



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE



DOTTORATO
FiTMU
DOTTORATO IN FILOSOFIA,
SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDOANTICA,
MEDIEVALE ED
UMANISTICA

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

XI ciclo

Tesi di dottorato

“Utrum angeli loquantur et qualiter”.

Discussioni sulla locutio angelica tra XIII e XIV secolo:

Egidio Romano, Durando di San Porciano e Tommaso di Strasburgo

Relatrice:
Chiar.ma Prof.ssa Valeria Sorge

Candidata:
Carla Zambrano

Anno accademico 2011/2012

É la compagnia a rendere memorabile il viaggio; io ho intrapreso e concluso il mio percorso sotto la guida insostituibile della professoressa Valeria Sorge, impagabile maestra di sapere e di vita, e con il supporto di Fabio Seller, amico e collega prezioso: a loro va il mio più caloroso “grazie”.

Sento inoltre di volgere un sincero ringraziamento al professore Giulio d’Onofrio e ai docenti del dottorato FiTMU, i quali hanno saputo trasmettermi e insegnarmi molto più di quanto essi stessi possano sospettare.

Ringrazio con altrettanto affetto gli amici con i quali ho piacevolmente condiviso quest’esperienza, che si sono rivelati non meno pregevoli di quelli che sono nella mia vita da sempre. Un ringraziamento doveroso è rivolto inoltre a coloro i quali rendono, ciascuno a proprio modo, la mia vita serena e leggera. Risulta infine necessario ringraziare la mia famiglia, in particolare colei senza la quale, per me, nulla avrebbe senso: mia sorella.

I

La riflessione sulla *locutio angelica*: funzione speculativa e valutazioni preliminari

Il ruolo fondamentale assegnato all'indagine sulle sostanze separate non solo in ambito religioso o teologico, ma anche prettamente filosofico, ha sottratto lo studio delle sostanze celesti all'oblio nel quale sembrava essere caduto per secoli¹: dalla constatazione che un lungo silenzio è calato, per lungo tempo, sulle discussioni di carattere angelologico muovono le riflessioni formulate da Barbara Faes de Mottoni, che esprime le sue perplessità riguardo la carenza di letteratura critica su tali tematiche², e osserva che "il panorama delle ricerche sulle angelologie medievali è

¹ Per uno studio della angelologia medievale restano fondamentali: B. FAES DE MOTTONI, *Enuntiatores divini silentii: Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli*, in «Medioevo», XII (1986) pp. 197-228; EAD., *Voci, alfabeto e altri segni degli angeli nella Quaestio XII del De cognitione angelorum di Egidio Romano*, in «Medioevo», XIII (1987) pp. 71-104; EAD., *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*. Bibliopolis, Napoli 1995; EAD. & SUAREZ NANI T., *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII siècle*, Mélanges de l'École française de Rome, in «Moyen Age» CXIV/2, 2002, pp. 717-752; J.L. CHÉTIEN, *Le langage des anges selon la Scolastique*, in «Critique» 35, 1979, pp. 674-689; T. SUAREZ NANI, *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris 2002; EAD., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002; EAD., *Il linguaggio degli angeli: un segreto di Pulcinella?* in «Micrologus», XIV (2006) pp. 79-100; B. ROLING, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation Einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Fruher Neuzeit*, Brill, 2008; A. TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, in «Prometeo» 3/12, 1985, pp. 88-93.

² FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, cit., pp. 21-38.

infatti complessivamente povero e lacunoso”: tale “indifferenza” avrebbe provocato, tra l’altro, un effetto “mutilante” per la piena comprensione del pensiero filosofico medievale. Solo qualche anno più tardi Tiziana Suarez Nani³ sottolinea invece come, nell’ultimo decennio del secolo scorso, tale problematica sia tornata al centro del dibattito filosofico. È evidente, dunque, che la soglia del terzo millennio ha segnato una svolta decisiva: interrogarsi circa le motivazioni di questo cambiamento è non solo utile, ma doveroso per chi intenda avvicinarsi allo studio dell’angelologia. Le motivazioni di tale rinnovato interesse vanno ricercate nella funzione attribuita ad un’indagine di tal genere, che risulta potenzialmente in grado di fornire una serie di strumenti spendibili anche in ambito antropologico; la riflessione sugli angeli conduce infatti, inevitabilmente, ad una complementare osservazione della natura umana, di cui quella angelica risulta, sotto molti aspetti, una sorta di paradigma. Come è stato giustamente osservato a tale proposito⁴, il privilegio dell’eccellenza angelica costituisce non solo l’espressione creaturale più nobile che l’intelligenza umana sia in grado di immaginare, ma rappresenta anche l’ideale della natura terrena, che di quella celeste non è che sbiadita rappresentazione. L’uomo è perfettamente consapevole dello scarto ontologico che divide con netta decisione creatura celeste e natura sensibile, e ne coglie con immediatezza le conseguenze: le sostanze angeliche risultano, innanzitutto, superiori a quelle materiali sul piano gerarchico, in quanto sono più vicine a Dio, e dunque destinate a godere di una pienezza esistenziale - dovuta alla prossimità divina - sconosciuta a tutte le altre. In secondo luogo, la perfezione morale attribuita alle creature celesti incarna l’ideale etico a cui l’uomo viatore tende e aspira. Infine, è opportuno notare che l’angelologia intende soffermarsi sull’indagine del luogo d’osservazione privilegiato occupato dalle intelligenze separate, che consente loro di ottenere una visuale tanto ampia da concedere una visione onnicomprensiva del creato. L’angelo ha accesso, con la medesima immediatezza, all’osservazione sia dell’universo sensibile che del mondo intelligibile: tale ampia visuale consente all’intelletto angelico l’esercizio di un confronto costante e puntuale tra dimensione celeste e terrena. Le competenze dell’intelligenza delle creature spirituali

³ SUAREZ NANI, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 13-14.

⁴ EAD., *Connaissance et langage*, cit., pp. 169-170.

rappresentano, dunque, l'ideale gnoseologico e il paradigma della perfezione intellettuale a cui *l'uomo viatore* desidera conformarsi. Risulta del tutto comprensibile ed accettabile, dunque, la naturale propensione umana a confrontarsi con la più perfetta delle creature, la cui osservazione costituisce al contempo l'occasione per dedicarsi ad un'accurata osservazione di se stessi e delle proprie attitudini. È probabile, dunque, che il rinnovato interesse per l'antropologia abbia sollecitato parallelamente l'interesse nei confronti dell'espressione più pura del creato: nonostante la nostra analisi riguardi nello specifico la parola angelica, è opportuno osservare che, in ogni caso, l'attribuzione alle intelligenze angeliche di proprietà operative non dissimili da quelle umane rappresenta, in effetti, l'occasione per riflettere in merito alle attività di queste ultime. Come opportunamente osserva Barbara Faes de Mottoni⁵, risulta del tutto condivisibile la supposizione sviluppata da George Tavard a proposito di Agostino, per cui l'originalità del vescovo di Ippona consisterebbe, come si legge nello *Handbuch der Dogmengeschichte*⁶, nell'introduzione di una problematica nuova, vale a dire la gnoseologia delle intelligenze celesti, che risponde all'esigenza di riconoscere alla natura angelica propensioni e inclinazioni riscontrabili in quella umana. L'osservazione delle *nostre* capacità linguistiche non rappresenta dunque solo il termine di confronto costante della nostra indagine, ma piuttosto il presupposto da cui essa si sviluppa: la riflessione sulla pratica linguistica umana costituisce l'unico ed insostituibile strumento in nostro possesso per ipotizzare, congetturare, supporre. D'altronde, la disposizione umana alla socialità è un dato certo ed immediato; come opportunamente è stato rilevato⁷, non vi è alcun dubbio in merito alla naturale propensione della creatura terrena all'aggregazione e alla condivisione, giacché l'attitudine alla vita sociale è un «*donnée de nature, inserite dans le statut ontologique de l'homme*»⁸. Non deve destare stupore, dunque, che ci si soffermi a riflettere sulla natura angelica tentando di rintracciare in essa le medesime naturali inclinazioni all'espressione e all'interazione linguistica che caratterizzano le creature sensibili: il linguaggio umano, *a noi* tanto familiare, rappresenta il saldo punto di

⁵ FAES DE MOTTONI, *Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli*, cit., pag.169.

⁶ G.TAVARD, «Die Engel», in *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/2b, Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 60-76.

⁷ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, cit., pag. 185.

⁸ *Ibidem*.

partenza per proseguire tale ricerca. La *curiositas* stimola la creatura terrena a interrogarsi su quali e quante possano essere le caratteristiche comuni a cielo e terra; da tale confronto l'esploratore umano non può che trarre vantaggio, imparando a conoscere al meglio se stesso e le espressioni più intime della propria interiorità. Non sembra un azzardo definire, come Andrea Tabarroni⁹ propone, l'angelo "metafora, prodotta per sottrazione (o per sineddoche), dell'autocomprensione dell'uomo come essere corporeo dotato di intelligenza", la cui validità logica risiede nell'evidenza dell'analogia innegabile che lega uomo e angelo, sebbene quest'ultimo, immune¹⁰ dalla dimensione temporale e corporea, possa godere di un *status* di privilegio dovuto alla natura prettamente spirituale che lo caratterizza. Interrogarsi sulle capacità comunicative dell'angelo impone dunque non solo un'analisi parallela delle umane capacità espressive, ma esige la valutazione della possibilità che il metafisico si manifesti, che la dimensione spirituale si palesi a quella corporea, e che il trascendente si renda conoscibile all'immanente.

In ambito teologico ben poche obiezioni sono state sollevate, nel corso del tempo, in merito alla possibilità che le creature celesti comunichino; il dato biblico¹¹ depone infatti definitivamente a favore dell'ipotesi comunicativa angelica. Il fascino esercitato dalla teoria formulata sulla *locutio angelica* non sembra tuttavia attecchire sulla riflessione sviluppata in merito da Dante¹², che non poche riserve nutre verso la

⁹ TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, cit., pag. 88.

¹⁰ «Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus» (TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, III).

¹¹ Innumerevoli sono i passi biblici che forniscono avallo all'ipotesi del linguaggio angelico, *in primis* la *Lettera ai Corinti*, che riporta un versetto particolarmente adatto a sancire la veridicità di un'ipotetica *locutio angelica*: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli» 1 *Cor.* 13, 1. L'angelo biblico svolge la sua funzione ministeriale manifestandosi all'uomo per consolarlo (come, ad esempio, *Dan.* 9, 22 dove si legge che l'arcangelo Gabriele, invocato nelle preghiere serali, appare a Daniele). Esemplari inoltre i versetti che ritraggono i Serafini intenti ad annunciare le lodi divine: «Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro: "Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della Sua gloria" (*Is.*, 6, 1-13).

¹² Per una analisi del *De vulgari eloquentia* si veda: S. ALBERTINI, *Questione linguistica e questione politica nelle opere minori di Dante*, in «Canadian Journal of Italian Studies», 18, LI (1995), pp. 111-135; G.C. ALESSIO, *Il "De vulgari Eloquentia" e la teoria linguistica del Medioevo*, in «Per correr miglior acque», Atti del convegno internazionale, Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999, Salerno editrice, Roma 2001, I, pp. 203-227. Si veda a proposito della riflessione sulla *locutio angelica* in Dante: FAES DE MOTTONI, *Il linguaggio e la*

possibilità che si dia espressione angelica: l'obiezione mossa dal poeta è esemplare ed indicativa, in quanto dà voce alle perplessità di coloro che negano la necessità teorica di una comunicazione celeste, dal momento che l'assoluta trasparenza degli spiriti renderebbe superflua ogni relazione comunicativa che si sostituisca all'immediatezza intuitiva di cui gode l'angelo, *speculum fulgentissimum*. Il suggestivo motivo dell'angelo-specchio, utilizzato da Dante e ricorrente nella tradizione medievale fin dalla riflessione dionisiana, è investito di un valore fortemente simbolico, in quanto richiama la natura essenzialmente a priori della conoscenza angelica: la mente angelica infatti accoglie e raccoglie le specie della totalità degli oggetti reali. L'espressione dionisiana, che tanto interesse susciterà nei secoli successivi, trova spazio nel *De divinis nominibus*¹³ nell'ambito di una riflessione di ampio respiro, che si sofferma a riflettere sulla *similitudo Dei* dell'angelo, "immagine di Dio, manifestazione della luce nascosta, specchio puro, limpidissimo, immacolato, incorrotto, non inquinato, pronto a ricevere, se è giusto dir così, tutta la bellezza della forma divina improntata al bene"¹⁴. Dio ha consegnato alle intelligenze angeliche le similitudini rappresentative di tutti gli enti singolari, che sono in tal modo immediatamente presenti alla mente angelica, che custodisce e preserva il *tesoro* intelligibile costituito dal compendio di tutte le specie riscontrabili nella realtà¹⁵. A seguito di tali considerazioni, appare ragionevole interrogarsi sull'opportunità, per l'angelo, di comunicare con i suoi simili, dal momento che essa risulterebbe apparentemente del tutto superflua, in quanto eventualmente legata allo scambio di contenuti già noti. L'osservazione delle motivazioni comunicative umane rende tuttavia doveroso notare che gli angeli non si sottraggono all'esigenza di relazione espressiva, giacché nel loro cuore, come nel nostro, sono custoditi segreti e serbati desideri o pensieri inespressi; la parola, dunque,

memoria dell'angelo in Dante, in «Dante e la cultura del suo tempo. Dante e le culture dei confini», Atti del Convegno Internazionale di Studi Danteschi, Gorizia, Società Dante Alighieri, 1997, pp. 33-52; A. RAFFI, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal "Convivio" al "De vulgari eloquentia"*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2004, (capitolo I); I. ROSIER-CATACH, «Il n'a été qu'à l'homme donné de parler». *Dante, les anges et les animaux*, in J. Biard & F. Mariani Zini editori.

¹³ Per una ricostruzione della storia della simbologia legata allo specchio cfr. A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991.

¹⁴ DIONIGI AREOPAGITA, *Sui nomi divini*, IV, 22, 724 b, trad. it. di P. Scazzoso.

¹⁵ Cfr. SUAREZ NANI, *Connaissance et ordre ou «les anges-miroirs»*, in *Connaissance et langage*, cit., pp. 165-170.

è componente necessaria di ogni pratica comunicativa, in quanto illumina lo spazio oscuro che preserva il segreto, la cui esigenza di superamento costituisce l'occasione per stimolare l'insorgere dell'evento comunicativo. Dal momento che non c'è motivo di sostenere che gli angeli conoscano ogni cosa - giacché il dato biblico annuncia che l'onniscienza è solo di Dio ¹⁶ - è evidente che la creatura celeste non è sottratta al rischio di lacune di tipo gnoseologico che la comunicazione interviene a colmare. È ragionevole supporre, dunque, che anche l'angelo avverta il desiderio di parlare, condividere, dialogare: occorre definire, dunque, quali siano le modalità di concretizzazione di tale inclinazione. La nostra indagine consta essenzialmente di una disamina di alcune espressioni particolarmente significative assunte dalla riflessione sulla *locutio angelica* tra secolo XIII e XIV, a partire dalla lettura del *De cognitione angelorum*, l'opera nella quale i temi angelologici presenti nella riflessione di Egidio Romano sono elaborati in una prospettiva teoreticamente sistematica, e nella quale le molteplici sollecitazioni provenienti dalla ricezione delle istanze teologiche e metafisiche contemporanee sono ordinate in modo organico.

La scelta del periodo su cui focalizzare le ricerche è dovuta alla constatazione dei fermenti culturali innovativi che lo pervasero e lo caratterizzarono, e che inclusero anche l'angelologia, divenuta oggetto di discussione presso le più insigni cattedre universitarie. Dall'incontro fertile, seppure talvolta violento¹⁷, di Aristotele con la tradizione cristiana scaturì un'inedita esigenza, che impose che ogni tipo di studio, di interesse, di ricerca, venisse sistematizzato, organizzato fino ad essere innalzato allo stato di *scienza*, le cui norme costitutive erano state definite dallo Stagirita. Come è facile immaginare, l'angelologia non poté sottrarsi a tale tendenza, e fu anch'essa

¹⁶ 1 Re, 8,39, Sam 2, 3, Sap. 1, 10, Pro. 15, 3, Ger 23, 24.

¹⁷ I nuclei più significativi del dibattito angelologico non si sottrassero, come è facile immaginare, alla censura del 1277; in particolare, non poche perplessità furono sollevate in merito al criterio di individuazione delle sostanze angeliche; per uno studio specifico, cfr. SUAREZ NANI, *Appendice: "La connaissance angélique et la censure de 1277"*, in *Connaissance et langage*, cit., pp. 171-178 e *Appendice: L'individualité des Anges et la condamnation de 1277*, in EAD., *Les anges et la philosophie*, cit.; per uno studio di carattere generale cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, LEB, Bergamo 1990 e ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Les Belles Lettres, Paris 1999; R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Peeters, Louvain-Paris 1977; E. GRANT, *The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages*, «Viator», 10 (1979), pp. 211-244 e ID., *The effects of the condemnation of 1277*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzman-A. Kenny-J. Pinborg -E. Stump, Cambridge 1982, pp. 537-539.

travolta da tale fermento, esigendo un nuovo ordine: il presente lavoro intende dunque osservare gli sviluppi della questione fino al Trecento, e propone una riflessione in merito ad alcune posizioni speculative successive a quelle egidiane, utili a formulare un'ipotesi intorno ai contrasti e alle polemiche che hanno contrassegnato tale dibattito.

Allo scopo di facilitare l'acquisizione degli strumenti interpretativi essenziali per la considerazione del contesto di riferimento di tale lavoro e degli obiettivi che in esso si vorrebbero raggiungere sarà utile individuare, nonostante la molteplicità di sfumature ed espressioni che le discussioni sulla parola angelica assumono, due presupposti comuni che ne regolano lo svolgimento: l'idea di ordine che regge l'intero universo e la funzione mediatrice attribuita tradizionalmente agli angeli¹⁸. Nonostante l'indagine dell'eziologia dell'angelologia cristiana esuli dall'intento della nostra ricerca, occorre ad ogni modo precisare che le strutture e i contenuti con cui i nostri autori si confrontano sono l'esito di un incontro fertile e prezioso di tradizioni eterogenee. Tanto la nozione di *ordo*, quanto la funzione cosmologica attribuita agli angeli si definiscono e si arricchiscono tramite il confronto con la tradizione arabo-peripatetica, che consegnava all'Occidente latino l'identificazione delle sostanze separate con i motori celesti, in sintonia con la cosmologia tratta dal dodicesimo libro della *Metafisica* aristotelica¹⁹. Quest'ultima si contamina con la rielaborazione operata da Avicenna, ed entrambe forniscono non pochi spunti per un ulteriore approfondimento dell'angelologia cristiana; in particolare, la processione delle intelligenze proposta da ibn Sīnā richiede che operino delle intelligenze celesti non

¹⁸ L'osservazione della funzione mediatrice degli angeli risulta avallata, come ha efficacemente sottolineato Faes de Mottoni, dalla lettura del passo biblico in cui si legge di una scala - sognata da Giacobbe - collocata tra cielo e terra, che consente agli angeli di scendere sulla terra, e ascendere nuovamente a Dio (*Gn. 28, 12-13*); *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, op. cit., pag.13.

¹⁹ Il cosmo chiuso e finito della *Metafisica* aristotelica prevede la presenza di un numero non meglio precisato di sostanze incorruttibili, caratterizzate da movimento circolare eterno ed incessante, le cui proprietà ben si prestavano ad essere assimilate a quelle delle nature celesti disegnate dall'angelologia (ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, capp. 7° e 8°); cfr. R. BRAGUE, *Aristote e la question du monde*, Paris 1988; T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires- Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963; SUAREZ NANI, *Les anges et la philosophie*, cit., soprattutto pp.103-181; J. TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, Vrin, Paris 1950.

dissimili alla creature spirituali conosciute dalla tradizione occidentale²⁰. Inoltre, la tradizione neoplatonica rappresenta, come è evidente, il punto di partenza originario di ogni elaborazione successiva; a tale proposito è necessario notare che anche il complesso di proposizioni e teoremi raccolti dal *Liber de causis* ha contribuito a definire e arricchire la speculazione angelologica medievale²¹: un nutrito numero di proposizioni offre, infatti, una serie di strumenti riflessivi determinanti, che vasta eco ebbero soprattutto in merito alla gnoseologia delle sostanze separate²². Sebbene le tematiche angelologiche risultino, dunque, stratificate nel tempo e arricchite da tradizioni di origine e cultura diverse, l'idea della natura mediatrice degli angeli rappresenta il dato costante e indubitabile che si sviluppa a partire dalla riflessione circa il loro statuto ontologico: si tratta infatti di sostanze immateriali, create, ma pur sempre diverse dall'umanità e superiori ad essa, alla quale si rivolgono secondo modalità che vanno definite ed esaminate. Un'indagine delle capacità comunicative angeliche risulta dunque un elemento indispensabile nello svolgimento di una riflessione che riconosca agli angeli la loro funzione mediatrice, che si realizza mediante un movimento ascendente e discendente, come la tradizione dionisiana

²⁰ Sebbene risulti evidente che gli autori a cui dedicheremo la nostra attenzione conoscessero Avicenna, occorre precisare che i riferimenti espliciti in merito all'angelologia sono piuttosto rari, e comunque mai inerenti alle problematiche sorte in merito alla comunicazione angelica. Per lo studio dell'influenza esercitata da Ibn Sinā sull'Occidente latino restano fondamentali: G.C. ANAWATI, *Études avicennienes*, in «Revue thomiste», LXI, 1961, pp. 109-135; H. CORBIN *Avicenne et l'avicennisme*, in *Histoire de la philosophie I*, Encyclopédie de la Pléide, Paris, Gallimard, 1969, pp. 1146-1151; M.T. D'ALVERNY, *Avicenne en Occident*, Recueil d'articles de Marie Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur, Paris, Vrin, 1993; R. DE VAUX, *L'avicennisme latin*, Paris, Vrin, 1934; L. GARDET, *L'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur le pseudo théologie d'Aristote*, in «Revue thomiste», 51 (1951), pp. 333-345; A.M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Libr.d'Amérique et d'Orient 1979; D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden, Brill, 1988; J. JOLIVET, *Intellect et intelligence, dans Philosophie médiévale arabe et latine*, «Études de philosophie médiévale», vol. LXXIII, Paris, 1995, p.169-180; dello stesso autore: *Philosophie médiévale arabe et latin*, Paris, Vrin 1995; G. VERBEKE, *Introduzione a: Avicenna latinus: Liber de philosophia prima*, Louvain-Leiden 1980.

