et praemiorum: haec enim in angelis sunt distincta, et quod invenitur in uno non invenitur in alio: et haec vocat proprietates.⁶¹

Infine, le proprietà distintive dei singoli angeli sono ciò che ci permette di conoscerli come esseri individuali diversi l'uno dall'altro: "Nos enim substantias angelicas cognoscimus esse distinctas per discretionem operum, officiorum, et praemiorum".⁶²

La discussione della personalità degli angeli chiarisce che la *distinctio officiorum* si colloca sul versante epistemologico o fenomenico dell'individuazione e non su quello ontologico: essa cioè mostra (*ostendit*) la differenza fra gli angeli, ma non la produce, una funzione costitutiva svolta invece a monte dal *fundamentum*. Tuttavia questo momento dell'ostendere appare essenziale, dato che, precisa Alberto nel commento alle *Sentenze* e anche nel *Super Dionysium De caelesti hierarchia*,⁶³ senza di esso la conoscenza di ciò che differenzia gli angeli fra loro ci sarebbe inaccessibile:

revera proprietates ostendunt singularitatem personae et non faciunt: sed facit eam fundamentum esse particulans, et individuans ipsum esse per se super se: sed quia in Angelis est hoc elongatum a cognitione, ideo cognoscimus ipsum proprietatibus.⁶⁴

Nel caso degli angeli la distinzione di compiti fa tutt'uno con la loro funzione soteriologica e ministeriale. Quest'ultimo aspetto è sviluppato nella seconda parte della *Summa theologiae*. Le proprietà singolari e incommunicabili, cioè non interscambiabili, che distinguono un angelo dall'altro, somigliano, si legge in quest'opera, alle maschere teatrali che mostrano il ruolo impersonato dagli attori:

Sed proprietates incommunicabiles, quae sic sunt unius, quod non alterius, ostendunt unum discretum esse ab alio: quae cum accipiuntur ex officiis et actibus et gratiis Angelorum singularibus, sunt sicut facies sive larva circumligata in theatro, quae unum singularem Angelum secundum discretum esse demonstrant.⁶⁵

Il brano della *Summa theologiae* fa leva su quella coincidenza di significato fra "persona" e "maschera" (*larva*) che Alberto commenta in diversi luoghi della sua opera.⁶⁶ Riferita al

⁶¹ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 494; Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 9, a. 7, p. 205: "ex ordine officiorum, sicut distinguuntur spiritus coelestes". Si veda anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, p. 205: "ita in hoc spirituali individuo quaedam collectio proprietatum est, sicut circumscriptio sive localitas definitiva, non corporalis, et sicut officium et actus proprius" e p. 206: "ex officiis et actibus et gratiis Angelorum singularibus".

⁶² Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, I, tr. IV, q. 28, p. 494; Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3. a.5, 70. Si veda anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, pp. 204-205: "Dicendum, quod personalis discretio convenit Angelis, ut probatum est, et haec discretio sola proprietate cognoscitur, ut dicit Richardus".

⁶³ Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 14, p. 215: "Ad tertium, dicendum quod in eis differentiae specificae sunt multae, quamvis non sint notae nobis".

⁶⁴ Albertus Magnus, *In Sent.* II, d. 3. a.5, p. 70.

⁶⁵ *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. IV, q. 15, p. 206.

⁶⁶ L'associazione fra persona e maschera (*larva*), sulla scorta di Boezio, è ricorrente in Alberto. Cfr. ad esempio *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, tr. 10, q. 43, c. 1, p. 332: "Prosopon autem sive persona proprie dictus est homo larvatus, ut dicit Boetius in libro *De Duabus naturis in una persona Christi*, quod histriones in comoediis et tragoediis personas heroum sive heroicis, sive viros sive mulieres, ut