²¹ Cfr. C. D'ANCONA COSTA, *Introduzione a: Tommaso d'Aquino, Commento al «Libro delle cause»*, Milano, Rusconi 1986, pp.7-120, EAD., *Le fonti e la struttura del Liber de causis*, in «Medioevo», XV, (1989), pp. 3-38; *Cause prime non est yliathim. Liber de causis, prop. 8(9): le fonti e la dottrina*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I/2 (1990), pp. 327-351; *Recherche sur le «Liber de causis»*, in *Revue Thomiste*, 92, (1992), pp. 785-817; EAD. *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Napoli, Bibliopolis, 1996; H.D. SAFFREY, *L'état actuel des recherche sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen age*, «Miscellanea mediaevalia», 2, (1963), pp. 267-281.

²² Più di ogni altra la X proposizione, che recita "*omnis intelligentia plena est formis*", fu oggetto di discussioni e motivo di perplessità. Una suggestione di tal genere concorse a maturare l'idea che l'apriori conoscitivo delle intelligenze angeliche fosse garantito dalla completezza intelligibile (*plenitudo formarum*) di cui godono; cfr. SUAREZ NANI, *Appendice: la connaissance angélique et la censure de 1277*, in *Connaissance et langage*, cit., pp. 171-178.

aveva indicato²³. Nell'universo angelologico proposto dal *De coelesti hierarchia* l'angelo è *necessario*²⁴, nunzio della volontà divina e intercessore delle suppliche terrene presso Dio.

Il primo nucleo problematico oggetto della ricerca riguarda dunque la possibilità stessa di ipotizzare una *locutio* angelica, accogliendo dunque il dato biblico che annuncia con estrema chiarezza la possibilità, per le sostanze spirituali, di utilizzare un proprio linguaggio: molti studi sono stati dedicati all'argomento²⁵, e l'opinione diffusa è che non esiste alcun impedimento alla proposta di una comunicazione angelica, dal momento che l'angelo, dotato di libertà come ogni altra creatura, è tenuto a scegliere se esprimersi o tenere celati i segreti custoditi nel proprio cuore. Il carattere volontario della comunicazione concorre dunque a tracciare l'immagine di un angelo assolutamente libero, che al carattere intelligibile della propria natura affianca quello non meno evidente dell'attività volitiva e pratica.

Un'ulteriore perplessità sorge in seguito alla constatazione che la ricerca sulla comunicazione degli angeli impone una rinuncia *a priori* di ogni supporto offerto dall'astrazionismo strutturato secondo le classiche forme elaborate dall'aristotelismo. La ricaduta in una gnoseologia che si sviluppi *a sensibus* deve essere dunque accuratamente evitata, al fine di preservare la spiritualità di una comunicazione che si sviluppa come *linguaggio mentale* per eccellenza, come ha opportunamente sottolineato Irene Rosier-Catach²⁶. Se quello dell'angelo è un linguaggio mentale, esiste la reale possibilità di distinguere gli esiti dello slancio espressivo dal prodotto della tensione speculativa? Dal momento che la spiritualità angelica non richiede, come è evidente, lessico e segni assimilabili a quelli umani, che consentono di scindere in maniera indubitabile dimensione speculativa e pratica linguistica, è necessario individuare il discrimine che segna la differenza tra *cogitatio* e *locutio* e indicare le modalità di

²³ Per uno studio approfondito sulla presenza del pensiero dionisiano presso l'Università Parigina del XIII secolo si cfr. H.F. DONDAINE, *Le corpus dionisyen de l'Université de Paris au XIII siècle*, Storia e letteratura, Roma 1953.

²⁴ SUAREZ NANI, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 27-35.

²⁵ EAD., *Il linguaggio degli angeli: un segreto di Pulcinella?*, cit., pp. 79-100.

²⁶ ROSIER-CATACH, *Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de Rome et ses contemporains*, in *Le langage mental di Moyen âge à l'âge classique*, direzione di Joël Biard, Louvain-la-neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris-Walpole, MA, Éditions Peeters 2009.

svolgimento di entrambe le operazioni. E, ancora, è possibile occuparsi di *locutio* angelica tralasciando lo studio della gnoseologia delle sostanze separate? La soluzione ai due quesiti si sviluppa mediante la medesima argomentazione. La ricerca di un criterio di discriminazione tra pensiero e parola angelici rappresenta un *Leitmotiv* delle angelologie medievali, retaggio, come è stato opportunamente notato, delle osservazioni sviluppate da Agostino in merito alla nozione di *verbum mentis*²⁷, che sembrerebbe suggerire l'identificazione, per gli angeli, di *cogitatio* e *locutio interior*²⁸. Esiste, tuttavia, un elemento che segna definitivamente il confine tra campo pratico ed espressivo e dimensione intelligibile e concettuale: l'intenzionalità *ad alium*. Al soggettivismo del pensiero si oppone l'intersoggettività del dialogare. Tommaso, come nessun altro autore della Scolastica, consegna una distinzione particolarmente labile e sfumata tra *locutio* e *cogitatio*, dal momento che prospetta un passaggio dall'elaborazione del contenuto mentale alla sua espressione tanto fluido da apparire pressoché immediato. In ciascuno degli autori su quali ci soffermeremo, la distinzione tra *locutio* e *cogitatio* appare, invece, netta: la parola è prassi, il cui esercizio segue la selezione dei contenuti da condividere e degli interlocutori da coinvolgere. La comunicazione richiede che vengano spalancate le porte della "cittadella dello spirito"²⁹, che custodisce e preserva i segreti dell'animo: tale "apertura" alla relazione interpersonale si innesca qualora ci si rivolga *ad alium*, laddove il pensiero, al contrario, si consuma nella sfera intima dell'attività speculativa. La riflessione precede la parola, che irrompe nello spazio comune delle relazioni intersoggettive: nel caso specifico degli angeli, la *locutio* angelica colma il vuoto tra cielo e terra, riempie lo spazio che li separa e media tra dimensione celeste e terrena. L'ambito intimo della riflessione si differenzia da quello sociale in cui matura la parola; sull'analisi di tale

²⁷ Cfr. L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976; H. ARENS, *Verbum cordis. Zur Sprachphilosophie des Mittelalters*, in «Historiographia Linguistica», 7, 1/2 (1980), pagg. 13-22; M. BETTETINI, *Augustine. Signs and Language*, in *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practice*, a cura di G. Manetti, Turnhout 1996, pp. 207-272; FAES DE MOTTONI, *Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli*, in «Medioevo», cit., si vedano in particolare pp.169-179; O. TODISCO, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Anicia, Roma 1993; U. WIENBRUCH, «Signum» «significatio» und «illuminatio» bei Augustin, in «Miscellanea Medievalia», 8 (1971), pp. 76-93.

²⁸ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage*, cit., pag. 190.

²⁹ EAD., *Il linguaggio degli angeli: un segreto di Pulcinella?* cit., pag. 84.

inclinazione angelica alla condivisione si concentra essenzialmente l'interesse del presente lavoro. Da tale considerazione sorge l'esigenza complementare di osservare quali siano gli strumenti segnici più adatti a strutturare la dimensione relazionale del dialogo; in tale direzione vanno molte delle considerazioni sviluppate da Egidio, che non poco spazio dedica alla disamina della formazione e della fruizione dei *signa* angelici. Un'altrettanto rilevante occasione di perplessità, per chi intenda avvicinarsi allo studio dell'angelologia, è rappresentata dai dubbi legati alla validità delle osservazioni formulate in merito alla natura e alle operazioni delle intelligenze celesti: è lecito interrogarsi, dunque, sia sulla legittimità metodologica dei criteri e degli strumenti utilizzati a guida dell'indagine, che sull'attendibilità delle ipotesi formulate. Risulta doveroso riflettere infatti sul valore assunto dagli esiti di una ricerca il cui campo d'indagine si estende ben oltre i confini dell'esperibile; la riflessione sulle caratteristiche del linguaggio inter-angelico, del soliloquio, della comunicazione spirituale richiede infatti una rinuncia radicale ad ogni supporto scientifico e a qualsiasi osservazione diretta dell'oggetto della propria indagine. Tali esitazioni sembrano tuttavia del tutto superate da Egidio, che a partire dall'evidente analogia tra angelo e uomo elabora una precisa e puntuale filosofia del linguaggio angelico, la quale dimostra come questo atteggiamento "spregiudicato", "non si astiene dal valersi di una certa dose di fantasia"³⁰, la cui creatività risulta essenziale per colmare le inevitabili falle di in una riflessione che si muove formulando ipotesi costrette a rinunciare alla convalida di ogni prova empirica.

³⁰ TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, cit. p. 92 .

II

Lo *status quaestionis* sul linguaggio angelico nel secolo XIII: Tommaso d'Aquino interprete dell'angelologia di Dionigi Areopagita

Nonostante la nostra indagine si sviluppi a partire dalla lettura delle pagine di Egidio, risulterebbe del tutto inopportuno trascurare totalmente il ruolo svolto dal maestro d'Aquino all'interno della diatriba sorta nel secolo XIII in merito alla *locutio angelica*. Lo studio del contributo apportato alla *querelle* sulla comunicazione angelica da parte di Tommaso risulta, infatti, di notevole importanza, dal momento che nessun autore successivo ne avrebbe ignorato testi e produzione. Nonostante l'angelologia egidiana, su cui a breve ci soffermeremo, rappresenti uno degli esempi più fulgidi di angelologia medievale, non è possibile sottrarla ad un confronto preliminare con la produzione dedicata da Tommaso all'analisi della natura, del ruolo e delle operazioni attribuibili alla creatura spirituale. Il tema delle intelligenze celesti fu infatti particolarmente caro al Santo d'Aquino, che all'analisi delle sostanze separate dedicò, ancora baccelliere, il capitolo IV dell'opuscolo dedicato allo studio dell'ente e dell'essenza³¹, dove si approfondisce il tema dell'essenza delle *substantiae separatae*,

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, IV.

caratterizzate dalla totale libertà dalla materia, *unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia*³².

L'interesse nutrito da Tommaso verso le sostanze celesti non si affievolì mai, e costituì, piuttosto, un elemento di costante sprone intellettuale, come risulta evidente dalle dense e profonde pagine che da tale attenzione sorgono e maturano. L'analisi qui proposta non ha alcuna pretesa sintetizzatrice della complessa ed articolata angelologia tommasiana ma intende, piuttosto, soffermarsi seppur brevemente sulle considerazioni più significative elaborate dall'Aquinate in merito alla *locutio* angelica, affinché siano ancor più visibili i segni del lascito tommasiano alla riflessione filosofica successivamente maturata. Non va dimenticato poi che a Tommaso va poi ascritto il merito di aver contribuito in maniera notevole alla divulgazione del pensiero di Dionigi Areopagita, al punto che la sua opera rappresenta una preziosa testimonianza della ricezione dell'angelologia dionisiana nel basso Medioevo. Una lettura - seppur volutamente cursoria - del Tommaso interprete di Dionigi risulta dunque operazione necessaria, in quanto consente di farsi un'idea della eredità tramandata dal *corpus aeropagiticum* per quanto riguarda la strutturazione di un universo ordinato e gerarchizzato. Tutto ciò assume importanza nella misura in cui la presenza della riflessione tommasiana appare in tutta la sua rilevanza negli autori a cui maggiormente dedicheremo la nostra attenzione. Se infatti Egidio in più occasioni si richiama apertamente al filosofo domenicano, lo stesso Durando, nonostante la *verve* critica che pervade tutta la sua opera, non può sottrarsi al confronto con il *Doctor Communis*, e non può che riconoscerne il valore; quanto a Tommaso di Strasburgo egli conosceva non soltanto l'opera dell'Aquinate (come appare dal suo *Commento alle Sentenze*) ma anche le successive interpretazioni e le alternative speculative che ne erano derivate. La reazione tommasiana alla lettura del *De coelesti hierarchia*, offre una preziosa opportunità per riflettere sulla ricezione del sistema cosmologico e gerarchico eretto a fondamento di ogni ricerca angelologica successiva. Molteplici sono i luoghi dell'imponente opera tommasiana dedicati alla sostanza angelica; nello specifico,

³² *Ibidem*.

diversi sono i contesti in cui la riflessione sulla *parola angelica* sorge e matura³³. In particolare, seguiremo l'ordine rispettato da Tommaso nella stesura delle considerazioni raccolte nella *Summa theologiae*³⁴, in cui trovano spazio diversi articoli dedicati alla *locutio* delle sostanze separate. Nonostante Tommaso dedichi una serie molto densa di questioni - dalla XLIV alla LXIV - all'analisi della sostanza angelica, solo la compiutezza della *quaestio* CVII della parte I rende particolarmente lineare e completa la riflessione dedicata all'argomento. Risulta infatti del tutto evidente che anche Tommaso è particolarmente sensibile alla tematica del linguaggio celeste, e ad essa dedica ben cinque articoli della *quaestio* CVII, preceduti - nella *quaestio* CVI - da una serie di considerazioni elaborate in merito alla possibilità, per l'angelo, di agire sull'intelletto³⁵ e sulla volontà³⁶ di una qualsiasi altra sostanza spirituale. Il filosofo si dedica, in primo luogo, ad esaminare la natura dell'illuminazione: dalla lettura della *quaestio* dedicata alle operazioni e ai movimenti angelici³⁷ emerge con chiarezza che ciascun angelo è perfettamente in grado di illuminarne un altro, e tale possibilità viene proposta proprio a partire dalla lettura dei testi dionisiani. La teoria tommasiana dell'illuminazione e della locuzione angelica si sviluppa, infatti, dal capitolo VII del *De coelesti hierarchia*, che rappresenta una rilevante obiezione al rifiuto di una teoria della comunicazione angelica:

Sed contra est quod dicit Dionysium, in VIII capitulo *De coelesti hierarchia*, quod «angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae»³⁸.

La citazione dionisiana appare armoniosamente inserita nell'economia del discorso tommasiano, che risponde all'esigenza di attribuire significato e valore all'ipotesi di una forma angelica di comunicazione. Particolare rilievo assume, inoltre, il riferimento alla distinzione in gerarchie (*angeli secundae hierarchiae* e *primae*

³³ Molteplici sono i luoghi dell'opera tommasiana in cui la tematica della *locutio angelica* trova spazio. Nello specifico, si veda *Il commento alle Sentenze* (II, d. XI, q. II, art. III) la *quaestio* IX del *De Veritate*, intitolata «De communicatione scientiae angelicae», in particolare gli articoli 4, 5, 6, 7.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I, 106 e I, 107 (d'ora in avanti citata come S.T.).

³⁵ *Ibidem*, I, q. 106, a. 2: «Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius».

³⁶ *Ibidem*, a. 1: «Utrum unum angelus illuminet alium».

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*; DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VIII, 2, 240 c.

hierarchiae), che lascia intendere il pieno accoglimento, da parte di Tommaso, dell'ordinamento sistematico del creato, organizzato secondo gradi crescente di nobiltà, dipendente dalla maggiore o minore vicinanza a Dio. Il cosmo disegnato da Dionigi rappresenterà il riferimento costante e la dimensione paradigmatica per la riflessione angelologica successiva; il concetto di *gerarchia*, utilizzato dall'Areopagita e riportato da Tommaso, diviene il simbolo dell'universo dionisiano, i cui lineamenti sono tratteggiati nel *De coelesti hierarchia* con argomentazioni ricche e puntuali. L'armonico progetto divino tramite cui è stato istituito il mondo è disegnato da Dionigi fin dal capitolo III, in cui si legge la definizione di *gerarchia* (τάξις); si apprende, dunque, che essa costruisce *un ordine sacro, una scienza e una operazione, che si conforma, per quanto possibile, al divino*³⁹. Le nature che a Dio tendono e che guardano alla Sua bellezza diventano esse stesse immagini divine, e *specchi* risplendenti della prima luce⁴⁰. Ciascuna delle creature, nutrita dall'energia divina, collabora secondo le proprie possibilità alla progettualità di Dio, e gode della luce che da Lui emana secondo le modalità che le sono proprie. Alcune sostanze sono chiamate a purificarne altre, in virtù dell'abbondanza della luce di cui sono investite, e ricevono il solenne incarico di accogliere, distribuire e diffondere la luminosità splendente a loro elargita dalla causa divina. Le intelligenze che sono illuminate vengono *riempite* dalla luce e condotte verso l'alto, orientate ad uno stato superiore di potenza contemplativa⁴¹. Le *intelligenze amanti di Dio* sono dunque da Lui incaricate di cooperare e agire tramite la virtù e la grazia da Lui elargite⁴². La legge inviolabile e divina del creato stabilisce una distinzione non solo tra intelligenze superiori ed inferiori, ma anche tra ordini interni a ciascuna gerarchia, giacché ciascuno di essi occupa nell'economia del cosmo un ruolo ben specifico, assegnato in virtù della funzione svolta⁴³. Gli ordini a Dio più vicini sosterranno quelli più remoti affinché essi siano riavvicinati al Creatore di tutte le cose, e dalla Sua luce purificati. Tale suggestione, che contempla dunque la distinzione tra angeli superiori ed inferiori, costituisce la *ratio* fondativa e il motivo ricorrente di ogni

³⁹ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 1,164 d.

⁴⁰ *Ibidem*, 164 a-165 a.

⁴¹ *Ibidem*, 165 d.

⁴² *Ibidem*, 168 a.

⁴³ *Ibidem*, IV, 181 a.

angelologia successiva al VI secolo. Dall'opera dell'Areopagita emerge un universo armonicamente organizzato, in cui l'ordine che emana da Dio regge e regna ogni cosa: avremo modo di osservare, nello specifico, in che maniera le suggestioni dionisiane saranno assorbite dalla tradizione. Tommaso sembra pienamente convinto dalla limpida razionalità della riflessione dionisiana, tanto da concedere ad essa valore probativo, e proporla come argomentazione a favore della comunicazione delle sostanze celesti. La validità di un'ipotetica propensione alla comunicazione che pervade anche le sostanze angeliche appare, inoltre, ancora più salda qualora si accetti la supposizione, proposta ed argomentata da Dionigi⁴⁴, che gli angeli da Dio più lontani siano istruiti (*doceri*) da quelli più vicini. L'immediata vicinanza garantisce infatti alla prima gerarchia il pieno godimento di purificazione, illuminazione e perfezione che scaturiscono dalla partecipazione alla luce che emana solo da Dio⁴⁵. I Serafini, *ardenti* d'amore per Dio - come illustra l'etimologia proposta dallo stesso Dionigi⁴⁶- sono a Dio tanto vicini da poter danzare e volteggiare attorno a Lui, e godere della Sua suprema stabilità. Tale posizione di eccezionale privilegio solleva gli angeli del primo ordine celeste dalla necessità di ricorrere ad un intermediario che li convochi presso Dio: la gloria che caratterizza tali sostanze le rende perfettamente in grado di nutrirsi autonomamente del divino sapere, offerto copioso dall'opulento banchetto celeste a cui esse sono invitate a partecipare⁴⁷. Gli intelletti che godono di tale sacro privilegio partecipano, limitatamente a quanto loro concesso, del sapere divino in maniera più efficace.

Da tali argomentazioni Tommaso ricava la ragionevolezza dell'ipotesi della comunicazione angelica; restano da chiarire, tuttavia, le modalità di svolgimento di tale intervento di supporto realizzato a favore degli intelletti più deboli, meno prossimi a Dio. Secondo Tommaso, all'angelo è concesso agire su ciascuno dei due termini coinvolti nel processo gnoseologico: il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto; infatti duplice è la modalità con cui possono operare gli angeli intenzionati a soccorrere l'altrui intelletto. La prima è legata alla possibilità che l'angelo agisca sulla

⁴⁴ *Ibidem*, VII, 209 a.

⁴⁵ *Ibidem*, 209 d.

⁴⁶ *Ibidem*, 205 b.

⁴⁷ *Ibidem*, 212 a.

virtù intellettuale del soggetto intento a conoscere; la seconda, invece, prevede un fattivo intervento di scomposizione operato sulla specie comunicata, che una volta distinta nei suoi elementi costitutivi risulterà, per l'intelletto meno adeguato a conoscere, di più facile acquisizione. La possibilità che l'angelo operi sull'altrui intelletto è legata all'idoneità dell'intelletto robusto e allenato, che ha goduto di un nutrimento intellettuale più sostanzioso, a corroborare le forze intellettive dell'intelligenza meno avvezza a conoscere. L'esempio che Tommaso propone, e che diverrà consueto nelle riflessioni successive, si richiama all'analogia che sussiste tra surriscaldamento di un corpo e perfezionamento intellettuale⁴⁸, e prevede che l'effetto sortito, presso le creature materiali, dalla vicinanza ad una fonte di calore, sia del tutto analogo a quello risvegliato tra quelle spirituali tramite l'attenzione (*conversio*) nutrita da un intelletto celeste verso un altro; in entrambi i casi si assisterebbe all'arricchimento e al rafforzamento di una proprietà, fisica nella prima circostanza, intellettuale nella seconda:

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angeli alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi, ut virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis⁴⁹.

Come avremo modo di osservare nel corso del nostro lavoro, la *similitudo* rintracciata da Tommaso tra modalità di riscaldamento e processo di perfezionamento intellettuale suscitò non poche perplessità. L'obiezione ricorrente, legata a tale

⁴⁸ Il parallelo tra il sole e il bene è attestato già in Platone, nella *Repubblica* (508b-c). Al valore simbolico del fuoco Dionigi dedica parte del capitolo XV de *De coelesti hierarchia*, illustrando in che modo le fiamme rappresentino ciò che di più divino esiste nel creato, come è ampiamente dimostrato dalla tradizione che descrive i Serafini, le più divine tra le creature, come *ardenti*. La forza del fuoco risulta - come è facile rilevare dall'osservazione del propagarsi delle fiamme - del tutto incontenibile, giacché *non si può afferrare né vedere, ma esso afferra ogni cosa*. La sua forza del tutto particolare è tale che, qualora si propaghi, non viene sminuita ma accresce piuttosto il suo impeto (*La gerarchia celeste*, cap. XV, 1, 328 d-329 c). Altrettanto suggestiva appare, inoltre, l'argomentazione dedicata dall'Areopagita al sole nel *De divinis nominibus*: si legge, infatti, che come i raggi del sole sono forieri di vita, così la luminosità della Causa prima diffonde il Bene che regge e vivifica il creato (*Sui nomi divini*, IV, 1, 693 b-693c).

⁴⁹ S.T. I, q. 106, a. 1.

proposta, è data dall'innegabile diversità che caratterizza le dinamiche di diffusione di una proprietà legata ai corpi rispetto ad uno slancio di carattere squisitamente spirituale.

La seconda possibilità d'intervento angelico sulla pratica gnoseologica dell'intelletto meno nobile è data dalla capacità, propria delle intelligenze dei primi ordini, di scomporre il contenuto della specie intelligibile, che opportunamente *distinta* nelle sue componenti può essere compresa facilmente anche dall'intelletto meno istruito. Tale processo di amorevole soccorso non è caratteristica esclusiva degli intelletti angelici, ma è propria anche del maestro che, desideroso di istruire il suo discepolo, sottopone all'attenzione di quest'ultimo concetti e riflessioni rese opportunamente comprensibili:

Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi posset; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguit, providentes capacitati aliorum⁵⁰.

Entrambe le modalità di intervento proposte da Tommaso rientreranno, a pieno diritto, nel computo delle riflessioni angelologiche successive, e costituiranno parte fondamentale di ogni riflessione elaborata in merito all'illuminazione angelica. Tommaso sembra infatti aver spiegato a suo modo il significato da attribuire all'espressione dionisiana che annuncia la possibilità dell'*elargizione*, da parte degli angeli più raffinati, di concetti complessi scomposti e sinteticamente rimodulati, affinché risultino più semplici da intendere:

Et hoc est quod Dionysius dicit, in XV capitulo *De coelesti hierarchia*: «Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provvida virtute dividit et multiplicat, ad inferiores sursum dictricem analogiam»⁵¹.

La scomposizione di concetti tanto elaborati da risultare di difficile assimilazione è un tema proposto da Dionigi nel capitolo XV del *De coelesti hierarchia*, in cui si legge, con echi particolarmente suggestivi, di *denti* con i quali gli angeli masticano il

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

nutrimento intellettuale ricevuto direttamente da Dio e, secondo un disegno e una potenza provvidenziali, lo dividono e lo fluidificano, rendendolo adatto all'intelletto delle creature inferiori⁵². Tale opportunità concessa alle intelligenze meno raffinate suggerisce di riflettere sulla condizione di precarietà spirituale e gnoseologica in cui versano gli ordini più bassi; non bisogna, tuttavia, abbandonarsi al sospetto che questi siano destinati ad una pigra capacità di discernimento delle opere e del sapere di Dio. Tommaso sottolinea, invece, che l'angelo superiore *plura in Deo cognoscit quam inferior*, laddove il destino di tale intelligenza inferiore non è il buio dell'ignoranza, ma il soccorso prestato loro dalle intelligenze più luminose. L'angelo appartenente alla prima schiera conosce, in relazione alle ragioni delle opere divine (*de rationibus divinatorum operum*) più di quanto sia concesso a quelle inferiori. A tale proposito il *Dottore Angelico* riporta l'opinione espressa in merito nel *De divinis nominibus*, dove si legge che gli angeli sono illuminati sulle ragioni delle cose create (*existentium illuminantur rationibus*)⁵³. Al capitolo IV dell'opera si chiarisce infatti che Dio illumina gli angeli riguardo alla ragione di tutte le cose analogamente a quanto fa il sole che rischiara ogni creatura⁵⁴. Gli ordini più vicini a Dio, nonostante siano maggiormente riscaldati dalla luce che emana da Lui, non possono dunque *creare* essi stessi luce nell'intelletto altrui (giacché sono privi della *virtus creativa* propria di Dio), ma ne possono perfezionare le forze, *confortando lumen naturale ipsius*⁵⁵. Nessun dubbio, dunque, deve essere nutrito in merito alla possibilità che gli intelletti più vigorosi interagiscano con quelli più deboli per corroborarne le energie. È evidente che l'illuminazione indica l'operazione svolta dagli angeli superiori su quelli inferiori, che accolgono come dono intelligibile un contenuto scomposto e già in parte *masticato*, dunque di più veloce assimilazione; resta da indagare se la *locutio* coincida con l'*illuminatio*, e quale sia l'eventuale distinzione tra esse: come osserva Suarez Nani «la parenté de ces deux notions paraît plus évidente que leur distinction»⁵⁶. In primo luogo appare del tutto chiaro che la presenza delle suggestioni dionisiane, tanto

⁵² DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, XV, 3, 332 b.

⁵³ S.T., I, q. 106, a. 2, pag. 87.

⁵⁴ DIONIGI AREOPAGITA, *Sui nomi divini*, IV, 1, 693 c-696 a.

⁵⁵ S.T., I, q. 106, a. 2, pag. 87.

⁵⁶ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage*, cit., pag.186.

ricorrenti a proposito della illuminazione angelica, è destinata a scemare fortemente laddove ci si dedichi all'indagine sulla lingua degli angeli. Tale evidente cambiamento è giustificato, in parte, dal maggiore interesse nutrito dal filosofo greco verso l'angelologia in generale, piuttosto che verso la comunicazione celeste nello specifico. Inoltre Tommaso, laddove si interessa di *locutio*, si confronta principalmente, piuttosto che con gli autori del passato, col testo biblico, in cui si legge espressamente del riferimento alla *lingua degli angeli* (1 Cor. 13, 1). Tommaso non deve dunque, in occasione dello studio della *locutio angelica*, né persuadere il lettore della razionalità dell'ipotesi dell'espressione angelica, né fornire argomenti ragionevoli adatti a supportare una tale tesi: è chiamato, piuttosto, a definire le modalità di concreta realizzazione di tale naturale propensione⁵⁷. È tuttavia da escludere, sulla base della distinzione biblica tra lingua degli angeli e degli uomini, che agli angeli si addica un linguaggio esteriore, tipico delle creature terrene; solo un movimento spirituale può infatti caratterizzare l'espressione celeste, giacché il linguaggio esteriore richiede *aliquid sensibile signum*, che deve essere inteso come il prodotto di organi corporei, di cui l'angelo è per natura sprovvisto:

Praetera, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquid sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito: quae angelis competere non possunt⁵⁸.

Inoltre ogni scambio linguistico tipico di *questo* mondo richiede che, in qualche modo, l'interlocutore attragga in via preliminare l'attenzione di colui che lo ascolta ricorrendo ad un cenno sensibile, che indichi in maniera inequivocabile l'intenzione comunicativa, ma *non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendum: hoc enim fit*

⁵⁷ Nella *S. T.* non sono riportati altri elementi atti a rendere plausibile l'ipotesi di una parola angelica, se non quelli tratti dal testo biblico; al contrario, nel *Commento alle Sentenze* (II Sent. d. XI, q. 2, a.3) Tommaso utilizza l'argomentazione che verrà adoperata dalla angelologia successiva, e che deve la sua validità all'osservazione della creatura umana: se all'interlocutore umano è concessa la possibilità di parlare, analoga capacità deve essere attribuita alla creatura angelica. Nel *Commento* si legge «Sed contra est quod dicitur 1, Cor. 13,1: si linguis hominum loquar et angelorum. Sed locutio est actus linguae. Ergo angeli loquuntur. Praetera, angelus est maioris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius angelus».

⁵⁸ *S.T.*, I, q.107, a.1: «Praetera, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri».

*apud nos aliquo sensibili signo*⁵⁹. Nonostante la struttura del linguaggio umano risulti del tutto estranea alla comunicazione celeste, il processo che regola il passaggio dalla dimensione concettuale allo spazio dell'interazione linguistica non è tuttavia per nulla immediato né per l'interlocutore umano né per il messaggero divino. Per comprendere appieno il percorso che conduce dalla riflessione alla comunicazione è opportuno ricordare che l'oggetto intelligibile si trova nell'intelletto in tre modi: in primo luogo sottoforma di abito, come oggetto della memoria, in secondo luogo considerato in atto, come concetto, e infine come un nucleo intelligibile riferito ad altro (*ad aliud relatum*). Solo tramite l'iniziativa della volontà (*per imperium voluntatis*) il concetto *si trasferisce* dall'intelletto alla dimensione esteriore, e dunque si applica all'ambito pratico; solo la volontà determina, dunque, il passaggio dal piano teoretico a quello comunicativo, e seleziona i contenuti più adatti ad essere espressi e divulgati. Qualora la mente angelica scelga di rivolgersi *ad un altro intelletto* si innesca il processo comunicativo, giacché null'altro è il parlare se non la manifestazione ad altri di un'elaborazione concettuale (*nihil est enim loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare*)⁶⁰:

Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri⁶¹.

L'angelo è libero di esprimersi in maniera immediata, giacché la rivelazione del suo cuore non è ostacolata, né subordinata, alla produzione di segni linguistici. In noi, al contrario, il concetto è *racchiuso* entro altre mura, il cui superamento è impedito da due ostacoli⁶²: il primo di essi è rappresentato dalla volontà, che è l'unica *virtus* ad avere il pieno potere di scelta, per cui valuta se trattenere il concetto destinandolo al segreto o dividerlo, ordinandolo verso l'esterno. Il secondo impedimento è invece costituito dalla corporeità, in quanto è necessario che il concetto venga palesato concretamente tramite segni materiali: l'angelo non è soggetto al secondo vincolo,

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*: « In nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur ».

giacché non necessita, in alcun caso, del supporto di un segno di tal genere⁶³. L'intelletto angelico gode dunque di piena autonomia, per cui è in grado di esprimersi *convertendo ad alium* il proprio pensiero, giacché per l'angelo medesima è la *virtus* che regola la *conversio ad alterum* e la produzione comunicativa, e concidenti sono le norme procedurali delle due operazioni. Per l'angelo rivolgere ad altri il proprio pensiero è, dunque, già parlare:

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat⁶⁴.

Non occorre, inoltre, che l'angelo attragga l'attenzione del suo interlocutore, dal momento che nella comunità angelica⁶⁵ regna l'immediata trasparenza. Che gli angeli parlino sembra essere, dunque, un'acquisizione ragionevolmente accettabile, la cui indubitabilità risulta sancita dal dato scritturale. Un certo legittimo margine di dubbio permane, tuttavia, qualora ci si interroghi sull'aspetto segnico di un siffatto genere di linguaggio; al contrario di quanto verrà proposto dalla riflessione angelologica successiva, l'angelo di Tommaso non è intento a formulare segni né scritti, né spirituali. L'intelletto celeste è naturalmente incline a pensare, in quanto creatura intellettuale esemplare, e solo qualora lo ritenga necessario rivolge ad altri l'esito di tale formazione intelligibile: non c'è spazio per la formazione segnica, né se ne ravvisa la necessità. Nonostante il processo comunicativo angelico sia, secondo Tommaso,

⁶³ TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, cit., pag. 91: «La volontà, che può essere volontà di dissimulare, di mantenere il segreto, e dall'altra il corpo, che oppone l'opacità della materia a chi vorrebbe gettare uno sguardo indiscreto su ciò che è nascosto dentro di noi».

⁶⁴ S.T., I, q.107, a.1.

⁶⁵ L'espressione "intelligibilis societas" è tratta dalla *Summa theologiae* tommasiana, e sorge a proposito della riflessione che ha per oggetto lo studio dell'assunzione accidentale dei corpi da parte delle intelligenze angeliche. L'utilizzo di sembianze umane non risponde ad un'esigenza avvertita dalle creature celesti, ma è da interpretare piuttosto come atto caritatevole operato a vantaggio della creatura terrena (*propter nos*), giacché assumendo l'aspetto degli uomini e conversando con essi, instaurano con essi una relazione solidale che anticipa in *questo* mondo la società spirituale di cui le anime umane faranno parte solo *in futura vita*. Le anime entreranno a far parte, dunque, della società spirituale solo dopo aver abbandonato il percorso mondano: «angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita» (S.T., I, q. 51, a. 2).

particolarmente fluido e agevole, resta da chiarire se gli angeli inferiori possano rivolgersi con la medesima disinvolta naturalezza a quelli superiori. Ancora una volta, la lettura del *De coelesti hierarchia* rappresenta l'occasione per soffermarsi a riflettere; molteplici sembrerebbero infatti le argomentazioni contrarie alla supposizione di una locuzione rivolta dagli angeli inferiori a quelli superiori, dal momento che appare contaddittorio ritenere che questi ultimi ignorino dei contenuti noti, invece, alle creature a Dio più lontane. Dionigi ricorda tuttavia, al capitolo VII, che gli angeli inferiori domandarono a quelli superiori chi fosse il *Re della gloria*:

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit in VII capitulo *De coelesti hierarchia*, inferiores angeli superioribus dixerunt: «Quis est iste rex gloriae?»⁶⁶.

Dionigi afferma, infatti, in conformità al testo biblico, che alcuni angeli ricevettero da quelli ad essi superiori la rivelazione che Gesù è il signore delle potenze celesti e Re della gloria⁶⁷. Si legge, inoltre, che alcuni angeli superiori interpellarono Cristo, affinché li rendesse edotti sul Suo operato salvifico progettato a favore degli uomini. Dal momento che le Scritture riportano che gli angeli si volgono al Figlio di Dio per riceverne i precetti - rendendo ragionevole la supposizione che le intelligenze inferiori si rivolgano a quelle più nobili - è plausibile ritenere che, in generale, le intelligenze inferiori abbiano la possibilità di scegliere di interpellare quelle superiori. Tali considerazioni predispongono il lettore a supporre che non solo gli angeli a Dio più prossimi si rivolgono a quelli più lontani, ma che può verificarsi anche la circostanza inversa. L'interpretazione di Dionigi non può che avallare - come nota il *Doctor Communis* - la supposizione che la *locutio angelica* non segua una direzione unilaterale e un andamento esclusivamente discensivo, ma che preveda, piuttosto, anche la possibilità che gli angeli inferiori interroghino le intelligenze superiori, e ricevano da queste solerte risposta. Da tali argomentazioni si deduce che nonostante ogni illuminazione sia, per certi versi, una comunicazione di contenuti e una condivisione di verità non ogni *locutio* è da intendere come illuminazione. L'illuminazione prevede, infatti, una *pietosa* elargizione di sapere, al contrario di quanto avviene qualora

⁶⁶ S.T. I, q. 107, a. 2, p. 101.

⁶⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VII, 2-3, 209 a-209 b.

interlocutori di livelli culturali simili si esercitino nella prassi comunicativa; in tal caso non è affatto raro che ad intraprendere la discussione sia colui che, tra essi, conosce *pauciora*, ed è quindi spinto dal desiderio di arricchire le proprie competenze. Diversamente, diffondere volontariamente il proprio pensiero e indirizzarlo ad altri intelletti non equivale ad illuminare, ma implica esclusivamente l'intenzionalità espressiva tipica del parlare. Render noto il contenuto della propria volontà o scegliere di indirizzare *ad alium* la propria riflessione è, dice Tommaso, null'altro che parlare, esattamente come accade a colui che afferma: "Volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere"⁶⁸. L'illuminazione, dunque, è un flusso di sapere strettamente legato all'ordine stabilito che ogni cosa regge e pervade: è, come afferma Suarez Nani, «un act hiérarchique»⁶⁹. Non c'è né scambio conoscitivo né vicendevole apertura, ma elargizione di sapere. Il carattere discensionale rappresenta la cifra distintiva dell'illuminazione, che ne determina la assoluta unidirezionalità, che «ne peut comporter aucun réciprocité, aucun dialogue»⁷⁰.

Inoltre dall'affermazione dionisiana in merito alla possibilità, per gli angeli, di domandare a Cristo quale sia la sua opera salvifica, emerge l'esigenza di soffermarsi a riflettere sull'opportunità che Dio stesso parli agli uomini, per istruirli e iniziarli alla Sua Sapienza. Un processo di emanazione di verità e luce che promana da Dio alle creature contribuisce al perfezionamento di queste ultime, giacché essere informati sul contenuto della volontà divina si addice alla perfezione e all'illuminazione della mente creata, che anela ad arricchirsi e potenziare le proprie attitudini (*scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae*)⁷¹. Nonostante la possibilità che la gloria e il sapere divino discendano sulle creature per accrescerne ricchezza e nobiltà risulti dunque del tutto ragionevole, resta da chiarire se l'angelo si rivolga a Dio, e in che maniera tale processo abbia luogo⁷². Lo sviluppo comunicativo umano prevede uno scambio di notizie, e implica che colui che parla trasferisca un contenuto a chi è in ascolto: è evidente che l'angelo non può manifestare, dunque, nulla a Dio, *qui omnia*

⁶⁸ S. T. I, q. 107, a. 2..

⁶⁹ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, cit., pag. 186.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ S. T., I, q. 107, a. 3.

⁷² *Ibidem*: «Utrum angelus Deo loquatur».

novit; non c'è motivo, dunque, di ritenere che gli intelletti creati debbano parlare a Colui che sa ogni cosa⁷³. Il testo biblico, ancora una volta, concorre ad alimentare nuovi dubbi, e suggerisce l'opportunità di ritenere del tutto plausibile che si dia comunicazione indirizzata a Dio; si legge, infatti, che gli angeli, rivolgendosi al Signore, chiesero: «Signore degli eserciti, fino a quando non avrai misericordia di Gerusalemme?» (*Zac.*, 1,12), a riprova della supposizione che gli angeli possano rivolgersi a Dio. Una prima rilevante considerazione sorge dall'osservazione dell'inclinazione naturale dell'angelo, la cui attenzione e il cui sguardo sono a Dio e sempre rivolti: dal momento che *loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum*, l'angelo, in perenne contemplazione divina, risulterebbe incessantemente intento a parlare con Dio, con esiti del tutto irragionevoli, dal momento che gli angeli sono evidentemente dediti anche ad altre attività e coinvolti anche in altre relazioni comunicative⁷⁴. È dunque necessario indagare sul tipo di dinamica che regola la relazione comunicativa tra creatura celeste e Creatore; come viene ribadito da Tommaso in molteplici luoghi, la locuzione non prevede che si presti solo attenzione ad altri, ma richiede che l'intelletto angelico rivolga il nucleo del proprio pensiero *ad alium*, spinto dall'intenzione comunicativa. La *conversio ad alterum* può essere motivata in duplice modo: in primo luogo, tale iniziativa può essere finalizzata alla condivisione e alla comunicazione di un contenuto. Risulta evidente che questo genere di comunicazione non si addice in alcun modo alla relazione tra angelo e Dio, il quale è *omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor*⁷⁵, e in nulla è manchevole, giacché conosce ogni cosa perché ne è creatore. La seconda causa di comunicazione è legata alla necessità di chiedere qualcosa al proprio interlocutore, *ut ab eo aliquid accipiat*⁷⁶; tale motivazione si addice perfettamente alla relazione intenzionale che si stabilisce tra Creatore e creatura celeste: esattamente come il discepolo si rivolge al

⁷³ *Ibidem*: «Videtur quod angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo».

⁷⁴ *Ibidem*: «Praterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est. Sed angelus semper conceptum suae mentis ordinat in deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur, quod potest videri alicui inconueniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo».

⁷⁵ *S.T.*, I, q. 107, a.3.

⁷⁶ *Ibidem*.

maestro, per chiedergli spiegazioni e per accoglierne i precetti, così l'angelo si rivolge a Dio, o per conoscerne la volontà (*consultando divinam voluntatem de agendis*) o per glorificarlo, cantando le lodi suscitate dall'ammirazione della Sua eccellenza (*vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit*)⁷⁷. In conclusione, è possibile ipotizzare che si dia incontro comunicativo tra angeli e Dio, ma è necessario chiarire che esso persegue la medesima finalità della richiesta rivolta dall'allievo al maestro, il quale viene interpellato affinché possa consegnargli il proprio insegnamento. Esiste, dunque, una differenza sostanziale tra il costante stato di contemplazione in cui versano le intelligenze angeliche e le occasioni in cui si registra un reale dialogo tra Dio e creature celesti. Gli angeli non cessano mai di rivolgersi a Dio, lodandolo e ammirandolo; risultano, invece, più limitate le circostanze in cui, desiderosi di essere illuminati dalla divina sapienza, a Lui si rivolgono per conoscere la volontà che essi devono realizzare:

Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari⁷⁸.

Al carattere pubblico e alla manifesta condivisione che caratterizza la relazione tra Creatore e creatura celeste si oppone la segretezza del linguaggio interangelico. Un tratto caratteristico della speculazione angelologica tommasiana è, senza alcun dubbio, legato all'esigenza di preservare la sfera intima e occulta dei tumulti del cuore e dei pensieri dell'angelo⁷⁹: il quinto articolo della *quaestio* CVII è interamente dedicato alla possibilità che la parola angelica possa essere ascoltata e appresa dall'intera *comunità intelligibile*⁸⁰. In relazione al mondo terreno appare evidente, a seguito dell'osservazione delle dinamiche che regolano l'acustica, che la possibilità che un uomo ascolti le parole e discorsi pronunciati da altri sono strettamente connesse al dato spaziale e alla propagazione sonora, giacché maggiore è la vicinanza alla fonte del suono, migliore è la percezione, e dunque superiore è la possibilità di ascolto. Resta

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Sul carattere pubblico del linguaggio angelico e la funzione rivelatrice della comunicazione si veda: SUAREZ NANI, « *Il linguaggio degli angeli: un segreto di Pulcinella?* », cit., in particolare pp. 93-100.

⁸⁰ S.T., I, q. 107, a. 5: «Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant».

da chiarire, tuttavia, se anche per la *locutio angelica* debba vigere tale principio, evinto dall'osservazioni delle leggi fisiche. È del tutto evidente che il dato spaziale non assume, per gli angeli, il valore che esso assume per le creature mondane, giacché per i primi non esiste né movimento, né prossimità, intesa come estensione⁸¹:

Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est. Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt⁸².

Si potrebbe supporre, dunque, che l'angelo che parla può essere ascoltato da ogni altro, giacché le parole provenienti da un intelletto celeste e dirette ad un'altra sostanza spirituale non si propagano nell'aria, ma si diffondono per immediata trasmissione intellettuale. Ad avallare l'ipotesi di una comunicazione diretta di pensiero concorrono, ancora una volta, le pagine di Dionigi, il quale annuncia che l'eco della parola di un angelo si spinge fino ad essere avvertita da ogni altra sostanza celeste:

[...] illuminatio unius angeli ab altero, pervenit ad omnes angelos, quia, ut Dionysius dicit in cap. XV de *Coelesti hierarchia*, «unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat». Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur⁸³.

La funzione della comunicazione angelica si inserisce armonicamente nell'economia del creato *disposto* dalla Provvidenza⁸⁴, stando al quale le intelligenze a Dio più vicine comunichino a quelle più lontane quanto è stato appreso tramite la divina contemplazione⁸⁵. Negare che gli angeli possano scegliere di limitare i propri interlocutori implicherebbe, tuttavia, la possibilità di negare loro la capacità posseduta dagli uomini di selezionare i propri interlocutori, e poiché è evidente che ogni uomo

⁸¹ Si noti bene che la prossimità angelica riferita a Dio, in base a cui si stabilisce l'ordine gerarchico del mondo non prevede la dimensione spaziale come *limite immobile che abbraccia un corpo*, così come risulta definita dalla *Fisica* aristotelica (ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 4, 212 a20): è evidente, infatti, che non può esserci *spazio* in assenza di corporeità. Per vicinanza a Dio si intende, dunque la *deiformitas*, la prossimità ontologica, per cui maggiore è la perfezione della creatura, più completa è la *similitudo Dei*.