caso degli angeli, tale sinonimia permette di concludere che il compito (*officium*) che definisce la personalità dell'angelo è paragonabile alla maschera legata attorno al volto degli attori in teatro (*larva circumligata*): come la maschera rende evidente agli spettatori una diversità individuale che corrisponde, nella trama della storia rappresentata, alla specificità dei ruoli impersonati, così gli angeli con l'individualità singolare definita dal loro compito partecipano in modo "personale" e non ripetibile dai propri simili alla storia dell'uomo e del mondo. Si sottolinea così anche la valenza morale e la necessità operativa dell'individuazione angelica. Esse corrispondono a una differenza di ambiti. L'implicazione tra materia e principio di individuazione, si nota ancora nella seconda parte della *Summa theologiae*, vale infatti solo in naturalibus e da un punto di vista concettuale (*in logicis*), ma non è stringente o pertinente in civilibus, cioè nell'ambito a cui appartengono propriamente gli angeli in quanto messaggeri di Dio, quello del governo del regno celeste ovvero della provvidenza:

Ad id ergo quod primo obicitur, dicendum quod non semper est verum quod multiplicatio quae est sub uno communi non per materiam contracto, sit per speciem, vel per essentialem differentiam: sed in logicis est verum, et in naturalibus. In civilibus autem non est verum. In civilibus enim multiplicatio est ad ministeria per ordinationem politici sapientis: et sicut saepe dictum est, distributio regnis coelestis magis similis est politicis, et civilibus, quam logicis et naturalibus.⁶⁷

La persona, termine che, come viene detto nella *Summa*, "nomen civile est",⁶⁸ fa parte degli attributi essenziali dell'angelo.⁶⁹ Il criterio che la definisce, nell'ambito "civile" degli angeli, è il compito specifico che compete a ciascuno di loro per volontà divina, cioè il ruolo particolare che ciascun angelo riveste nel disegno provvidenziale. La funzione provvidenziale permette di comprendere infine l'esistenza di una moltitudine di individui immateriali talmente grande da trascendere la stessa possibilità di enumerarli, dato che infiniti sono potenzialmente i compiti affidati da Dio. L'infinita provvidenza divina esige che, nonostante la loro immaterialità, gli angeli possano ergersi come singole individualità, una molteplicità innumerevole di individui diversi l'uno dall'altro (Gabriele, Raffaele, Michele, ecc.).⁷⁰ Ciò

Simonem et Chremetem, Hecubam et Helenam, larvis pictis ad similitudinem facierum illarum personarum et sibi ante facies circumligatis repraesentabant [personas illas] et facta earum heroico canebant carmine". Cfr. anche, fra le occorrenze più pertinenti, Albertus Magnus, *In Sent.* I, d. 23, a. 4, p. 592; Albertus Magnus, *Politica*, VII, c. 15, ed. A. Borgnet, Vivès, Parisii 1891, p. 748-749: "Propter quod etiam persona media producitur, ut dicit Boetius in libro de Trinitate, "persona" enim est facies larvata, larva depicta ad personam ejus quem repraesentat histrio".

⁶⁷ *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. II, q. 8, p. 138.

⁶⁸ Ivi, q. 15, m. 1, p. 204: "Hoc nomen persona, nomen civile est et individui homines insigniti praelaturis, personae dicuntur, sicut praeses, tribunus, praefectus, et huiusmodi: sed tales praelaturae sunt in Angelis ad dignitatem pertinentes, quia unus purgat, et alius purgatur". L'accezione "civile" o "politica" del termine è chiarita più avanti (cfr. m. 2, p. 207: "persona nomen civile est, scilicet proprietas ad dignitatem pertinens, si sumitur ab officio"). Il termine persona possiede un'accezione civilis in quanto indica la carica o il compito.

⁶⁹ L'*officium* dell'angelo rappresenta un accidente della sostanza spirituale che ne definisce l'esistenza singolare, analogamente a quanto accade in ambito umano. Alberto sembra ricorrere dunque ad un modello di individuazione per accidentia (cfr. Hackett, *Albert the Great*, p. 100) che risale all'*Isagoge* di Porfirio (come ci fa sapere anche Alberto, cfr. ivi, p. 205), ma il suo sviluppo più ampio si trova in Boezio, cfr. J.J.E. Gracia, "The Legacy of the Early Middle Ages", in Id. (ed.), *Individuation in Scholasticism* (sopra, n. 45), pp. 21-38, part. pp. 21-8.