⁸² S.T., I, q. 107, a. 5.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Sap. 11, 21: «Ma tu hai *disposto* tutto con misura, calcolo e peso».

⁸⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, XV, 1, 328 c.

può scegliere a chi rivolgersi, anche agli spiriti celesti deve essere concesso tale privilegio⁸⁶. Si può ipotizzare, dunque, che l'angelo possa indirizzare il proprio pensiero verso colui che è stato ritenuto più idoneo ad accoglierlo, e possa procedere orientando ad uno solo, e non a tutti, le sue riflessioni. Nel caso degli angeli, non è la distanza l'ostacolo alla pubblica condivisione di un pensiero: essa dipende solo dal beneplacito della volontà, che determina in che maniera il pensiero debba essere divulgato e a chi debba essere rivelato. Diversamente da quanto accade per l'illuminazione, che si propaga come luce solare raggiungendo tutte le creature, la *locutio* richiede una selezione e *segue* la libera scelta, attraverso la quale si valutano gli intelletti più idonei ad interagire nella prassi comunicativa.

L'angelo ritratto da Tommaso si sottrae alle difficoltà legate alla formazione segnica e alla dimensione semiotica del linguaggio e aggira l'ostacolo dell'istituzione dei *signa* orientando *ad alterum* il nucleo più nascosto dei propri pensieri. È l'evento della *conversio ad alium* che trasforma direttamente la specie in segno intelligibile. Come rileva Suarez Nani, lo scarto ontologico tra segno e specie risulta talmente sfumato da apparire, per certi versi, impercettibile. È solo lo slancio comunicativo infatti, ad investire di valore espressivo la specie intelligibile, che diventa segno nel momento stesso in cui l'angelo decide di condividerla⁸⁷: per le creature celesti, nella riflessione dell'Aquinate la facoltà espressiva non è che un risvolto pratico della facoltà intellettuale. La volontà sola è condizione sufficiente all'espressione: la libertà comunicativa solleva la specie dalla profondità intellettuale e la consegna allo spazio della relazione comunicativa⁸⁸. La parola non è che l'espressione tangibile, ultima ed eventuale, dell'intelligibile, non altro che un *modus essendi* della specie, qualora essa venga investita di valore intenzionale:

[...] voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit (in XIV *De trinitate*); secundo autem, ut in actu

⁸⁶ S.T., I, q.107, a. 5, p.: «Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angeli esse potest».

⁸⁷ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage*, cit. pag. 194.

⁸⁸ Cfr. C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Ockham*, éd. Du Seuil, Paris 1999.

consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum.[...] Autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem⁸⁹.

Solo *per voluntatem*, dunque, si ottiene il passaggio dall'area concettuale a quella linguistica ed intersoggettiva: alla formazione della parola null'altro occorre che la *conversio ad alium*, condizione unica e necessaria affinché si realizzi la manifestazione di una concezione intellettuale. L'intelligenza angelica disegnata dall'Aquinate non necessita di supporti segnici, né di parole; la volontà espressiva è *ipso facto* comunicazione. Le sostanze celesti non sono mai intente a scrivere, tramite l'impressione sulla superficie immutabile ed eterna della volta celeste la propria *virtus exprimendi*, come proporrà invece Egidio. L'angelo di Tommaso è del tutto libero: è privo di impedimenti e ostacoli, giacché non è vincolato dai limiti che la corporeità comporta; è sollevato dall'esigenza di formulare segni, giacché la *conversio ad alterum* è già espressione e comunicazione. Quello comunicativo è uno slancio immediato e gratuito, la cui libertà segna la superiorità della natura angelica su quella umana, limitata da "trop de besoins, trop de circonstances"⁹⁰. Nella riflessione tommasiana il confine tra alterità e solipsismo risulta appena accennato, e la dialettica tra segreto e condivisione rinuncia al ricorso segnico, e predilige l'incontro intellettuale a cui non occorrono mezzi. Risulterà, dunque, particolarmente interessante osservare il ruolo attribuito al segno *in primis* da Egidio e, in seguito, da Durando e Tommaso di Strasburgo (o d'Argentina), i quali non solo non rinunciano ad una eventuale mediazione segnica, ma si dedicano a dimostrarne la validità e a verificarne l'efficacia. Ci si allontana così dall'angelo tommasiano, più incline all'introspezione che desideroso di dialogare, e ci si appresta a leggere del mediatore celeste così come è delineato da Egidio: intento a scrivere alla comunità angelica, a parlare con le creature terrene e ad intercedere a vantaggio di queste presso Dio.

⁸⁹ ST., I, q. 107, a. 1.

⁹⁰ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage*, cit. pag. 203.

III

Il linguaggio angelico nel *De cognitione angelorum* di Egidio Romano

Alla riflessione sulla *locutio angelica* Egidio Romano⁹¹ ha dedicato le ultime tre delle quattordici *quaestiones* del *De cognitione angelorum*; il testo costituisce la via d'accesso privilegiata, ma non esclusiva, allo studio dell'angelologia del filosofo: il tema infatti fu trattato, sebbene con esiti meno rilevanti da un punto di vista quantitativo, anche nel suo *Commento* al II Libro delle *Sentenze*⁹². La prospettiva teoreticamente sistematica tramite cui le argomentazioni sono organizzate rende

⁹¹ Nato a Roma nel 1243, conosciuto anche sotto il nome di Egidio Colonna (sebbene rimangano ancora del tutto ignoti i reali rapporti con la celebre famiglia romana), e ricordato come *Doctor Fundatissimus*, entrato nell'ordine degli eremitani di S. Agostino, vi divenne generale nel 1292. Discepolo di Tommaso d'Aquino all'Università di Parigi tra il 1269 e il 1272, il 1277 lo vide colpito dai provvedimenti di Tempier, e fu costretto ad abbandonare Parigi nel 1278, per farvi ritorno nel 1285, conseguendo nello stesso anno la *licentia docendi* dopo aver ritrattato alcune tesi che gli erano valse la sospensione dall'insegnamento come *magister theologiae*. Particolarmente coinvolto negli avvenimenti politici del suo tempo, con il suo *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate* sostenne la tesi della *plenitudo potestatis* papale non solo in ambito spirituale ma anche temporale. Morì ad Avignone nel 1316. Si veda, per una lista completa delle opere di Egidio il testo di F. DEL PUNTA, S. DONATI, C. LUNA, «Egidio Romano» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma 1996, pp. 319-341; C. DONATI, «Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano» in *Documenti e e studi sulla tradizione sulla tradizione filosofica medievale*, 1 (1990), pagg. 1-112; 2 (1991), pp. 1-74.

⁹² AEGIDIUS ROMANUS, *In secundum librum Sententiarum quaestiones*, Venetiis MDLXXXI, ristampa an. Frankfurt, Minerva 1968.

tuttavia l'opera l'oggetto ideale di uno studio completo e sufficientemente esaustivo. Il *De cognitione angelorum* è parte di una produzione di ampio respiro, che raccoglie le questioni dibattute nel *De mensura angelorum*, *De motu angelorum* e *De compositione angelorum*⁹³. La ricchezza dei contenuti e la coerente organizzazione che caratterizzano la riflessione dell'agostiniano contribuiscono ad avvalorare l'ipotesi che quest'ultima rappresenti un termine di confronto obbligato per chiunque si appresti ad affrontare studi di carattere angelologico. Nello specifico, l'opera - databile tra il 1285-6 e il 1288⁹⁴ - è costituita da quattordici *quaestiones*, di cui solo le ultime tre riguardano in maniera specifica la comunicazione angelica; le prime otto sono dedicate infatti alla riflessione sulla gnoseologia; la nona e la decima agli oggetti della conoscenza (gli avvenimenti futuri e gli *occulta cordium*)⁹⁵.

Il testo, strutturato secondo l'impostazione classica della *quaestio*⁹⁶, gode di un'organizzazione sistematica per cui l'analisi delle modalità espressive segue l'esposizione delle capacità conoscitive angeliche come esito di un processo di svolgimento consequenziale. Le difficoltà e i rischi di isolare un tema, quale quello della *locutio* angelica, che appare così strettamente dipendente da riflessioni legate alla gnoseologia, vengono agevolmente superati a partire dalla constatazione che gli interrogativi, le perplessità e le esigenze che accompagnano un'indagine sulla comunicazione sono di natura diversa da quelle che guidano ogni altro genere di analisi. Seppure legate da un'evidente consequenzialità contenutistica e metodologica, le ricerche sulla conoscenza e il discorso angelico godono di una notevole indipendenza; l'analisi della comunicazione infatti supera, pur supponendole, le

⁹³ AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum* in *De esse et essentia, De mensura angelorum, De cognitione angelorum*, Venetiis 1503, ristampa an. Frankfurt 1968, d'ora in avanti DCA.

⁹⁴ Si veda, a proposito di una cronologia completa delle opere, lo studio di DONATI, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano*, op. cit., pp. 1-112 e 2 (1991), pp.1-74.

⁹⁵Di seguito i titoli delle *quaestiones* del *De cognitione angelorum*; I) *Utrum angelus intelligat se per essentiam suam*; II) *Utrum angelus intelligat alia a se per essentiam suam*; III) *Utrum possit intelligere seipsum et alia a se per essentiam aliorum*; IV) *Utrum species vel habitus connaturalis fit illud per quod angelus intelligit alias a se*; V) *Utrum species intelligibilis existens in mente angeli possit movere intellectum eius ad intelligendum*; VI) *Utrum intellectus angelicus intelligat per species innatas vel a rebus acceptas*; VII) *Utrum angelus possit intelligere plura simul*; VIII) *Utrum angeli superiores intelligant per universaliores species quam inferiores*; IX) *Utrum intellectus angelicus intelligat singularia*; X) *Utrum angeli cognoscant futura*; XI) *Utrum angeli cognoscant occulta cordium*; XII) *Utrum angeli loquantur et qualiter*; XIII) *Utrum signa per quae loquuntur angeli sint naturalia vel voluntaria*; XIV) *Utrum angeli superiores illuminent inferiores*.

⁹⁶ B. C. BAZAN, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985.

problematiche sorte in relazione alla gnoseologia e richiede uno sforzo speculativo ulteriore, che si concentri sulla definizione delle caratteristiche della dimensione intersoggettiva propria della linguaggio. Lo studio relativo alla parola angelica è accompagnato, tuttavia, dalle medesime perplessità emerse, in Egidio, in occasione della riflessione svolta in merito alla gnoseologia, e che scaturiscono dalla constatazione della natura *sui generis* delle sostanze separate, che porta ad escludere che ad esse possano essere concesse opportunità espressive simili a quelle riservate alla creatura umana. L'ipotesi dell'innatismo delle specie intelligibili⁹⁷ risponde solo parzialmente agli interrogativi che sorgono in merito, giacché nonostante risolva agevolmente i dubbi sorti in riferimento alla gnoseologia lascia irrisolta "la prima e principale difficoltà"⁹⁸ che si pone dinanzi a chiunque si interroghi sulla possibilità teorica di una filosofia del linguaggio angelico: se gli angeli possiedono le rappresentazioni universali di tutte le cose, perchè dovrebbero avvertire l'esigenza della comunicazione? *Di che cosa potrebbero mai parlare?*⁹⁹.

Il superamento di tale perplessità è reso agevole dall'osservazione che, proposta da Dionigi, fu fatta propria da Egidio: l'universo è ordinatamente articolato secondo gradi di decrescente imperfezione, il cui culmine è costituito dalla piena perfezione di Dio. A diverse posizioni ontologiche, risultanti dalla crescente vicinanza al creatore, corrispondono altrettante diverse capacità gnoseologiche, per cui è lecito supporre che agli angeli è concessa l'opportunità di conoscere in maniera più piena e perfetta rispetto agli uomini. Tale visione graduale dell'universo consente di assegnare alle sostanze angeliche un ruolo di mediazione, che si attiene alla legge divina per cui "le

⁹⁷ La VI *quaestio* del *De cognitione angelorum* è interamente dedicata all'innatismo delle specie. Basti qui sapere che la teoria dell'innatismo delle specie angeliche, eredità del *Liber de causis* (che proponeva che "omnis intelligentia plena formis est") fu oggetto di censura. La proposizione 76 censura la tesi: "Quod angelus nihil intelligit de novo" (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle-A. Chatelain, Paris, Ex typis fratrum Delalain, 1889, t. I, p. 547). Per una ricostruzione puntuale della teoria delle specie innate in Egidio cfr. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit., pp. 115-119 e *ibidem*, pp. 171-178.

⁹⁸ Così si esprime, a proposito della possibile formulazione di una filosofia del linguaggio angelica, Andrea Tabarroni in *Il linguaggio degli angeli*, op. cit., pag 90: «L'universalità della scienza angelica pone la prima, e principale, difficoltà a chi si interroga sulla possibilità di un linguaggio degli angeli: sin dal primo istante della creazione essi sanno già tutto, la loro conoscenza non è passibile di aumento, il loro intelletto non è in grado di apprendere alcunché (eccezion fatta, si capisce, per ciò che riguarda le cose di Dio, su cui, viceversa, non cessano di essere eternamente illuminati)».

⁹⁹ *Ibidem*.

sostanze inferiori vengano ricondotte a Dio attraverso quelle superiori”¹⁰⁰, e che richiede come connaturata alla sostanza angelica la necessità stessa di comunicare il messaggio divino. La posizione intermedia occupata dagli angeli nell’ordine creaturale provvede dunque a colmare il divario tra umanità e divinità, e tale compito esige una *virtus comunicativa* innata, atta a sorreggere le sostanze celesti nell’esercizio della propria opera di soccorso spirituale. L’equilibrio stabilito dalla Provvidenza richiede, inoltre, che all’interno della gerarchia celeste si individuino ordini intermedi, cui spetta il compito di rafforzare il *lumen* degli angeli inferiori, affinché esso venga educato a cogliere quelle verità divine che appaiono evidenti solo ai Serafini, tradizionalmente collocati al vertice delle gerarchie angeliche¹⁰¹. La capacità comunicativa delle sostanze angeliche è dunque strettamente correlata al ruolo specifico ad esse connaturato, che non può rinunciare ad una capacità espressiva analoga a quella umana: non è dunque possibile, in alcun caso, negare al nunzio celeste l’opportunità di comunicare, giacché la parola costituisce lo strumento essenziale della sua solenne missione.

La presente analisi si propone l’individuazione delle tracce più significative impresse dalla riflessione angelologica precedente: in primo luogo risulta doveroso notare che dalla lettura emerge il dibattito evidente, seppur talvolta non dichiarato, con l’opera di Tommaso d’Aquino¹⁰². I riferimenti molteplici alla speculazione tommasiana attestano, come risulterà con chiarezza dalla lettura del testo, la conoscenza piena e consapevole nutrita dal filosofo verso i testi del Dottore Angelico, nonostante appaia con altrettanta limpidezza il termine che segna la distinzione

¹⁰⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 2, 165 b.

¹⁰¹ Non è questo il luogo per proporre la ricostruzione di uno dei dibattiti più complessi dell’angelologia protocristiana, giacché fino a Dionigi non è possibile rintracciare un’ipotesi univoca di tripartizione dei cori angelici. Egidio, come Tommaso, fa propria la classificazione fornita da Dionigi nel *De coelesti hierarchia*, per cui il coro dei Serafini sarebbe il più vicino a Dio, come risulterebbe dai testi paolini (in particolare *Col. 1,16* e *Eph. 1,21*). Per una ricostruzione delle teorie angelologiche protocristiane si veda FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, op. cit., soprattutto pp. 39-103.

¹⁰² La bibliografia inerente al rapporto tra Egidio e Tommaso è particolarmente vasta: G. BRUNI, Egidio Romano e la sua polemica antitomista, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 26 (1934), pp. 239-251; E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Saint Thomas d’Aquin*, in «Mélanges Mandonnet», Vrin, Paris 1930, pp. 385-410; P.W. NASH, *Giles of Rome Auditor and Critic of St. Thomas*, in «The modern Schoolman», 28, (1950/1951), pp. 1-20; SUAREZ NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin e Gilles de Rome*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2002; D. TRAPÉ, *I problemi filosofici di Egidio Romano e lo sviluppo del pensiero tomista*, in «Tommaso d’Aquino nella storia del pensiero», II, Napoli, Edizioni domenicane italiane, 1976, pp. 109-115.

essenziale tra le teorie dei due maestri: la fase dell'elaborazione segnica. Risultano assorbiti con analogia consapevolezza gli esiti delle osservazioni formulate nel *De coelesti hierarchia*, che alla riflessione egidiana offrono le strutture cosmologiche su cui edificare il proprio modello angelologico. Le considerazioni svolte dal *Doctor Fundatissimus* attestano, inoltre, anche la piena conoscenza della proposta elaborata da Agostino in merito alla parola interiore e delle valutazioni svolte dallo Stagirita in merito alla natura e alla funzione dell'umano intelletto. In ogni caso è doveroso riconoscere che, come avremo modo di osservare, non è possibile esaminare gli esiti della riflessione angelologica medievale prescindendo dalla lettura delle considerazioni elaborate in merito dal maestro eremitano.

§1. "Quaeritur utrum angeli loquantur et qualiter": le possibilità di realizzazione della comunicazione angelica

Come risulta chiaro fin dal titolo (*quaeritur utrum angeli loquantur et qualiter*) lo scopo della *quaestio* XII - la prima delle tre che Egidio dedica alla *locutio angelica* - consiste nell'individuazione delle prerogative e delle modalità di svolgimento della pratica linguistica delle sostanze separate. Il maestro propone le argomentazioni contrarie alla *locutio angelica*, atte a confutarne l'ipotesi; la prima considerazione formulata a tale scopo si sviluppa dall'osservazione della natura stessa dell'atto linguistico, che si rende indispensabile qualora occorra svelare contenuti nascosti. La necessità della comunicazione sorge qualora non vi sia trasparenza, e la parola interviene rendendo manifesto un pensiero *occultum*. Appare evidente, tuttavia, che nell'intelligenza celeste non c'è spazio per la dimensione segreta, in virtù della purezza che la caratterizza:

[...] non ergo unus loquitur alio: nec per locutionem aliquid unus patefaciet alio; ubi nihil est occultum ibi nulla locutio; sed in angelis nihil est occultum¹⁰³.

¹⁰³ DCA, q. XII, f. 109 va.

L'osservazione che *in angelis nihil est occultum* condurrebbe dunque ad escludere la necessità della parola angelica, giacché l'utilizzo di quest'ultima risulterebbe, nell'ambito dell'interazione angelica, del tutto superfluo. Il carattere del tutto cristallino dell'animo angelico porterebbe, secondo le prime considerazioni preliminari, ad escludere che l'intersoggettività angelica sia vincolata, in qualche modo, all'utilizzo della prassi discorsiva. Dal momento che *loqui est manifestare conceptus*¹⁰⁴, se non esistono segreti non si avverte alcuna esigenza comunicativa; la rivelazione richiede infatti che si eserciti un'opera di disvelamento, ma il carattere a priori caratteristico della prassi conoscitiva angelica sembra non lasciar spazio all'ignoranza.

Un ulteriore avallo alla radicale rinuncia ad un'ipotetica comunicazione angelica è fornito dalle riflessioni relative alla struttura ordinata dei cori celesti: se si desse realmente comunicazione angelica verrebbe messa problematicamente in discussione la validità della rigida norma che regola la gerarchia celeste, per cui maggiore è la vicinanza a Dio delle creature, più raffinata ne è la facoltà conoscitiva. La supposizione della comunicazione angelica concederebbe infatti, anche agli angeli a Dio più lontani, l'opportunità di arricchire il proprio sapere, violando la provvidenziale disposizione ontologica - e quindi gnoseologica - del creato. L'ipotesi del linguaggio angelico appare dunque in evidente contrasto con la legge inviolabile dell'universo, che stabilisce che alle sostanze a Dio più lontane siano concesse facoltà gnoseologiche più lente di quelle proprie dei primi ordini angelici. Se dunque gli angeli superiori - che hanno contemplato in maniera completa le verità custodite dall'intelletto divino - comunicassero il proprio sapere a quelli inferiori, la stabilità stessa del reale vacillerebbe, in quanto l'armonia prestabilita, che si esprime anche attraverso una gradualità crescente di perfezione gnoseologica e completezza conoscitiva, verrebbe lesa. Ammettere che gli angeli del primo ordine possano condividere con quelli inferiori un contenuto rivelato implica che a questi ultimi sia concessa la possibilità di godere di un sapere non dissimile da quello riservato a quelli superiori, con

¹⁰⁴ *Ibidem*, f. 109 vb.

l'inevitabile conseguenza di porre in discussione la legittimità della norma che regge il creato:

[...] si angelus superior loqueretur inferiori formaret particulariores species vel conceptus. Sed angelus per conceptus quos format intelligit, ergo angelus superior intelligeret sicut inferior, quod est inconueniens. Ergo superior non loquitur inferiori et per consequens nec inferior loquitur superiori, quia quod non potest superior in inferiorem, multo magis non poterit inferior in superiorem¹⁰⁵.

Non è possibile inoltre trascurare un'ulteriore perplessità che accompagna l'ipotesi della parola angelica: comunicare è produzione segnica, scambio di simboli significanti che produce sapere, e l'attribuzione alle intelligenze angeliche di velleità comunicative implicherebbe il riconoscimento di un'elaborazione di segni *sui generis*, del tutto diversi da quelli tradizionalmente in uso presso le comunità linguistiche terrene. Inoltre risulterebbe plausibile supporre, dall'osservazione della natura spirituale delle creature celesti, che qualora esse fossero in grado di esprimersi darebbero origine a produzioni intelligibili che renderebbero ardua la differenziazione tra *loqui* e *intelligere*, la cui distinzione rischierebbe di diventare tanto flebile da risultare irrilevante:

[...] loqui est formare verbum; verbum ergo quod format angelus loquendo non erit sensibile sed intelligibile, sed formare verbum intelligibile est intelligere. Ergo loqui in angelis est idem quod eorum intelligere, quod falsum est¹⁰⁶.

Sebbene molteplici e sufficientemente convincenti siano le motivazioni che escludono ogni eventuale linguaggio angelico, Egidio non può trascurare il riferimento biblico che annuncia, con inequivocabile chiarezza, la possibilità che gli angeli parlino rivolgendosi gli uni agli altri¹⁰⁷:

In contrarium est quod dicitur Isaiæ 6, quod duo Seraphin clamant alter ad alterum: sed clamare est quiddam loqui¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. nota 11.

¹⁰⁸ *DCA*, 109 vb.

Il riscontro biblico rappresenta dunque un elemento già sufficientemente probativo, ma ad ulteriore avallo di un'ipotetica parola celeste Egidio riporta una considerazione che diverrà frequente nella riflessione angelologica successiva: le facoltà attribuite alle nature inferiori sono presenti, perfezionate, in quelle superiori. Dalla constatazione che l'uomo gode della capacità di esprimersi e dell'opportunità di scegliere liberamente le modalità di fruizione di tale inclinazione è dunque possibile supporre che alla natura angelica è *multo magis* assegnata la medesima capacità. Tutte le qualità riscontrabili negli enti inferiori risultano infatti attribuibili alle nature a Dio più vicine - in virtù della maggiore pienezza d'essere di cui godono - e da quest'ultime sono interpretate e godute in maniera più consapevole e completa:

Praeterea, quod potest virtus inferior, multo magis et superior; sed homo, qui est inferior secundum virtutem quam angelus, potest alteri homini loqui; ergo multo magis et angelus angelo¹⁰⁹.

Il confronto tra natura angelica e umana rappresenta nella riflessione angelologica un motivo ricorrente ed Egidio, sebbene non si soffermi ad approfondire la questione dell'esemplarità linguistica angelica, lascia intendere in molteplici occasioni che la *locutio angelica* offre, sotto molti aspetti, il paradigma teorico di un linguaggio ideale, perché propria delle creature più nobili e a Dio più prossime. L'uomo è in grado di parlare e comunicare, e da tale considerazione, che trae spunto da una constatazione del tutto evidente, si evince l'ineluttabilità dell'ipotesi comunicativa angelica. Uomo ed angelo condividono la medesima condizione creaturale, ma esprimono analogo stato ontologico interpretando differenti gradi di perfezione: nonostante dunque il linguaggio umano risenta della condizione sensibile propria dei soggetti fisici, la sua analisi rappresenta lo strumento più efficace per supporre, congetturare, ipotizzare *aliqua* sulla *locutio angelica*¹¹⁰.

La validità della proposta formulata in merito alla comunicazione celeste non richiede dunque di essere illustrata, giacché il dato biblico prova con sufficiente efficacia tale ipotesi: affermare, tuttavia, che l'angelo parla implica che si chiarisca il

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, 116 va: «Ex his quae sunt in nobis possumus ascendere ad investigandum aliqua de angelis».

carattere intersoggettivo di tale pratica. La natura per certi versi “sociale” dell’angelo, che sembrerebbe dunque emergere da tali considerazioni introduttive, non risulta per l’osservatore umano un elemento di acquisizione immediata, ma merita piuttosto argomentazioni adatte. Risulta doveroso a tale proposito ricordare che Tommaso d’Aquino aveva consegnato alla tradizione un angelo incline a mantenere segreto il nucleo più intimo delle proprie riflessioni. Per il *Dottore Angelico* l’opportunità di rivelare i pensieri più reconditi solo ad interlocutori selezionati è manifestazione piena della assoluta libertà delle sostanze spirituali, chiamate a valutare sia i contenuti da comunicare che gli ascoltatori a cui affidarli¹¹¹. Le innumererevoli scelte cui l’angelo egidiano è chiamato sono dovute, invece, alla complessità procedurale che caratterizza la pratica espressiva proposta dall’agostiniano: al contrario di quanto suggerito dall’Aquinato, l’angelo ritratto dal *De cognitione* non si esprime solo *per conversionem ad alterum*, ma valuta quali siano i contenuti da condividere e gli strumenti espressivi più opportuni, ed è chiamato a plasmare le modalità comunicative da utilizzare in virtù delle capacità gnoseologiche proprie dell’interlocutore, giacché ad ogni intelletto coinvolto nella pratica linguistica si addice un *modus exprimendi* diverso.

L’ipotesi della formulazione segnica rappresenta dunque il tratto distintivo dell’angelologia egidiana, ed inaugura nuovi ed innumerevoli scenari, legati all’illustrazione delle procedure d’elaborazione del *signum*.

§2. “Angelus potest loqui homini”: parola angelica e destinatario terreno

Dopo aver tratto, dunque, dalla parola biblica la legittimazione a dedicarsi ad una riflessione che abbia per oggetto il linguaggio celeste, Egidio procede fornendo l’elenco dei destinatari della parola angelica, che rispetta un *climax* ascendente perfettamente speculare all’ordine gerarchico che regge il creato, e che prevede una

¹¹¹ TOMMASO D’AQUINO, *S.T.*, I, q. 107, a. 5: «Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant».

gradualità crescente di dignità ontologiche e funzioni gnoseologiche. Dal testo apprendiamo, dunque, che l'angelo può rivolgersi in primo luogo all'uomo, in piena conformità allo scopo di custode celeste che gli è stato assegnato, ma può rivolgersi anche alle altre intelligenze celesti e a Dio:

[...] angelus potest loqui et aliquando loquitur homini et loquitur alteri angelo et loquitur sibi et loquitur Deo; et ista se habent quodammodo ordinate¹¹².

A ciascuna relazione intenzionale corrisponde una modalità linguistica propria, modellata in base alle capacità dei soggetti coinvolti, per cui il linguaggio utilizzato dall'angelo e rivolto alle altre intelligenze angeliche si avvale di strumenti specifici che non possono essere adattati al destinatario umano. Gli strumenti linguistici fruibili dagli ordini inferiori risultano invece del tutto comprensibili a quelli superiori, giacché ciò che è evidente per gli intelletti meno puri lo è maggiormente per quelli più raffinati. L'angelo può dunque utilizzare, qualora lo desideri, le espressioni linguistiche utilizzate dagli uomini, ma non può darsi il caso contrario, giacché le creature terrene non sono in grado di decifrare il linguaggio spirituale della comunità celeste. Analogamente, è da escludere che i termini che regolano il soliloquio angelico siano utilizzabili per reggere la prassi linguistica intersoggettiva:

[...] nam omnibus modis quibus angelus loquitur homini potest loqui alteri angelo; sed aliquo modo vel etiam aliquibus modis loquitur unus angelus alteri quibus modis non potest loqui homini. Rursus aliquo modo angelus loquitur sibi quod non potest loqui altero angelo; et ulterius ipsi Deo omnibus modis quibus loquitur vel sibi vel alteri angelo vel homini. Tamen aliquo modo loquitur Deo quo nec sibi nec alteri angelo nec homini loquitur¹¹³.

Che Egidio, in via del tutto preliminare, abbia scelto di indicare i destinatari della parola angelica è un fatto degno di nota, in quanto chiarisce, fin da subito, il carattere inter-soggettivo e per certi versi sociale della natura angelica. Nonostante ogni relazione intenzionale possieda caratteristiche proprie è possibile affermare, infatti, che il carattere interpersonale del linguaggio favorisce l'incontro e produce accrescimento di sapere delle intelligenze coinvolte; parlare è condividere, ed equivale

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*, 109 vb-110 ra.

a manifestare un contenuto che resterebbe, altrimenti, sconosciuto: *loqui hoc est: manifestare conceptus suos intelligibiles*¹¹⁴. Egidio fornisce dunque una definizione chiara e puntuale del linguaggio, indicato come manifestazione di concetti, e l'osservazione dell'utilizzo del termine *manifestare* offre l'occasione per formulare alcune iniziali osservazioni. In primo luogo è possibile riconoscere la più evidente funzione svolta dalla parola, quella rivelatrice; è possibile supporre, dunque, che anche la parola angelica renda noto, attraverso l'elaborazione di un segno tangibile e sensibile, un contenuto mentale destinato altrimenti alla segretezza. La valutazione dell'efficacia della parola è effettuata dunque in virtù del riconoscimento della sua funzione rivelatrice, che consente l'"individuazione di quelle zone di oscurità, che il linguaggio deve servire a dissipare"¹¹⁵. In secondo luogo, la funzione rivelatrice attribuita alla parola rimanda al fruitore di tale operazione: se il linguaggio è manifestazione di un contenuto intelligibile, è necessario che esso venga ascoltato dal destinatario, e che produca in quest'ultimo una qualche reazione¹¹⁶; non esiste linguaggio, per Egidio, che non determini la formazione di una dimensione di intersoggettività che diviene in tal modo il luogo proprio dell'*oggettivazione* della comunicazione¹¹⁷. Il linguaggio presuppone e definisce lo spazio intenzionale che accoglie gli interlocutori: occorre dunque osservare che l'efficacia della parola risulta strettamente legata al conseguimento della vicendevole comprensione, e affinché il linguaggio ottenga lo scopo per cui è originato esso deve essere modellato sulle capacità gnoseologiche dei soggetti chiamati a esprimersi. La parola, perchè possa ottemperare allo scopo originario, richiede dunque conformità tra intelletto degli interlocutori e strumenti linguistici utilizzati.

¹¹⁴ *Ibidem*, 110 ra.

¹¹⁵ TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, op. cit., p. 91.

¹¹⁶ DCA, 110 ra: «Loqui hoc est: manifestare conceptus suos intelligibiles. [...]Constituit enim intellectum qui dicit et qui audit quiescit. Hoc est ergo dicere et hoc est loqui, constituere intellectum et manifestare suos conceptus intelligibiles et ex hoc facere quiescere audientem sive eum cui loquitur»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.T.*, I, q. 107, a.1, pag. 97: «Praterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri ».

¹¹⁷ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit., pag. 210: «L'intersubjectivité retient toute l'attention de notre auter, qui la présente comme une forme d'objectivation de la communication».

Le intelligenze angeliche che desiderano comunicare sono portate dunque, in virtù della generosità che le caratterizza, a modulare termini e strumenti linguistici in relazione alle qualità gnoseologiche di coloro a cui si rivolgono. Nell'elencare le possibilità espressive angeliche Egidio rispetta ancora una volta l'ordine suggeritogli dall'osservazione della struttura ascensionale del cosmo, per cui è necessario cominciare dall'indagine dell'interlocutore che si situa al livello infimo nell'ordine creaturale. La creatura terrena rappresenta il primo destinatario a cui l'angelo può dedicarsi rivelandogli il proprio pensiero. Affinché la comunicazione sortisca gli effetti dovuti, è necessario che gli angeli tengano conto dei limiti costitutivi dell'intelletto umano, proprio di una creatura essenzialmente sensibile. Sembrerebbero due le tipologie di linguaggio adeguate alla creatura terrena. In primo luogo l'angelo può ricorrere ad un linguaggio vocale - per molti versi non dissimile da quello in uso presso la comunità linguistica umana - la cui realizzazione è subordinata all'applicazione diretta della *virtus* angelica alla sostanza materiale. La seconda opzione prevede che il custode celeste agisca sollecitando la nostra immaginazione, manipolando opportunamente immagini sopite e fatte riaffiorare:

[...] angelus loquitur homini dupliciter: primo faciendo aliquid in exteriori substantia sive in exteriori corpore; secundo faciendo aliquid in ipsa imaginatione nostra¹¹⁸.

La prima forma linguistica proposta conduce alla formazione di *voces* e *verba exteriora* non dissimili da quelli in uso presso gli interlocutori terreni, e deve la sua efficacia alla facoltà della *virtus* angelica di agire riflettendo e contraendo l'aria, producendo suoni analoghi a quelli prodotti dalle corde vocali umane:

Novit enim angelus qualiter debeat scindi aer et qualiter debeat reflecti ad hoc, quod generetur talis vox vel talis; ex fractione enim aeris et ex reflectione fiunt voces humanae per quas loquimur et per quas unus manifestat suos conceptus alteri¹¹⁹.

¹¹⁸ DCA, 110 ra.

¹¹⁹ *Ibidem*.

Egidio propone una puntuale ricostruzione del procedimento atto alla produzione di *voces*, e presta particolare attenzione nel fornire precise indicazioni sulla fisiologia della fonetica umana¹²⁰: la superficie dell'organo preposto alla formazione di suoni, definita *arteria vocalis* o *canna pulmonare*, non è liscia, ma presenta sporgenze (*circumvolutiones*) e rugosità, nelle quali l'aria si insinua e si condensa. L'aria immessa nell'arteria vocale risulta dunque sottoposta ad un trattamento non dissimile a quello che opera sul flusso d'aria introdotto nelle canne di uno strumento musicale:

[...] *vocalis arteria* quae est instrumentum ad formandum voces, quae alio nomine vocatur *canna pulmonis*, non est plana, sed habet quasdam *circumvolutiones* ut possit ibi reflecti aer ad hoc quod melius ibi vox formetur¹²¹.

Se l'indagine degli organi fonetici nell'uomo risulta particolarmente agevole, in virtù della reperibilità dell'oggetto da analizzare, non poche perplessità sorgono in merito all'ipotesi che gli angeli, sprovvisti di arteria vocale, possano produrre suoni simili a quelli elaborati dall'uomo. L'assenza di organi non comporta, tuttavia, la rinuncia alla definizione delle eventuali modalità espressive angeliche: le intelligenze angeliche, manchevoli dei sensi, godono di uno *status* privilegiato che consente loro di esercitare la propria *virtus operandi* in maniera diversa - ma non meno efficace - di quanto accada presso le creature terrene. Egidio sostiene, infatti, che le sostanze celesti agiscono sull'aria in maniera diretta, riflettendola e scindendola. A seguito di tali manipolazioni l'angelo è in grado di produrre, nonostante l'assenza di organi fonetici (*vocalis arteria sive canna pulmonis*) ogni tipo di voce e suono:

[...] *angelus tamen* ad formandum quascumque voces et quoscumque sonos non indiget *vocali arteria sive canna pulmonis*, quia omnes tales soni et omnes huiusmodi voces generantur ex fractione et reflexione aeris¹²².

¹²⁰ Appare piuttosto evidente il richiamo alla fisiologia della voce elaborata da Aristotele nel libro II del *De anima*, dedicato all'udito e alla funzione del suono e della voce. In particolare, risultano degne di nota le riflessioni dedicate al ruolo dell'aria (*L'anima*, II, 8, 420 b 15 sgg.), della respirazione (*ibidem*, 420 b 23sgg.) e degli organi preposti alla produzione di suoni (*Ibidem*, 420 b 27 sgg.).

¹²¹ *DCA*, 110 ra.

¹²² *Ibidem*.

La produzione di suoni di tal genere non attesta, tuttavia, la *virtus* creatrice dell'angelo, ma testimonia il pieno godimento, da parte delle intelligenze celesti, dell'opportunità di operare esclusivamente secondo moto locale. La produzione di suoni prevede richiede che l'aria venga mossa dagli angeli in maniera immediata, e dunque in assenza di un corpo. La formazione di *soni* e *voces* è dovuta all'unico tipo di movimento che si addica alla natura del tutto singolare delle sostanze separate, alla cui azione *natura corporalis oboedit secundum motum localem*:

[...] sed cum fractio et reflexio aeris sint quoddam motus eius localis aeris, quia natura corporalis oboedit substantiae spirituali secundum motum localem quantum ad nutum. Secundum nutum et beneplacitum ipsius angeli scindetur aer et reflectetur aer et formabit in eo quoscumque sonos et quascumque voces¹²³.

Egidio intende dunque sottolineare che l'unica opportunità, per gli angeli, di agire sulla sostanza composta è strettamente legata alla possibilità di operare su di essa tramite quello che è definito da Aristotele *moto locale* (κίνησις κατά τόπον, *Met.* VIII, 1044 b, *Fisica*, VIII, 7, 260 b). Come opportunamente è stato osservato da Faes de Mottoni, «il fondamento teorico» della posizione egidiana in merito al movimento angelico è tratto dall'osservazione che «gli angeli non possono trasmutare *ad formam* la materia corporea. Infatti, in base al principio aristotelico secondo cui tutto ciò che è prodotto, è prodotto da qualcosa che è simile a ciò che viene prodotto (ad es. il fuoco dal fuoco, la forma materiale da ciò che ha un'esistenza materiale), l'agente produttore deve essere materiale o *essentialiter* (come è il corpo materiale, in quanto composto di materia e forma) o *virtualiter* (come Dio che virtualmente contiene la materia e quindi può produrla) e gli angeli invece sono immateriali»¹²⁴. La validità di tale osservazione riposa sull'osservazione che un movimento di tal genere rappresenta l'unico tipo di mutamento a cui sono soggette le *sostanze naturali ma eterne*, a cui le sostanze angeliche risulterebbero, seppure con le dovute cautele, assimilabili. I movimenti, afferma Aristotele, si sviluppano o secondo essenza, o secondo la qualità, o secondo quantità, o secondo il luogo: il primo comporta generazione e corruzione, il secondo

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ FAES DE MOTTONI, *Voci, «alfabeto» e altri segni*, op.cit., pag. 79.

accrescimento e diminuzione, il terzo alterazione e il quarto prevede spostamento del corpo, o *traslazione*. Alle cose eterne non si addice se non movimento locale e continuo, che non risulti scandito, dunque, da un *prima* e *dopo*, ma da una serie di istanti sempiterni ed uguali; l'unico moto che si addica a tale processo incessante e non successivo non è che quello circolare¹²⁵. Alle sostanze immobili non possono infatti in alcun modo applicarsi le leggi fisiche proprie dei corpi terrestri o sublunari, che risultano sottoposte ai processi di generazione e corruzione; il mondo delle sostanze eterne, infatti, non conosce alterazioni. Ai corpi celesti non si addice nessun altro andamento che quello circolare, giacché esso è proprio dei movimenti eterni ed incessanti finalizzati non a sviluppare perfezione, ma a preservarla. A sancire definitivamente, per le sostanze angeliche, l'inadeguatezza di ogni tipo di movimento diverso da quello locale intervenne nel 1277 Tempier, condannando l'articolo che affermava l'obbedienza assoluta della materia alla *virtus angelica*¹²⁶. Facendo propria la teoria già elaborata dallo Stagirita in merito alle sostanze non deperibili, Egidio - in pieno accordo con l'intera tradizione angelologica medievale - attribuisce alle sostanze eterne e agli astri la possibilità di agire sulla materia esclusivamente tramite *mutamento secondo il luogo*. L'angelo dunque non agisce alterando la sostanza dei corpi coinvolti, ma opera sulla materia variandone la posizione a suo piacimento, orientandone gli spostamenti "*mais sans y toucher, par une simple application de son pouvoir spirituel*"¹²⁷.

La possibilità di agire sulla materia, seppure entro limiti ben definiti, garantisce al custode angelico l'opportunità di interagire con la dimensione terrena ed umana e entrare, per certi versi, a farne parte. Per annunciare all'umanità il proprio messaggio, gli angeli devono necessariamente aver accesso allo spazio proprio dell'interlocutore mondano; a tale proposito la formazione di suoni prodotti tramite la contrazione dell'aria risulta perfettamente efficace, e del tutto conforme allo scopo di tutela celeste a cui gli angeli sono chiamati. L'angelo che si rivolge all'uomo ne utilizza gli strumenti, adattando la propria espressione a quella dell'interlocutore, secondo il

¹²⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 1071 b 10.

¹²⁶ «Quod materia inferior obedit substantiae spirituali. Error, si intelligatur simpliciter et secundum omnem modum transmutationis» in HISSETTE, *Enquête*, op. cit.

¹²⁷ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit. pag. 212.

principio per cui non esiste un'unica dimensione comunicativa, ma ad ogni grado di perfezione ontologica si addice uno spazio espressivo esclusivo.

La produzione di suoni angelici, confezionati nonostante l'assenza di organi delegati alla produzione di suoni, non rappresenta la sola opportunità per garantire una relazione tra cielo e terra; l'angelo conosce le strutture gnoseologiche umane, ed è perfettamente consapevole dei limiti costitutivi da cui sono condizionati, ma trova, tuttavia, il modo di farsi spazio nella nostra anima, escogitando metodi e procedure misurati e plasmati sulle *nostre* capacità. Mosso dalla solennità del compito a lui affidato, l'angelo può scegliere infatti di accedere al cuore dell'uomo intervenendo su un altro termine costitutivo della gnoseologia umana: l'immaginazione.

§3. *L'applicazione della virtus angelica all'immaginazione umana: il "linguaggio per immagini" e la dimensione onirica della locutio angelica*

L'immaginazione umana¹²⁸, patrimonio di suggestioni e immagini arricchitosi con l'esperienza, fornisce all'angelo una serie di rappresentazioni che, opportunamente sollecitate, sono in grado di accogliere, e veicolare, il messaggio angelico. Egidio individua dunque, accanto ad un linguaggio sonoro e vocale,

¹²⁸ Gli angeli sono sprovvisti di fantasia, afferma Egidio, in quanto non hanno bisogno né di astrarre specie, né di combinare suggestioni preacquisite, giacché a loro sono state consegnate da Dio, *ex origine*, tutte le specie delle cose visibili e invisibili (DCA, q. VI). Egidio afferma, dunque, che non occorre immaginazione laddove manchi la percezione dimostrando, ancora una volta, di avere piena conoscenza dei testi dello Stagirita, che così si era significativamente espresso: «L'immaginazione sembra che si una specie di movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto negli esseri forniti di sensazione, e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione. È poi possibile che dall'attività della sensazione sia prodotto un movimento, e questo dev'essere simile alla sensazione. Tale movimento non può prodursi senza sensazione né trovarsi in esseri non forniti di sensazione (ARISTOTELE, *L'anima*, III, 3, 428 b 11 sgg trad. di G. MOVIA). Per il ruolo ricoperto dall'immaginazione nel Medioevo cfr. AA. VV. *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008, a cura di Maria Bettetini e Francesco Paparella, con la collaborazione di Roberto Furlan, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, Louvain-La-Neuve 2009.

un'ulteriore prassi espressiva, legata all'effetto dell'applicazione della *virtus* angelica alla nostra immaginazione. L'angelo non può imprimere *ex novo* forme o immagini nella nostra immaginazione, perché questo genere di iniziativa implicherebbe un *motum ad formam* che gli è precluso, ma può solo ricondurre alla mente delle immagini, richiamando le similitudini delle forme, dei suoni o delle *voces* sensibili *collezionate* nel tempo tramite l'esperienza. La nostra immaginazione rappresenta infatti un tesoro inestimabile di specie trattenute e stivate, acquisite tramite esperienze visive o uditive, che possono riemergere qualora l'angelo eserciti, su di essa, degli stimoli adatti:

Alio modo potest angelus loqui nobis faciendo aliquid in ista imaginatione nostra, non quod possit ibi imprimere speciem vel formam, quia natura corporalis non oboedit angelo secundum motum ad formam, sed poterit angelus hoc facere reducendo species ad imaginationem vel ad principium sensitivum. Nam in humoribus et spiritibus reservantur species et similitudines sensibilibum formarum et etiam sensibilibum sonorum sive vocum. Nam homo potest imaginare voces vel sonos, et secundum quod imaginatur ipsos potest proferre eos¹²⁹.