⁷⁰ Per alcune considerazioni sull'origine di nomi angelici, sul loro significato e ruolo specifico, cfr. B. Faes de Mottoni, "In his est tota civitas illa. Le vie degli angeli", *Doctor Seraphicus* 66 (2018), pp. 3-17.

appare concettualmente plausibile grazie al criterio distintivo dello specifico *ministerium* per il quale sono stati da lui pensati singolarmente.⁷¹

4. In conclusione

Una posta in gioco del dibattito sull'individuazione dell'angelo è la sua natura di intermediario fra Dio e l'uomo, tale che partecipa alla natura di entrambi. La soluzione di Tommaso che concepisce l'angelo come un'unità immateriale per sé sussistente, alla stregua di una specie universale, sembra situare l'angelo più vicino a Dio e lontano dall'uomo: il modello ontologico di angelo che viene proposto corrisponde infatti ad un modello di perfezione ontologica e di perfetta soggettività gnoseologica che mette in evidenza tutto lo scarto fra l'intelletto angelico e i procedimenti cognitivi ordinari della mente umana, riservando semmai la sua potenziale affinità all'intuizione e all'intelligenza dei filosofi.

Diversamente, Bonaventura e Alberto tentano di rendere meno profondo tale scarto, in nome del comune statuto creaturale proprio dell'uomo e dell'angelo. Bonaventura che, come talvolta accade quando la posta in gioco è l'ortodossia, usa strategie filosofiche a favore di argomenti di fede,⁷² fonda questa operazione assumendo la nozione di *materia spiritualis* maturata in ambito filosofico e operando un movimento di senso opposto a quello di Tommaso, nell'intento di giustificare a livello concettuale proprio l'essere creaturale dell'angelo in quanto individuo composto, ovvero la sua dipendenza assoluta da Dio, nonostante la perfezione della sua mente *deiformis*.

In una posizione in qualche modo intermedia fra i due si colloca la riflessione di Alberto sull'individualità degli angeli. Essa mette l'accento piuttosto sul ruolo di mediazione degli angeli stessi e dunque su un tipo di individualità che mantiene una differenza di fondo rispetto agli altri enti creati, per via dell'assenza di materia, pur conservando un nesso forte con la singolarità propria anche degli individui umani a beneficio dei quali gli angeli svolgono la loro missione (*ministerium, officium*). Per rendere conto dell'individualità dell'angelo (né composizione con la materia, né coincidenza con la specie), Alberto elabora una concezione articolata del loro principio di individuazione, con un duplice scopo: rendere conto dell'essere individuale dell'angelo senza ricorrere alla nozione di materia spirituale (*vs.* Bonaventura) e, contemporaneamente, definire l'identità propria degli angeli in modo tale da non avallare la completa coincidenza fra individuo e specie, né l'identificazione degli angeli con le intelligenze separate (*vs.* Tommaso).

⁷¹ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, tr. IV, q. 28, p. 496: "Si quis tamen vellet sustinere, quod different solo numero, diceret quod causa multiplicationis vel multitudinis numeri eorum est multitudo officiorum et operatio-num"). Alberto sottolinea in base all'autorità di Dionigi che la moltitudine degli angeli è incommensurabile rispetto a quella degli enti materiali, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c.14, a. 2, p. 215: "angeli autem non procedunt a primo in ordine communicandi esse materialibus, sicut corpora caelestia et motores eorum, sed in ordine communicationis gratiae et gloriae, in quo sunt multi modi perfectionum, propter quos habent angeli multitudinem non proportionatam multitudini materialium".