L'angelo può favorire l'afflusso, all'immaginazione umana, di umori e spiriti che custodiscono le immagini estrapolate dalle esperienze pregresse, e a seguito di tale operazione riaffiorano immagini e suggestioni tramite cui può comunicare *conceptum suum et voluntatem suam*:

[...] ad nutum poterit angelus humores illos et spiritus reducere ad organum phantasiae et ibi apparebunt species illae sensibiles. Hoc ergo modo potest angelus in imaginatione nostra facere apparere species quas vult et secundum hoc potest nobis manifestare conceptum suum et voluntatem suam¹³⁰.

L'immaginazione umana è, tra le facoltà umane, la più incline alla creatività produttiva: parzialmente libera dai legami della conoscenza sensibile, e meno subordinata, rispetto agli organi di senso, ai vincoli che l'esperienza sensibile comporta, essa rappresenta per l'angelo la via d'accesso privilegiata all'animo umano. Gli angeli possono fruire infatti della libertà produttrice che caratterizza l'immaginazione, e possono agire su di essa modulando e combinando, a loro

¹²⁹ DCA, 110 ra.

¹³⁰ *Ibidem*.

piacimento, un'infinita molteplicità di immagini, specie, forme. Tale inclinazione produttiva e velleità creatrice trova il più pieno compimento e la più genuina espressione nella dimensione onirica umana¹³¹: la capacità di sognare concede all'uomo l'opportunità di abbandonare, seppure occasionalmente, ogni legame con il dato sensibile e di combinare immagini e rappresentazioni in piena autonomia, trascurando ogni riscontro con il reale. La libertà è la cifra distintiva dei sogni, e rappresenta per l'angelo una preziosa opportunità per accedere al cuore e alla mente umana: le immagini e le rappresentazioni di cui l'uomo è in possesso vengono infatti rielaborate e organizzate dalla *virtus* angelica e riproposte all'immaginazione del dormiente. Espressione significativa della potenza comunicativa della dimensione onirica è l'episodio biblico riportato da Egidio,¹³² che riferisce del sogno della moglie di Pilato¹³³, cui l'angelo si rivolge affinché possa persuadere il marito a liberare Cristo¹³⁴. L'osservazione della funzione evocatrice della *virtus* angelica pone chiaramente in evidenza la natura sostanzialmente limitata delle capacità attribuite agli angeli, che non propongono alla nostra immaginazione suggestioni nuove, ma richiamano forme già costituite, collezionate tramite l'esperienza sensibile. Conseguenza diretta della parzialità riscontrata nella capacità creatrice angelica è l'incapacità sostanziale di produrre nuova materia: l'esercizio della *virtus angelica* può svolgersi infatti solo attraverso il ricorso a elementi di supporto preesistenti all'operare angelico. Tali considerazioni trovano avallo nell'osservazione delle caratteristiche delle forme comunicative appena proposte: dall'analisi del linguaggio per immagini e dalle considerazioni effettuate in merito alla manipolazione dell'aria è emerso il ruolo essenziale giocato da un *tertium quid*, che risulti in grado di sopperire alla lacuna costitutiva della *virtus* angelica, alla quale è preclusa la possibilità di svolgere

¹³¹ Cfr. AA. VV. *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Ateneo, Roma 1985; FAES DE MOTTONI, *Ispirazione, visione, rivelazione: note per un lessico nelle teologie della prima metà del secolo XIII*, in «I castelli di Yale», VIII (2006), pp. 11-19.

¹³²DCA, 110 ra.

¹³³L'unico riferimento all'episodio biblico citato è da rintracciare nei vangeli (Mt. 27, 19): «Mentre egli sedeva in tribunale, la moglie gli mandò a dire: *Non aver nulla a che fare con quel giusto, perché oggi ho sofferto molto in sogno per causa sua*».

¹³⁴ DCA, 110 ra: «Hoc modo dicitur daemon fuisse locutus uxori Pilati in somniis: quando uxor Pilati misit ad Pilatum cum sederet pro tribunali ut non damnaret Christum ad mortem. Misit enim sibi dicendo [...]: *multa enim in nocte passa sum in visu in sonis propter eum*».

un'azione produttiva diretta. L'angelo può suggerire, orientare, ma non è in grado di creare *ex novo* né immagini del tutto inedite né sostanze di alcun genere.

L'immaginazione umana, che costituisce un valido supporto alla comunicazione rivolta al destinatario umano, viene investita tuttavia di un valore ulteriore: preziosa fonte di immagini, si presta a fornire un sostegno concreto anche alle strutture espressive inter-angeliche. L'*organum phantasticum* degli uomini e degli animali non rappresenta dunque solo il *medium* attraverso cui l'angelo rivela i suoi pensieri all'uomo, ma costituisce anche lo spazio spirituale dell'apparizione e della manifestazione di immagini la cui visione è offerta in tal modo ad ogni altra sostanza celeste. L'angelo, che è sprovvisto di fantasia - in quanto non è costretto alla rielaborazione del dato sensibile - utilizza il sistema di immagini di cui l'uomo è dotato per rivolgersi alle altre intelligenze angeliche. La nostra mente raccoglie forme e suggestioni, e la creatura spirituale utilizza tali configurazioni per esprimersi, mostrando tali produzioni agli altri intelletti angelici: ogni immagine che la *virtus* angelica fa riaffiorare nella mente dell'uomo, sia dormiente che in stato di veglia, risulta visibile ad ogni altra creatura spirituale, e viene offerta ad una dimensione pubblica che esclude completamente ogni riservatezza e segretezza. L'immaginazione non costituisce dunque solo la via d'accesso angelico all'anima nostra, ma rappresenta anche la *riserva* intelligibile cui l'angelo può attingere le immagini di specie sensibili, e indirizzarle ad ogni altro intelletto angelico:

[...] posset unus angelus loqui alii angelo formando voces et sonos in exteriori aere vel faciendo apparere phantasmata in imaginatione, non in imaginatione ipsius angeli, quia angelus imaginationem et organum phantasticum non habet, sed in imaginatione hominis vel etiam animalis bruti si vellet. Nam phantasmata quae unus angelus facit apparere in imaginatione alicuius animalis alius angelus potest illa phantasmata intueri et videre¹³⁵.

L'attribuzione all'immaginazione umana di un'ampia efficacia consente di osservare come essa diventi, dunque, una sorta di tela sulla quale l'angelo dipinge liberamente, selezionando a suo piacimento le immagini ritenute più idonee a rappresentare il proprio contenuto mentale, che così esternato risulta attingibile

¹³⁵ *Ibidem*, 110 rb.

all'intera *comunità spirituale*. Così dunque come può accadere che un uomo ascolti - fortuitamente - una conversazione ad alta voce in cui è direttamente coinvolto, così ciascun angelo può apprendere una rappresentazione visiva che venga rivelata e resa pubblica attraverso l'utilizzo della nostra immaginazione:

[...] sicut ergo unus homo audit voces quae formarentur in aere ab alio nomine, et audiendo huiusmodi voces potest percipere voluntatem et conceptum illius alterius hominis¹³⁶.

Il ricorso all'immaginazione umana e alle immagini sensibili da essa custodite rende concreta la possibilità, per l'intelletto celeste, di manifestare il proprio pensiero sia all'interlocutore angelico che a quello umano; la medesima capacità espressiva¹³⁷, che fa leva sulla facoltà umana immaginativa, assolve dunque una funzione duplice, finalizzata al raggiungimento sia del destinatario angelico che umano, dal momento che le forme comunicative adattate alle capacità dell'interlocutore terreno risultano oltremodo fruibili dal destinatario celeste:

[...] sic ex quo unus angelus potest videre phantasmata quae alius angelus facit apparere in imaginatione cuiuscumque animalis. Per applicationem talium phantasmatum poterit unus angelus manifestare voluntatem suam et conceptum suum alteri angelo¹³⁸.

Il linguaggio per immagini risulta dunque perfettamente adeguato anche alla comunicazione inter-angelica, esattamente come Egidio intendeva dimostrare¹³⁹; resta tuttavia da chiarire quali siano le forme di linguaggio ad esclusivo utilizzo del destinatario celeste, e che risultano pertanto inaccessibili all'umana comprensione (*restat videre utrum aliquibus modis possit loqui alteri angelo quibus non possit loqui homini*)¹⁴⁰.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*: « Et quia hoc est loqui, manifestare sic conceptum et voluntatem suam, patet quod omnibus modis quibus angelus potest loqui homini poterit loqui alteri angelo, quod declamare volebamus ».

¹⁴⁰ *Ibidem*.

§4. La "pagina angelica": l'applicazione della *virtus angelica* al cielo empireo

La ricerca finalizzata all'indagine sulla comunicazione interangelica deve la sua validità ad una valutazione di base, che suppone una notevole similitudine tra sostanze corporee e intellettuali (*per ea quae videmus in sensibilibus opus est coniecturari aliquod de ipsis intelligentibus*)¹⁴¹. Ed è a partire dalla considerazione che due sono le operazioni in grado di sortire effetti nei corpi che Egidio deduce che duplice possa essere la possibilità di applicazione della *virtus* angelica sulla materia (*duplex tactus*). A seguito dell'osservazione della natura sensibile, è infatti possibile individuare più d'un moto di interazione tra materia e forza che agisce su di essa; il primo, che viene indicato da Egidio come *quantitativus*, implica un mutamento esclusivamente superficiale delle sostanze coinvolte. Il secondo, definito *secundum virtutem*, è caratterizzato da un'azione più incisiva, in grado di agire sulla materia in profondità:

[...] videmus autem in huiusmodi corporalibus sensibilibus duplicem tactum, unum quantitativum, et quasi superficiale, alium secundum virtutem et in profundo¹⁴².

La prima tipologia include ogni movimento che si verifica qualora due corpi, toccandosi vicendevolmente, non risultino in alcun modo alterati nella loro natura, e il mutamento che ne deriva è, per entrambi, tanto trascurabile da coinvolgere esclusivamente la superficie. Alla seconda tipologia è da ricondurre invece ogni movimento che agisca sulla materia in profondità, provocandone una modifica rilevante, in maniera non dissimile da quanto accade qualora vi sia incontro di acqua e fuoco, la cui unione comporta un mutamento sostanziale dei corpi, con conseguenziale formazione di vapore:

[...] tactus autem quantitativus et superficialis esset si duo corpora sic se contingerent quod adinvicem se minime transmutarent; talis enim tactus superficialis esset, quia solum superficiem se attingerent. Sed alius tactus est naturalis et secundum virtutem, et in profundo, cum corpora se attigunt,

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

transmutando se ad invicem. Hoc enim modus ignis attingit aquam
trasmutando eam usque ad profundum eius¹⁴³.

Dall'assunto che le caratteristiche osservate nelle sostanze corporee risultano attribuibili - in maniera ancor più piena - a quelle spirituali, è possibile ipotizzare che anche gli angeli agiscano sulla materia secondo una duplice modalità: la prima strettamente legata ad una manipolazione strutturale, la seconda connessa a modifiche irrilevanti della materia, che risulta in tal modo solo "sfiorata" dalla *virtus* angelica. Tali argomentazioni offrono l'opportunità di attribuire agli angeli, accanto al linguaggio sonoro e per immagini, un'ulteriore possibilità espressiva - riconducibile al movimento quantitativo o superficiale - il cui utilizzo è riservato esclusivamente alla comunicazione inter-angelica, e che prevede l'iscrizione di segni grafici sulla superficie del cielo empireo. La possibilità angelica di intervenire in maniera diretta sulla materia non sortisce, in questo caso, alcuna perplessità: la natura solenne e del tutto eccezionale del cielo empireo lo rendono perfettamente adeguato ad accogliere l'efficacia della *virtus angelica*. Alla formazione di *voces* e *soni* significanti, provocati dall'applicazione della *virtus* angelica all'aria secundum *virtutem*, si affianca dunque l'elaborazione di segni grafici impressi sulla superficie del cielo empireo, che dà luogo ad una sorta di scrittura angelica, regolata da norme eccezionali e specifiche:

[...] nam intelligentiae sive angeli sunt in loco applicando virtutem suam ad locum, applicant autem virtutem suam dupliciter; nam aliquando sic applicant quod non trasmutant secundum quem modum sunt angeli in coelo empireo applicando virtutem suam ad huiusmodi coelum, attamen sic applicant virtutem suam ad illud coelum quod non trasmutat ipsum, quia coelum illud non est mobile ad situm nec ad formam¹⁴⁴.

Alla duttilità dell'aria - che costituisce la condizione essenziale della produzione del linguaggio sonoro - si oppone tuttavia la riluttanza al cambiamento propria dell'eterna immobilità del cielo empireo, che per sua stessa natura risulta esente da ogni sorta di alterazione¹⁴⁵. Nel caso in cui la *virtus* angelica si applichi ad una sostanza

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Già Aristotele si era espresso a favore dell'incorrutibilità del cielo, che in quanto formato da *etere*, (sostanza diversa da quella che costituisce il mondo sublunare) non è soggetto ad alcun tipo di alterazione. I mutamenti sono dovuti all'alternanza di movimenti opposti, ma il cielo conosce solo

resistente ad ogni tipo di cambiamento essa si rivela dunque necessariamente limitata nei suoi esiti: tale considerazione sprona Egidio ad esaminare gli aspetti specifici del movimento superficiale, proponendo una sorta di *fisica* della scrittura angelica. L'aspetto originale, per certi versi persino *ludico*¹⁴⁶, della proposta di un linguaggio angelico scritto emerge in maniera chiara dall'analisi delle tradizioni precedenti: completamente assente nella riflessione medievale antecedente a quella egidiana, la formulazione di un sistema di segni scritti appare una peculiarità delle pagine dell'agostiniano. Le difficoltà immediate, legate alle evidenti perplessità che sorgono in riferimento alla natura di una eventuale "pagina angelica"¹⁴⁷, vengono dunque superate a seguito dell'individuazione di una sostanza che, per la sua immobilità eterna, risulta degna della straordinarietà di tale scrittura, prestandosi appieno a tale scopo: il cielo empireo. Ciascun angelo infatti può scrivere sulla superficie del cielo senza alcun timore né esitazione, giacché la natura immutabile ed eterna di cui gode la volta celeste la preserva da ogni alterazione; *luogo dei santi e dei beati*, il cielo empireo non può conoscere mutamento di alcun tipo, né legato allo spostamento locale, né riguardante la forma, e gli si addice, per la natura spirituale che lo caratterizza, la completa immobilità:

[angeli] attamen sic applicant virtutem suam ad illud caelum quod non transmutant ipsum, quia caelum illud non est mobile ad situm nec ad formam, est enim locus sanctorum spirituum et beatorum et ideo dignum est quod quiescat immobile¹⁴⁸.

Al contrario, l'azione di riflessione e contrazione esercitata sull'aria sortisce in essa effetti profondi, in grado di provocare una mutazione sostanziale riconducibile alla seconda tipologia di azione rilevata, indicata come *secundum virtutem*:

movimento circolare, che non può conoscere opposti. Dalla circolarità dei mutamenti empirei ne deriva, dunque, eterna incorruttibilità (ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 1 sgg).

¹⁴⁶ SUAREZ- NANI, *Il parlare degli angeli*, op. cit. pag. 90 e *Connaissance et langage*, op.cit, pag. 237.

¹⁴⁷ Come è stato opportunamente rilevato da Faes de Mottoni, il paragone tra empireo e pergamena, proposta da Egidio, si rifà alla citazione biblica del cielo come pelle (pergamena) che Dio tende: «Sei rivestito di maestà e di splendore, avvolto di luce come di un manto, tu che distendi i cieli come pergamena» (Ps.103); in *Voci, «alfabeto» e altri segni*, op.cit, pag. 82.

¹⁴⁸DCA, 110 rb.

[...] aliquando autem angeli sic applicant virtutem suam ad corpus quod transmutat ipsum, utputasi angelus applicaret virtutem suam ad aerem scindendo et movendo aerem. Prima autem applicatio virtutis ut quando angelus sic applicat virtutem suam, quod non transmutat in istis sensibilibus assimilatur quasi tactui superficiali, ut si duo corpora sic adinvicem coniungerentur quod non se invicem transmutarent. Secunda autem applicatio virtutis ut quando sic applicat quod transmutat assimilatur tactui naturali, ut quando duo corpora se contigunt quod adinvicem se transmutant¹⁴⁹.

La libertà è al contempo principio costitutivo del linguaggio e norma che ne regola lo svolgimento, e di conseguenza anche l'iscrizione di segni materiali sulla superficie del cielo empireo è un atto completamente affidato all'iniziativa della volontà: ogni fase della prassi espressiva è dunque scandita da una serie di scelte, che attestano la libertà che muove il processo comunicativo. In primo luogo dunque l'angelo può scegliere la vastità dell'area interessata dalla sua azione, per cui è chiamato a stabilire se agire su uno spazio ampio o ridotto:

[...] angelus potest applicare virtutem suam ad magnum spatium et ad parvum, [...] ad parvum corpus et ad magnum, sive ad parvam partem corporis et ad magnam. In ipso ergo caelo empireo absque transmutatione caeli poterit angelus applicare virtutem suam ad parvam et ad magnam partem. [...] sed quod angelus applicet virtutem suam ad corpus est quod voluntarium, immo pro suae voluntatis arbitrio potest applicare virtutem suam ad magnum corpus et ad parvum¹⁵⁰.

In seguito, occorre che l'intelligenza angelica definisca i segni tramite cui rappresentare i propri pensieri. La piena libertà di cui gode l'angelo in questa circostanza si applica ad una dimensione creativa che agli uomini è consentito testare e sperimentare solo nella produzione letteraria o artistica¹⁵¹. L'angelo può delineare, a sua scelta, triangoli, quadrati o pentagoni, e selezionare le forme che ritiene più adeguate all'espressione, esattamente come avviene per la comunicazione umana, che si avvale dell'utilizzo di segni grafici prestabiliti:

Sed coniunctio angeli ad corpus secundum virtutem est voluntaria, immo sicut pro suae voluntatis arbitrio in caelo empireo potest applicare virtutem ad

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ DCA, 110 rb-va.

¹⁵¹ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit. pag. 224.

magnam partem et ad parvam, ita pro suae voluntatis arbitrio potest applicare virtutem suam ad partem sic et sic formatam vel sic et sic figuratam, poterit enim applicare virtutem suam ad partem habentem figuram triangularem vel quadrangularem vel pentagonalem vel alterius figurae prout sibi placuerit. [...] angeli loquuntur adinvicem et expriment voluntatem suam et conceptum prout secundum diversas figuras applicant virtutem suam ad partem caeli empirei¹⁵².

Il linguaggio scritto dell'angelo, che presenta dunque delle analogie costitutive con il sistema alfabetico umano, è la manifestazione più chiara che gli angeli non solo si esprimono mediante scissione e riflessione dell'aria, ma anche attraverso l'applicazione della propria *virtus* a zone più o meno vaste del cielo empireo, formulando segni figurativi di varia foggia e misura¹⁵³. L'efficacia di tale strumento linguistico, che utilizza il cielo come pergamena celeste, risulta comunque limitata, in quanto non si estende all'uomo, il quale non è in grado di leggere ciò che è scritto con un inchiostro che sfugge alla sua percezione:

Isto autem modo loquendi prout sic per applicationem virtutis absque transmutatione materiae suos manifestat conceptus, potest loqui angelus angelo, sed non angelus homini, nam nullus posset alicui loqui per litteras nisi ipsas litteras videret. Sic ergo per applicationem virtutis ad partes caeli empirei diversarum figurarum non poterit angelus manifestare conceptum suum nisi apud eos qui vident huiusmodi diversitatem figurarum¹⁵⁴.

L'angelo può dunque rivolgersi, mediante questo tipo di linguaggio figurato, solo a coloro che sono in grado di leggere i segni grafici impressi sul cielo empireo, esattamente come colui che non gode del dono della vista non è in grado di leggere alcunché¹⁵⁵. Particolarmente suggestiva appare l'espressione utilizzata da Suarez-Nani, che definisce "encre magique"¹⁵⁶ l'impressione di segni significanti che si sottraggono all'efficacia degli umani sensi, giacché all'uomo è preclusa, *in hac vita*, la possibilità di conoscere l'essenza stessa degli angeli, di cui la *virtus* è espressione diretta ed immediata:

¹⁵² DCA, 110 va.

¹⁵³ *Ibidem*, 110 va-vb.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 110 vb.

¹⁵⁵ *Ibidem*: «Qui enim non posset videre attramentum non posset videre diversitatem litterarum formatarum in pergamento per attramentum».

¹⁵⁶ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op.cit. pag. 215.

[...] sic qui non videret virtutem angelicam, non posset videre diversitatem figurarum in caelo empireo descriptarum ex applicatione virtutis angelicae, et quia homines non possent videre ipsam virtutem angelicam, quia tunc viderent angelos per essentiam, quod est impossibile homini in hac vita [...] impossibile est nos cognoscere ipsos angelos per essentiam¹⁵⁷.

La nostra conoscenza, infatti, si sviluppa come relazione tra immagini (*phantasmata*) acquisite tramite l'esperienza; la mente angelica invece non astrae immagini dal dato sensibile, né risulta in alcun modo proporzionata al nostro intelletto: tanto è abbondante la distanza tra intelligenza angelica e umana, in merito alle modalità di acquisizione e formazione di specie, che viene dunque a mancare non solo la possibilità che l'uomo conosca l'essenza angelica, ma anche che ne possa apprendere il linguaggio veicolato da segni scritti¹⁵⁸. È da escludere, dunque, che la scrittura angelica possa essere compresa - o anche solo percepita - dalla creatura terrena. *Luogo dei santi e dei beati*, il cielo immobile si presta a diventare pagina dello scrittore angelico, nonché spazio pubblico della comunicazione celeste, in grado di soddisfare la naturale propensione angelica alla socialità e alla condivisione. Il messaggio formulato dal singolo angelo e iscritto sul cielo empireo viene affidato dunque in tal modo all'intera comunità intelligibile; calzante, seppur pacatamente ironica, l'indicazione fornita da Suarez-Nani, che paragona l'iscrizione del messaggio angelico alle informazioni che, consegnate ad Internet, diventano accessibili a chiunque sappia accedervi¹⁵⁹.

Nonostante la scrittura angelica rappresenti, per l'eccezionalità del *tertium quid* coinvolto, un evento del tutto unico, inconcepibile per qualsiasi altra creatura, essa presenta comunque degli aspetti che sembrano suggerire, in qualche modo, la necessità di un coinvolgimento strumentale. Come opportunamente è stato rilevato da Faes de Mottoni la funzione della dottrina del linguaggio scritto angelico va «individuata all'interno del più ampio discorso tipicamente egiziano sulla connessione dell'universo (*connexio universi*), così schematizzabile: tutte le parti dell'universo sono connesse e i termini medi partecipano, in qualche modo, delle condizioni degli

¹⁵⁷ DCA, 110 vb.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ SUAREZ- NANI, *Connaissance et langage*, op. cit. pag. 222.

estremi, connettendoli»¹⁶⁰. La scrittura angelica conserva, in effetti, alcuni caratteri peculiari della comunicazione umana, tra cui il ricorso ad un supporto esterno al soggetto parlante.

Risulta dunque necessario individuare delle modalità espressive angeliche che non prevedano alcun ricorso a mezzi esterni, e che lascino intatta la dimensione puramente spirituale della natura angelica: occorre *investigare quod angeli possent sibi loqui adinvicem absque omni exteriori corpore*. In effetti il maestro agostiniano non manca di osservare che ogni tipo di formulazione espressiva riportata¹⁶¹ prevede la presenza costante di una mediazione (*omnes huiusmodi modi loquendi fiunt mediante aliquo corpore*)¹⁶²: per la formazione di suoni risulta infatti essenziale la manipolazione e la contrazione dell'aria, e nel caso del linguaggio per immagini si rivela indispensabile il ruolo assunto dalla facoltà immaginativa dell'uomo, che fornisce all'angelo la possibilità di palesare, tramite immagini colte dal dato sensibile, i propri concetti. Non c'è, infine scrittura angelica in assenza di una pergamena adatta ad accoglierne gli esiti.

Il ricorso ad un sostegno materiale o umano (come nel caso del linguaggio che fruisce dell'immaginazione), sembrerebbe dunque porre fortemente in discussione la natura spirituale delle sostanze separate; dalla necessità di concedere all'angelo un'ulteriore possibilità espressiva, che esuli completamente dal ogni dimensione corporea (*videretur quod perfectio angeli dependeret ec corpore*)¹⁶³ e che sia proporzionata¹⁶⁴ alla straordinarietà della natura angelica, sorge l'esigenza di ricercare un'ulteriore forma espressiva. Un confronto con le argomentazioni proposte, a tale proposito, da Tommaso nel *De veritate* (q. 9, a. 4) risulta necessario, in quanto le parole del maestro domenicano sorgono dall'esigenza di rintracciare una forma linguistica superiore,

¹⁶⁰ FAES DE MOTTONI, *Voci, «alfabeto» e altri segni*, op. cit., pag. 83.

¹⁶¹ DCA, 110 vb: «Tetigimus enim tres modos loquendi, quia diximus quod potest loqui angelus scindendo et reflectendo aerem formando ibi voces sive sonos. In secundo potest loqui faciendo apparere species sive formas imaginales in aliquo organo phantastico; in tertio modo loqui potest secundum varias figuras applicando virtutem suam ad caelum empireum vel ad aliquid aliud corpus absque transmutatione naturae et absque resultatione sensibilis signi».

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit., pag. 216: «Nous pouvons ainsi observer qu'il y a un rapport de proportionnalité entre le degré de spiritualité du destinataire et le degré d'abstraction du langage qui lui est adéquat».

immune alla materia¹⁶⁵. Il *Doctor Angelicus* aveva proposto una specularità tra le modalità di fruizione delle specie intelligibili nella mente degli angeli e l'attuazione di tali forme nella materia. Come la maturazione intellettuale di una *forma intelligibile* richiede un processo preciso e puntuale, per cui a gradi diversi di sviluppo corrispondono fasi differenti del processo comunicativo, così le forme materiali disegnano gradualmente la materia. Così si era espresso in merito l'Aquinate:

Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formae quae sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in seipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare etiam alteri perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest. Similiter etiam intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi mediocriter inter potentiam et actum: quando scilicet est ut in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, in ordine ad alterum: et transitus quidem de uno modo in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui¹⁶⁶.

Le forme possono esistere nella materia, afferma Tommaso, secondo una triplice modalità: come pura potenzialità (*ut in habitu*), come piena attualità (*in acto perfecto*) e *in ordine ad aliud* (*formae autem in materia existentes habent quasi triplex esse, videlicet in fieri et quasi in potentia et in esse perfecto et in ordine ad aliud*)¹⁶⁷. Tale tripartizione in ambito fisico trova un'analogia applicazione anche nella dimensione spirituale, giacché l'intelletto può accogliere le specie in tre modi: in primo luogo le specie sono sopite, e restano allo stato di pura potenzialità. Qualora tali specie diventino oggetto d'attenzione da parte dell'angelo pensante, esse vengono elaborate e raffinate fino ad assumere la pienezza concettuale che è propria del pensiero in atto, che è la cifra

¹⁶⁵ DCA, 110 vb: «Quidam volentes ostendere quod angeli possint absque omni exteriori corpore (loqui), distinxerunt de esse specierum in mentibus angelorum secundum modum quem habent formae in materia existentes»

¹⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 9, a. 4.

¹⁶⁷ DCA, 110 vb.

caratteristica della seconda fase di sviluppo della specie. Solo a seguito di tale procedimento l'esito della riflessione può essere orientato ad altri, e condiviso con interlocutori selezionati. Egidio interpreta il pensiero di Tommaso offrendo un'immagine particolarmente suggestiva, e individua una similitudine tra la teoria tommasiana delle forme materiali e la norma che regola la propagazione del calore nei corpi:

[...] formae autem in materia existentes habent quasi triplex esse; videlicet in fieri et quasi in potentia, in esse perfecto et in ordine ad aliud. Ut aliquid corpus prius calefit et dum calefit habet formam caloris quasi in fieri et in actu diminuto et quodammodo in potentia. Postea est perfecte calefactum et habet formam caloris in esse perfecto. Ultimo per formam caloris quam habet perfectam potest generare aliud calidum¹⁶⁸.

La diffusione graduale del calore prevede un'acquisizione lenta di qualità accidentali che, ancora *in fieri*, risultano allo stato puramente potenziale (*ut aliquid corpus prius calefit et dum calefit habet formam caloris quasi in fieri et in actu diminuto et quodammodo in potentia*); il processo può definirsi completo e *perfezionato* solo qualora sia stata innalzata, in maniera omogenea, la temperatura di ogni parte del corpo coinvolto (*postea est perfecte calefactum et habet formam caloris in esse perfecto*). Il culmine del processo coincide con l'accumulazione di una quantità tale di calore da poter essere trasferito *ad altri*, giacché *ultimo per formam caloris quam habet perfectam potest generare alium calidum [...] et habet formam caloris in ordine ad aliud*¹⁶⁹. La medesima sequenza, per cui una proprietà dalla pura potenzialità si perfeziona e si arricchisce tanto da poter essere comunicata e trasferita, regola il processo di evoluzione delle specie nell'intelletto angelico: ciascun angelo possiede molteplici specie intelligibili che, finché sussistono come *habitus*, risultano *in acto incompleto*¹⁷⁰, e che rimangono sopite finché l'angelo sceglie di rivolgere la propria attenzione ad una di esse¹⁷¹, che divenuta oggetto di intenzionalità assume piena attualità. Qualora l'angelo decida di

¹⁶⁸ *Ibidem*, 110 vb-111 ra.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 111 ra.

¹⁷⁰ *Ibidem*: «Nam huiusmodi species cum sint in intellectu angelico, et angelus non considerat per eas, sunt in [...]acto incompleto».

¹⁷¹ *Ibidem*: «Sed cum angelus secundum suae voluntatis arbitrium se convertit super aliquam illarum specierum ut actu intelligat per eas».

comunicare un contenuto mentale, la specie giunge a quella completezza a cui è destinata *ex origine*, e può essere trasferita ad un altro intelletto tramite un mero esercizio di volontà, esattamente come accade ad un corpo che, completamente riscaldato, può trasmettere calore *ad aliud*:

[...] per illam tandem speciem sic factam in actu angelus secundum ordinem suae voluntatis patefacit conceptum suum alteri angelo. Dicitur illa species esse in ordinem ad aliud¹⁷².

È in virtù di tale fluidità, e di tale agevole passaggio da uno stato di potenzialità ad uno di completa attuazione, che è possibile sostenere che per Tommaso *idem est in angelis scire, intelligere et loqui*, in quanto le tre operazioni sono da intendere come fasi differenti e consequenziali di un unico processo cognitivo-comunicativo:

[...] secundum istos idem est in angelis scire, intelligere et loqui, ut quamdiu angelus habet apud se species rerum in esse abituali et in actu incompleto dicitur res scire; quando vero per voluntatem se convertit super aliquam illarum specierum, ex qua conversione sit illa species in actu completo dicitur intelligere. Quando autem ulterius per suam voluntatem ordinat illam speciem ad alium angelus et hoc patefacit ei suam voluntatem et suum conceptum dicitur loqui¹⁷³.

Come abbiamo avuto modo di notare a proposito dell'angelologia tommasiana, anche nella *Summa Theologiae* si legge di una sorta di flusso immediato di produzione intellettuale, per cui dalla pura potenzialità conoscitiva si giunge a produrre pensieri atti ad essere comunicati¹⁷⁴. Il processo espressivo tommasiano prevede dunque il passaggio immediato dalla dimensione riflessiva alla sfera intenzionale, per cui viene a mancare ogni rielaborazione segnica della specie intelligibile, che risulta invece una tappa obbligata nella pratica linguistica proposta da Egidio.

Due sono i difetti rilevati dall'agostiniano nelle argomentazioni formulate da Tommaso: innanzitutto l'illegittima comparazione di forme materiali e intelligibili (*primo ut comparat formas intelligibiles ad formas materiales*), in secondo luogo l'esclusione della formulazione segnica, giacché la volontà è, da sola, la condizione unica e

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ TOMMASO D'AQUINO, S.T., I, 107.

sufficiente affinché si instauri comunicazione (*comparat eas ad ordinem voluntatis*)¹⁷⁵. Inoltre, proporre un'uguaglianza funzionale di forme materiali e specie intelligibili comporta l'attribuzione, a queste ultime, di una funzione simile a quella del calore, che accumulatosi in un corpo può essere trasmesso ad un altro. Una reale *similitudo* sostanziale tra le forme intelligibili e materiali comporterebbe che le specie intelligibili, rivolte all'altro angelo, sarebbero operative, e in grado di provocare in questo un mutamento non dissimile da quello causato da un corpo ardente, il che risulterebbe inaccettabile, perché all'angelo non si addice alcun tipo di alterazione e nulla, se non Dio, può modificarne la sostanza o le proprietà:

Secundum ergo hanc similitudinem species intelligibiles in uno angelo deservient locutioni in ordine ad alium angelum, prout aliquid efficiunt in illo alio angelo, sed hoc non ponimus quod angelus per species suas intelligibiles possint aliquid efficere in alio angelo. Sed hoc non ponimus quod angelus per species suas intelligibiles possit aliquid efficere in alio angelo; immo non solum unus angelus non potest per suas species intelligibiles aliquid efficere in alio angelo, immo et in ipsa materia corporali quae est magis passioni subiecta nihil potest efficere angelus secundum motum ad formam, sed solum secundum motum ad ubi¹⁷⁶.

Egidio respinge dunque l'ipotesi che un angelo possa produrre un qualsiasi variazione in un'altra sostanza separata, perchè gli è concesso agire solo secondo *motum ad formam*, dal momento che le specie angeliche non hanno alcuna capacità generativa. A partire dall'osservazione del Damasceno, per cui ogni sostanza è lì dove opera¹⁷⁷ (*substantia spiritualis est ubi operat*), se un angelo operasse presso un'altra sostanza spirituale, la *penetrerebbe*, il che risulta inammissibile, poiché ciascun angelo è una sostanza individuale, che interagisce preservando l'integrità della propria natura:

[...] *substantia spiritualis est ubi operat*. Si igitur unus angelus directe quid efficeret in alio angelo; unus angelus illaberetur alteri angelo et esset in altero angelo¹⁷⁸.

¹⁷⁵ DCA 111 ra.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Egidio fa propria la dottrina del Damasceno, il quale sostiene che l'angelo è sprovvisto di corpo, e i luoghi che gli sono propri sono da intendere come "intellettuali", come posizioni spirituali assegnate da Dio. Ogni angelo dunque opera là dove è stato posto da Dio, in perfetta conformità a quanto disposto dalla divina volontà (GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, II, 3, 7).

¹⁷⁸ DCA 111 ra.

Inoltre tale similitudine riposa su una base teorica ritenuta, da Egidio, poco solida: Tommaso afferma, infatti, che la sola volontà sia sufficiente a originare comunicazione, escludendo in tal modo il momento dell'elaborazione del segno, *quid* essenziale della teoria linguistica dell'agostiniano. Nelle pagine dell'Aquinate la pratica linguistica risulta infatti un procedimento naturale, spontaneo, immediato, per cui l'angelo ordina *ad alterum* un contenuto mentale, che *per voluntatem* viene manifestato e trasmesso ad un interlocutore: non c'è spazio per la produzione segnica, e non se ne ravvisa l'esigenza. Il processo comunicativo angelico definito dalle pagine egidiane appare, invece, molto più articolato, scandito da una serie di atti intermedi che scaturiscono da una decisione preliminare, caratterizzata dalla *conversio* dell'intelletto angelico ad una specie particolare, per cui l'angelo sceglie, in primo luogo, di soffermarsi a pensare ad una specie determinata. La fase successiva, che prevede la formazione del *verbum exterio*, procede da una valutazione ulteriore, in seguito alla quale l'angelo stabilisce di dirigere *ad alium* il proprio pensiero¹⁷⁹. *Species intelligibilis*, *verbum intelligibile* e *verbum exterio*, che nelle parole tommasiane risultano tanto poco distinte da coincidere, in Egidio si rivelano invece manifestazioni determinate di momenti marcatamente diversi del processo gnoseologico-comunicativo. Non risulta dunque sufficiente l'intenzione comunicativa affinché il contenuto mentale sia reso manifesto, e risulta propedeutica, in primo luogo, la fase riflessiva (*actum intelligendi*), che richiede l'elaborazione particolare del *verbum intelligibile*:

[...] angelus per voluntatem convertendo se super aliquam speciem facit se in actum intelligendi et format in seipso intellectionem sive actum intelligendi sic etiam decemus quod angelus per voluntatem convertendo se super huiusmodi intellectionem formatam format in se intellectionis expressionem. Ita quod ipsa expressio intellectionis vel ipsa expressio verbi intelligibilis erit particularior quam ipsum verbum intelligibile¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibidem*: «Angelus per suam voluntatem ordinando speciem suam ad alium angelus [...] loquatur ei et ex hoc patefaciat suum conceptum et suam affectionem».

¹⁸⁰ *Ibidem*.

La libertà espressiva, che rappresenta l'elemento caratterizzante della filosofia del linguaggio angelico egidiano, si pone in netto contrasto con la dimensione intima che accoglie la *locutio* spirituale dell'angelo tommasiano: la soggettività nella quale si realizza la comunicazione angelica per Tommaso subisce, nelle pagine egidiane, uno slancio verso quello che Suarez Nani definisce "ordine di exteriorità"¹⁸¹. Non esiste manifestazione che non sia esteriorizzazione di un contenuto, non si dà parola che non sia rivelazione, confronto, incontro con l'alterità. È la scelta comunicativa, è la volontà espressiva a superare il segreto, dato costitutivo dell'elaborazione concettuale, a stabilire che la parola venga offerta alla dimensione pubblica della condivisione: il linguaggio assolve la sua funzione rivelativa e contribuisce a rendere il messaggio angelico evidente, manifesto, "un segreto di Pulcinella", secondo la suggestiva indicazione offerta da Suarez Nani¹⁸². Il nucleo più intimo dell'elaborazione intelligibile si schiude, e si concede a chiunque sia disposto ad ascoltare e ad apprendere. Nell'animo dell'angelo egidiano, naturalmente portato all'intersoggettività e alla costruzione dello spazio comune atto alla condivisione non c'è spazio per la segretezza: il pensiero che prende forma scritta, secondo la proposta tanto originale emersa dalle pagine egidiane, garantisce la proiezione del messaggio spirituale verso lo spazio collettivo. La pratica linguistica analizzata da Egidio si sviluppa dunque come sistema costituito di atti successivi, determinati dalla libera scelta: l'angelo decide in via preliminare a chi parlare, e a partire da tale decisione struttura e modella le proprie espressioni. Dalla decisione di rivolgersi ad un contenuto particolare e dalla consequenziale rielaborazione operata deriva la formazione di una *intellectionis expressio* consona alla diffusione. Come appare evidente, il processo che regola la prassi comunicativa egidiana prende definitivamente le distanze dalla netta fluidità che scandisce le sorti del linguaggio tommasiano: il passaggio dall'*intelligere* al *loqui* è, piuttosto, tanto complesso da richiedere scelte pratiche, valutazioni precise, nonché l'incontro di intenti tra chi si esprime e chi ascolta. Non c'è, nell'atto comunicativo angelico, la naturalezza che caratterizza la propagazione di calore nei corpi, ma esiste,

¹⁸¹ SUAREZ-NANI, *Il parlare degli angeli*, op. cit., pag. 89.

¹⁸² *Ibidem*, p. 86.

piuttosto, una densa serie di scelte e valutazioni¹⁸³. In primo luogo, poiché la scelta effettuata dall'angelo ricade in via preliminare su un contenuto generale, e il nucleo dell'espressione comunicata deve essere limitato e specifico, risulta necessario un momento di rielaborazione particolare della specie universale, che porti ad un restringimento dell'area semantica presa in considerazione. Attraverso la medesima specie generale, che contiene potenzialmente una molteplicità di contenuti diversi e particolari, l'angelo può soffermarsi a riflettere su un contenuto specifico:

[...] potest angelus per unicum speciem intelligibilem et per unicum intellectionem sive per unicum verbum intelligibile intelligere multa, ut intelligere hoc vel illud¹⁸⁴.

A partire dalla stessa specie intelligibile si forma, tramite l'atto di pensiero e riflessione un contenuto intelligibile particolare, definito *intellectio*¹⁸⁵, a cui segue, solo qualora l'angelo scelga di esprimersi, la formazione del verbo esteriore, che rappresenta l'espressione concreta del verbo intelligibile¹⁸⁶. Se la composizione del verbo intelligibile, che è definita dalla conversione dell'intelletto su una specie generale, implica in qualche modo una specificazione del contenuto generale racchiuso dalla specie, la formazione del verbo esteriore risulta l'espressione di una determinazione ancor più limitata e precisa per cui gli interlocutori, utilizzando termini adeguati ed idonei, tentano di sottrarsi al rischio dell'incomprensione. Il linguaggio si struttura, dunque, come processo di determinazione sempre più ristretta di un contenuto universale, per cui *manifestazione* diventa sinonimo di distinzione¹⁸⁷.

¹⁸³ EAD., *Connaissance et langage*, op. cit., pag. 220: «Alors que chez Thomas d'Aquin la communication requiert essentiellement l'intentionnalité qui porte sur le destinataire, chez Gilles la pratique linguistique implique un double choix: celui du destinataire et celui, préalable, de la détermination du message à transmettre».

¹⁸⁴ DCA, 111 rb.

¹⁸⁵ *Ibidem*: «Mediante enim specie intelligibili formatur in nobis actum intelligendi qui potest dici intellectio».

¹⁸⁶ *Ibidem*: «Verbum exterius particularius est, cum diximus, quam verbum interius».

¹⁸⁷ SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit., pag. 226: «La communication met donc en oeuvre un processus de détermination qui s'avère être un processus de distinction. Les signes linguistiques expriment de manière distincte et particulière ce qui dans sa source est uni et universel: manifestation devient ici synonyme de distinction ».

Non c'è trasmissione di un contenuto generico o *informe*¹⁸⁸, ma solo condivisione di riflessioni particolari.

Le procedure che caratterizzano lo svolgimento della prassi comunicativa angelica non sono dunque dissimili da quelle della creatura sensibile, poiché anche all'intelletto umano risulta preclusa la possibilità di cogliere il contenuto distinto dell'atto intellettuale di ciascun altro uomo, a meno che non vi sia, a seguito di una libera scelta, condivisione di contenuti e scambio di informazioni. Egidio, per evidenziare le peculiarità del linguaggio angelico, rivolge particolare attenzione ai fattori che distinguono il processo conoscitivo umano e celeste. In primo luogo, sia all'angelo che alla creatura terrena è dunque garantita la possibilità di esprimersi attraverso la formazione di un verbo, che esprime il contenuto intelligibile (*angelus potest formare in seipso signa intelligibilia, et ex illis signis manifestare suum conceptum*)¹⁸⁹, ma sussiste una differenza sostanziale tra le specie, che risultano acquisite per l'intelletto umano, innate per quello angelico. L'angelo usufruisce dunque di specie innate caratterizzate da universalità e genericità, tramite cui riflettere su un contenuto particolare, che potrà essere espresso solo a seguito dell'elaborazione di segni intelligibili:

[...] licet verba et intellectiones angelicae habeant quondam modum universalitatis, quia potest angelus per unam speciem intelligibilem et per unam intellectionem sive per unicum verbum intelligibile intelligere multa: ut intelligere hoc vel illud. Signa tamen intelligibilia quae possunt formare angeli in seipsis sunt particulariora et determinate representant hoc aut determinate illud¹⁹⁰.

Inoltre, diversamente da quanto accade all'uomo, che ignora quali specie intelligibili vengano utilizzate da ogni altro intelletto, ogni angelo può osservare con chiarezza su quale concetto è orientato l'interesse di ogni altro angelo; solo il contenuto particolare rimane segreto, e la sua rivelazione resta subordinata alla scelta comunicativa individuale. Tale limite costitutivo caratterizza anche la conoscenza degli angeli superiori, che sebbene colgano con chiarezza le specie intelligibili su cui

¹⁸⁸ FAES DE MOTTONI, *Voci, «alfabeto» e altri segni*, op. cit. pag. 91

¹⁸⁹ DCA, 111 rb: «Dicemus ergo quod angelus potest formare in seipso signa intelligibilia et ex illis signis manifestare suum conceptum, sicut nos formamus verba sensitiva et per huiusmodi verba manifestamus conceptum nostrum».