⁷² Emblematico di questo atteggiamento di Bonaventura, è il suo tentativo di dimostrare filosoficamente, attraverso il ricorso ai paradossi dell'infinito contro l'eternità del mondo, la verità della creazione temporale del mondo, cfr. Bonaventura de Balneoregio, *In Sent.* II, d. 2, p.1, a. 2, q. 2, pp. 21-22. Per un commento sulla rilevanza meta-teorica della dimostrazione di Bonaventura e gli argomenti su cui essa si fonda, cfr. L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano 104), pp. 142-7.

Alberto ritiene peraltro che la distinzione e l'individuazione angelica siano temi in cui le categorie filosofiche non sono pienamente pertinenti. Nel *De XV problematibus* porta proprio l'esempio delle distinzioni degli angeli come caso emblematico di una differenza metateorica tra discipline, filosofia e teologia, ciascuna con il suo rispettivo ambito di competenza:

Si autem velit dicere, quod intelligere superiores naturae convenit ut angelicae et ideo inferiores non potest esse proprium, primum quidem contra hoc est, quod philosophus extra metas philosophiae fugit, quia non est philosophicum. Distinctiones enim angelorum per revelationem spiritus et non per philosophiam sunt acceptae.⁷³

In quest'ottica, Alberto respinge quella nozione di *materia spiritualis* che Bonaventura aveva usato come argomento a favore della composizione materiale dell'angelo, vedendo in essa una distorsione a fini teologici della nozione filosofica di materia. Allo stesso tempo, giudica come metodologicamente inappropriato anche il modello di individuazione immateriale proposto da Tommaso (la specie per sé sussistente), in quanto applica un criterio filosofico a realtà che, esulando dal mondo naturale in senso stretto, obbediscono piuttosto all'ordine provvidenziale della creazione.

Alberto si volge pertanto verso la tradizione teologica "antica" di Boezio e Riccardo di san Vittore, valorizzando le nozioni di *persona* e di *officium* per pensare l'individuazione dell'angelo. Per quanto concerne l'aspetto metateorico più generale questa scelta sembra assicurare ad Alberto la possibilità di mantenere un approccio coerente sia con il metodo filosofico che con quello teologico, nel quadro della loro reciproca distinzione. Sul versante dottrinale dell'angelologia, invece, la medesima strategia argomentativa consente ad Alberto di restare fedele all'immagine biblica dell'angelo messaggero dell'"esercito" di Dio.⁷⁴

La concezione dell'individuazione angelica attraverso l'*aliquid materiae* o *fundamentum*, l'attributo della *personalitas* e il *ministerium*, consentono ad Alberto di affermare che la molteplicità angelica è pensabile almeno in parte in modo analogo alla molteplicità degli uomini, cioè fatta di individui numericamente distinti e singolarmente diversi. Se l'individualità angelica è declinabile fino alla singolarità del *ministerium* proprio di ciascuno, questo significa che essa risulta più simile a quella dell'uomo rispetto all'individualità astratta, prossima al piano dell'universale, dell'intelligenza separata aristotelica. L'individualità e la personalità degli angeli vengono così ad aggiungersi a quei caratteri, come il moto, la numerosità, la passività, che rendono irriducibili gli angeli stessi alle intelligenze, secondo la tesi esposta nei *Problemata determinata*.⁷⁵ In Alberto, la discussione del tema dell'individuazione appare pertanto coerente con il suo rifiuto della funzione cosmologica degli angeli, in nome della pertinenza propriamente teologica dell'angelologia.

⁷³ Cfr. Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1975, p. 33.

⁷⁴ Cfr. *supra*, n. 3, p. 2.

⁷⁵ Cf. Albertus Magnus, *Problemata determinata*, ed. J.A. Weisheipl – P. Simon, Aschendorff, Münster 1975, pp. 48-9. A riguardo, cfr. P. Porro, "Intelligenze oziose e angeli attivi" (sopra, n. 6), pp. 326-35; G.T. Doolan, "Aquinas on Demonstrability of Angels", in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy* (sopra, n. 2), pp. 13-44, in part. pp. 23-6.