¹⁹⁰ *Ibidem*.

ricade la scelta speculativa di quelli inferiori, solo in virtù della formazione del segno accedono ad un contenuto particolare e determinato che altrimenti resterebbe celato. Spetta dunque all'angelo decidere in merito all'opportunità e alle modalità di manifestazione del proprio pensiero, e solo dopo aver rivolto la propria attenzione alla specie intelligibile può scegliere di formare un'espressione che sia pienamente corrispondente all'intellezione:

[...] non est enim difficile videre quod angelus possit se convertere super huiusmodi verbum sive super huiusmodi intellectionem formatam et formare in seipso illius intellectionis expressionem quam dicimus esse signum intelligibile: per quae signa intelligibilia unus angelus loquitur alteri et exprimitur ei suum conceptum et suam affectionem¹⁹¹.

Un discorso tanto articolato, adatto a dimostrare la funzione necessaria, ma non sufficiente, della volontà espressiva nella formazione linguistica, si è sviluppato a partire dalle perplessità espresse da Egidio in merito al *De veritate* tommasiano, dalla cui lettura è emerso con chiarezza che l'angelo non elabora né seleziona segni, laddove in molteplici luoghi dell'opera egidiana è posta in risalto l'efficacia del *signum intelligibile*, che sembra risultare dunque l'unico elemento in grado di segnare una significativa demarcazione tra l'agostiniano e l'Aquinate.

Le osservazioni formulate da Egidio in relazione all'assenza di una semiotica angelica tommasiana rispondono ad un'esigenza ben precisa: l'urgente necessità di individuare un tipo di linguaggio prettamente spirituale, ad uso esclusivo della natura celeste. Risulta evidente che il diverso ruolo riconosciuto al segno da Egidio e dal *Doctor Angelicus* testimonia due diverse interpretazioni del creato e della posizione assunta dalle sostanze separate nell'armonia dell'universo. L'angelo di Tommaso, sostanza separata dalla materia e completamente libera dai limiti che essa comporta, non viene interpretato alla luce dei criteri desunti dall'osservazione della natura umana. L'intelligenza celeste disegnata dal maestro Aquinate non necessita della formazione del segno, giacché è sufficiente rivolgere ad altri il proprio messaggio *per*

¹⁹¹ *Ibidem*, 111 va.

*voluntatem*¹⁹²; la sola intenzionalità costituisce infatti la condizione affinché si dia comunicazione. Egidio propone invece una sostanza celeste dai tratti fortemente antropomorfici, e decisamente creaturali: nonostante sia così vicino a Dio, chiamato ad assolvere alla solenne funzione mediatrice cui è preposto, l'angelo condivide con la creatura umana molteplici aspetti¹⁹³, tra cui la parzialità conoscitiva, dal momento che solo a Dio è concesso conoscere tutto ciò che è. L'angelo definito da Egidio risulta dunque per molti versi simile all'uomo; divina, ma pur sempre creata, l'intelligenza celeste conosce e si esprime secondo un sistema di segni strumentali che rimandano alle procedure conoscitive umane e ai sistemi linguistici in uso presso le comunità terrene.

A seguito delle osservazioni formulate, sorge un interrogativo alla cui risoluzione il maestro eremitano non si sottrae: esiste una prassi linguistica che sia peculiare alla natura angelica e preclusa ad ogni altra creatura? È possibile individuare un linguaggio che abbandoni con decisione le sembianze del linguaggio umano e che marchi definitivamente la distanza ontologica tra creatura terrena e celeste? Abbiamo osservato in che maniera Egidio giustifichi l'elaborazione segnica, ma non è ancora risolto l'interrogativo fondamentale, legato all'intercettazione di modalità comunicative ad uso esclusivo dell'interlocutore angelico. Se la *conversio ad alterum* proposta da Tommaso costituisce, nella riflessione egidiana, la condizione necessaria ma non sufficiente alla comunicazione, è necessario soffermarsi a riflettere sulla quantità dei linguaggi spirituali ad uso esclusivamente angelico, del tutto privi degli elementi caratteristici della comunicazione umana.

Il maestro agostiniano ritiene opportuno affrontare la tematica del linguaggio spirituale a partire da una relazione intenzionale del tutto particolare, e propone di osservare in che modo l'angelo possa rivolgersi a se stesso (*restat videre quod angelus loquatur sibi*)¹⁹⁴. La comunicazione angelica non si sviluppa infatti solo su un piano

¹⁹² TOMMASO D'AQUINO, *S.T.*, I, 107, 1: «Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare».

¹⁹³ Cfr. nota 16.

¹⁹⁴ *DCA*, 111 va.

intersoggettivo, ma comprende anche una modalità dialogica del tutto particolare, rappresentata dal soliloquio. Risulta dunque necessaria un'indagine adatta a mettere in luce le caratteristiche assunte da quello che appare un "dialogo auto-intenzionale", e ad osservare le funzioni da esso esercitate, poiché è decisamente da escludere che le modalità che regolano la comunicazione interangelica ordinino anche il parlare riflessivo.

**§5. La dimensione monologica della locutio angelica e la conoscenza riflessiva:
"angelus loquitur sibi"**

Dopo aver dedicato ampio spazio all'analisi delle modalità linguistiche che definiscono la comunicazione inter-angelica Egidio si sofferma ad osservare - in conformità all'ordine ascensionale proposto precedentemente¹⁹⁵ - le caratteristiche di un tipo del tutto singolare di linguaggio: il soliloquio. Da quanto è emerso risulta indubbio che la scelta che fonda il linguaggio e che motiva la comunicazione è orientata all'interazione, dunque pienamente coerente con la definizione stessa del termine "loqui"¹⁹⁶. La funzione rivelativa propria del linguaggio presuppone, per sua stessa natura, una relazione di reciprocità che fonda uno statuto di inter-soggettività in cui gli interlocutori giocano un ruolo primario. Le argomentazioni proposte da Egidio hanno infatti posto in evidenza la funzione necessaria svolta dalla formazione del *signum*, strumento essenziale della comunicazione: risulta tuttavia evidente che il ruolo assegnato alla mediazione linguistica ricopre una funzione che si rivela superflua nella dinamica che regola il soliloquio. L'indagine che Egidio dedica al discorso interiore dà rilievo ad alcuni nuclei tematici particolarmente significativi: risulta in primo luogo evidente che l'angelo che parla a se stesso non avverte

¹⁹⁵ *Ibidem*, 109 vb: «Angelus potest loqui et aliquando loquitur homini et loquitur alteri angelo et loquitur sibi et loquitur Deo; et ista se habent quodammodo ordinate».

¹⁹⁶ *Ibidem*: «Loqui est manifestare conceptus suos; si ergo unus angelus loquitur alteri ergo manifestat ei conceptum suum».

l'esigenza di ricorrere alla mediazione segnica, che si rivela invece strumento essenziale della pratica linguistica. Tale superamento traccia una distinzione fondamentale tra soliloquio e dialogo, che comporta la formulazione di una prima considerazione essenziale: le modalità che regolano il parlare intersoggettivo sono estranee al monologo (*angelus loquitur sibi eo modo quo non loquitur alteri angelo*)¹⁹⁷. L'ipotesi di un linguaggio che non contempi l'interazione porta alla formulazione di una serie di osservazioni e al sorgere di molteplici perplessità, alimentate dalla disamina dello svolgimento e del compito attribuiti al soliloquio: caduto ogni valore rivelativo, la sequenza che regola la pratica linguistica viene alterata, e la finalità sociale, tipica del linguaggio, viene compromessa e superata. Sfumata la distinzione reale tra interlocutori, la scelta che porta alla formazione del *verbum intelligibile* e la successiva formulazione del segno rappresentativo risultano superflue. L'autoconoscenza angelica e il discorso che l'angelo dirige a se stesso costituiscono, nel caso particolare in questione, due elementi costitutivi di uno stesso processo, per cui *cogitatio* e *locutio*, momenti distinti nel dialogo, finiscono qui col sovrapporsi: si stabilisce dunque una coincidenza, un'assimilazione di oggetto intelligibile e soggetto conoscitivo che rende superflua ogni mediazione. L'intenzionalità auto-referenziale, che caratterizza questo tipo specifico di comunicazione, utilizza i medesimi strumenti e gode delle stesse proprietà dell'autoconoscenza angelica: l'angelo che si rivolge a se stesso non ricorre ad alcuna mediazione, così come l'angelo che conosce se stesso non necessita di alcuno strumento che debba fungere da tramite; in entrambi i casi i due termini del processo conoscitivo o comunicativo combaciano, fino a diventare indistinguibili. Il soliloquio si struttura dunque secondo le stesse norme che regolano il processo di conoscenza riflessiva angelica, le cui caratteristiche sono esposte e argomentate da Egidio nella *quaestio* I,¹⁹⁸ dedicata all'analisi del procedimento attraverso cui l'angelo giunge alla conoscenza di se stesso; manca tuttavia al processo auto-conoscitivo la formazione del *verbum intelligibile*, che resta un dato costitutivo essenziale del processo comunicativo. La fase introspettiva, per cui ciascun intelletto intento a riflettere fa appello alle sue conoscenze pregresse per elaborare nuovo

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *DCA*, q. III, f. 75 vb «Utrum angelus intelligat se per essentiam suam».

sapere, interessa dunque, con ogni probabilità, anche l'angelo, che quando si rivolge ad una specie intelligibile - per sua natura universale - e compone un verbo intelligibile, o intellezione, si rivolge a se stesso poiché vede con immediatezza il contenuto del proprio pensiero:

[...] quando angelus convertit se super aliquam speciem et format inde intellectionem vel verbum intelligibile, loquitur sibi ipsi, quia ipsemet videt quid cogitat¹⁹⁹.

La fase preliminare di ogni comprensione e espressione angelica esige la *conversio* verso specie intelligibili che l'angelo possiede per natura. Anche quando l'angelo parla a se stesso, quindi, formula un verbo intelligibile che racchiude e rappresenta il contenuto dell'intellezione: l'assoluta spontaneità che emerge dal soliloquio non implica comunque un superamento di una delle fasi essenziali del discorso, rappresentata dalla rielaborazione della specie universale.

La complessità teorica legata ad un tema tanto particolare quale il soliloquio, che è regolato da dinamiche in parte sconosciute alle pratiche linguistiche finora proposte, non è compensata da un'adeguata argomentazione da parte del filosofo agostiniano, che con poche riflessioni, piuttosto brevi, liquida la questione²⁰⁰. Tale lacuna riscontrabile nella riflessione egidiana potrebbe essere interpretata, a mio avviso, in duplice modo: in primo luogo la struttura singolare del soliloquio angelico, caratterizzato dalla mancanza di interazione e alterità, fattori essenziali del linguaggio, risulta tanto anomala da poter essere ricondotta all'autoconoscenza angelica, a cui Egidio dedica la *quaestio* I. Ogni ulteriore approfondimento risulterebbe dunque in tal caso effettivamente superfluo, giacché esaustive indicazioni erano già state fornite da Egidio a tale riguardo in un altro luogo dell'opera. In secondo luogo, l'accenno al soliloquio potrebbe essere considerato come mero elemento introduttivo all'analisi della comunicazione che regola il rapporto tra creatore e creatura celeste; la medesima

¹⁹⁹ DCA, q. XII, f. 111 va.

²⁰⁰ *Ibidem*.

trasparente immediatezza che distingue il soliloquio angelico qualifica infatti anche la relazione che intercorre tra Dio e angelo (*Deo ipsum cor patet*)²⁰¹.

Senza alcun dubbio l'indagine sul parlare auto-intenzionale angelico comporta un confronto necessario con le regole che ordinano il conoscere riflessivo dell'angelo, sebbene alla pratica linguistica siano da riconoscere sia l'intenzionalità che la formazione di segni intelligibili, componenti estranee ad ogni processo gnoseologico. Ad ogni modo, ci accingiamo a confrontarci con le riflessioni fornite da Egidio a proposito dell'autoconoscenza angelica, giacché tali considerazioni offrono sufficienti indizi per tentare di delineare la struttura che regola il monologo celeste. Il processo autoconoscitivo angelico si rivela, in effetti, tanto simile al dialogo intra-soggettivo da rappresentare un valido strumento di comprensione di quest'ultimo. La lettura delle riflessioni elaborate in merito da Egidio risulta particolarmente efficace al fine di evidenziare, ancora una volta, il carattere intelligibile della sostanza angelica, che conosce attraverso specie innate, precedenti ad ogni dato d'acquisizione sensibile. L'autoconoscenza angelica è ritenuta infatti da Egidio una supposizione tanto chiara da non richiedere alcuna ulteriore argomentazione (*supponitur enim quod angelus intelligat essentiam suam*)²⁰². In quanto forma separata, l'angelo apprende mediante un processo conoscitivo che deve essere di natura essenzialmente intellettuale; in quanto sostanza priva di materia, infatti, le operazioni proprie dell'angelo sono da ricondurre ad un'attività esclusivamente intellettuale:

[...] cum angelus sit forma separata a materia oportet quod sit naturae intellectualis, sua ergo operatio est intelligere²⁰³.

Priva di ogni legame con la materia, la sostanza angelica risolve interamente in se stessa ogni attività gnoseologica, tanto che ogni pratica conoscitiva si sviluppa come procedimento introspettivo, e come movimento auto-intenzionale. *Immune* da ogni implicazione materiale, l'angelo conosce rivolgendosi in via preliminare a se stesso secondo un processo *conversivus*, il quale implica un ritorno alla propria anima, che

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*, q. I, 76 va.

²⁰³ *Ibidem*.

non necessita di null'altro per conoscere, dal momento che possiede già tutte le *species* che possono essere eventualmente implicate nel procedimento conoscitivo:

Angelus est quid immateriale: non solum habemus quod sit naturae intellectualis, et quod eius propria operatio sit intelligere, sed etiam habemus quod per suam operationem est ad se conversivus²⁰⁴.

Ad avallo di tale supposizione, Egidio osserva che l'operazione essenziale dell'angelo, sostanza incorporea per eccellenza, è l'atto di pensiero che, eccezionalmente sottratto al legame del dato sensibile, si sviluppa interamente come atto di auto-conversione²⁰⁵. Le riflessioni sviluppate da Egidio riguardo l'auto-conoscenza angelica seguono infatti un'approfondita analisi della funzione e della finalità riconosciuta al senso esteriore e interiore²⁰⁶, svolta attraverso il confronto attento tra le caratteristiche attribuite ad entrambi, al fine di evidenziare l'eccezionalità del processo gnoseologico angelico. L'osservazione preliminare della funzione dei sensi esteriori risulta essenziale per la comprensione delle dinamiche che regolano lo svolgimento della pratica gnoseologica umana; ancora una volta la disamina delle strutture costitutive dell'uomo risulta uno strumento prezioso, in grado di mettere in risalto, per contrasto, la straordinaria funzionalità delle facoltà angeliche. Diversamente da quanto accade per la sensibilità umana, che si misura con l'oggetto da conoscere e dalla relazione con esso viene informata e attualizzata, l'intelligenza angelica che intende conoscere le proprie facoltà, i propri mezzi e le proprie inclinazioni non ricorre a specie intelligibili, ma con immediatezza percepisce la sua stessa sostanza: "*non ergo per aliam speciem intelligibilem, [...] sed per substantiam suam seipsam intelligit*"²⁰⁷. L'esperienza conoscitiva che segue un andamento fluido e spontaneo e il superamento del ricorso alla specie intelligibile concorrono a rendere evidente la natura peculiare dell'auto-conoscenza angelica: le argomentazioni fornite a supporto di tali riflessioni sono tratte dalla nota proposizione XIII del *Liber de causis*,

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*: «Omne incorporeum et omne immateriale est ad se conversivuum, et econverso omne ad se conversivuum est incorporeum et immateriale, [...] ergo propria operatio angeli est intelligere».

²⁰⁶ *Ibidem*, 76 va-vb.

²⁰⁷ *Ibidem*, 78 vb.

che annuncia che *omnis intelligentia intelligit essentiam suam*²⁰⁸. Tre sono le linee dimostrative atte a documentare la natura immediata della auto-conoscenza angelica; la prima sorge dalla constatazione della natura essenzialmente spirituale delle sostanze separate, la seconda matura dall'osservazione delle procedure che definiscono l'atto cognitivo angelico, e la terza ed ultima argomentazione trae avallo dall'immediatezza riconosciuta all'*actus intelligendi* angelico²⁰⁹. L'illustrazione della prima *via* richiede che ci si soffermi a riflettere sul processo che caratterizza ogni evento gnoseologico, giacché ciascuno di essi comporta un'interazione, un incontro tra capacità noetiche del soggetto e proprietà dell'oggetto conosciuto; tutto ciò che viene recepito viene conosciuto attraverso le modalità proprie del soggetto conoscente (*per modum rei recipientis*), e poiché l'angelo è di natura intelligibile, ogni contenuto verrà conosciuto in maniera adeguatamente corrispondente:

Prima via sic patet: nam omne quod recipitur in aliquo recipitur per modum rei recipientis; cum ergo ipse angelus sit naturae intellectualis, quidquid recipitur in eo recipitur ibi modo intelligibili²¹⁰.

Qualora la sostanza separata diventi oggetto della stessa conoscenza angelica, l'intero processo conoscitivo si riduce all'immediatezza intelligibile, in quanto la singolare coincidenza di soggetto e oggetto intenzionale esaspera il carattere repentino della conoscenza angelica, che si sviluppa in piena autonomia dalla conoscenza sensibile. L'assimilazione di soggetto e oggetto della noesi, tipica dell'autoconoscenza angelica, costituisce un ulteriore fattore di eccezionalità, che è dovuto al carattere già decisamente particolare della *virtus cognitiva* di cui godono gli intelletti celesti.

La seconda argomentazione si sviluppa dall'osservazione dell'assoluta coincidenza tra *intellectum*, inteso come contenuto dell'intellezione, e *intellectus*, concepito come atto dell'intellezione che caratterizza l'evento specifico dell'autoconoscenza angelica. Atto di pensiero, oggetto intenzionale e soggetto conoscente

²⁰⁸ Cfr. SUAREZ NANI, Appendice: *La connaissance angélique et la censure de 1277* in *Connaissance et langage*, op. cit, pag. 171-178.

²⁰⁹ DCA, 77 vb.

²¹⁰ *Ibidem*, 77 va.

coincidono, e tale identificazione concorre a stabilire condizioni gnoseologiche del tutto particolari:

Secunda via ad hoc idem sumitur ex ipsa natura angeli, unde auctor *De Causis* [...] ait quod ibi sunt simul intellectus et intellectum²¹¹.

Gli angeli conoscono se stessi senza alcun ricorso alla specie intelligibile, giacché l'intellezione concepita dall'intelletto angelico che si rivolge a se stesso prevede una coincidenza di soggetto conoscente e oggetto conosciuto che rende superfluo il coinvolgimento di ogni altra specie.

La terza prova trae spunto dall'osservazione dell'*actus intelligendi* angelico, per cui l'angelo concepisce tutte le cose solo mediante la sua intelligenza; allo stesso modo conosce dunque la sua stessa essenza²¹². Per l'angelo la conoscenza della propria anima rappresenta dunque non solo l'occasione per acquisire consapevolezza delle specie possedute, ma costituisce la condizione necessaria per ogni ulteriore slancio conoscitivo:

Angelus intelligit per intelligentiam suam sic intelligit essentiam suam [...] nihil potest intelligere angelus nisi intelligat seipsum et nisi intelligat essentiam suam²¹³.

È necessario ribadire, sottolinea Egidio, che nonostante la conoscenza angelica si sviluppi come atto di auto-conversione, essa sfiora appena la completezza della conoscenza che è propria di Dio: nell'intelletto divino atto di pensiero, oggetto conosciuto e slancio creativo sono una cosa sola (*in Deo enim est idem intellectus et intellectum*). Solo colui che ha creato tutte le cose ne può cogliere la vera essenza²¹⁴. Nell'intelletto angelico si definisce tuttavia la circostanza, del tutto singolare, di sovrapposizione di *intellectum* ed *intellectus*, ma la completa identificazione di idea e realtà, di movimento intenzionale e oggetto di intenzionalità esiste esclusivamente

²¹¹ *Ibidem*, 78 ra.

²¹² *Ibidem*, 78 va: «Tertia via ad hoc sumitur, ex ipso actu intelligendi; [...] angelus intelligit per intelligentiam suam sic intelligit essentiam suam».

²¹³ *Ibidem*, 78 ra.

²¹⁴ *Ibidem*, 78 va: «In Deo enim est idem intellectus et intellectum».

nell'intelletto divino²¹⁵; come è stato osservato²¹⁶, solo la conoscenza divina registra l'identità totale e assoluta tra intelletto, ragione intelligibile e oggetto dell'intenzionalità. L'unica occasione in cui è concessa all'angelo l'opportunità di esercitare un'intuizione immediata è fornita esclusivamente dall'atto di autoconoscenza; qualsiasi altro rapporto conoscitivo richiede infatti un necessario ricorso alle specie intelligibili, seppure innate²¹⁷.

Dalle argomentazioni elaborate da Egidio a proposito dell'autoconoscenza angelica emerge con chiarezza che alla pratica linguistica è da attribuire un elemento supplementare, che non interviene nel processo conoscitivo: la formulazione del *verbum intelligibile*. La formulazione del *verbum intelligibile* rimane dunque una prerogativa esclusiva della comunicazione, e la sua presenza non è contemplata né nel moto autoconversivo né nella prassi conoscitiva. Esiste, dunque, un unico fattore in grado di indicare la distinzione tra conoscenza di se stessi e soliloquio: la formulazione del *verbum intelligibile*. Qualora l'angelo sia intento a conoscere se stesso non formula pensieri, a differenza di quanto accade qualora parli a se stesso, interrogandosi, ad esempio, su decisioni da prendere o su valutazioni da effettuare: la formazione del *verbum intelligibile* segna dunque la distanza tra soliloquio e autoconoscenza. Viene definita dunque con precisione la struttura particolare alla base della comunicazione intra-soggettiva angelica, che accantonata la finalità sociale lascia intravedere uno scopo ulteriore: l'angelo parla a se stesso prima di rivolgersi ad altri, per specificare il proprio contenuto intelligibile e renderlo, qualora lo ritenga necessario, comunicabile ed esprimibile *ad alterum*.

Le osservazioni formulate evidenziano che l'immediatezza conoscitiva, che raggiunge l'espressione più compiuta solo nell'intelletto angelico, ci offre l'opportunità di riflettere sulla questione complementare del linguaggio divino, e sulla possibilità che si dia relazione comunicativa tra Creatore e creature angeliche che, si

²¹⁵ *Ibidem*: «Cum ergo dicitur quod angelus intelligit seipsum, quia in eo sunt simul intellectus et intellectum, et non dicitur quod sint idem, datur intelligi quod angelus intelligendo seipsum deficit ab illa idempitate et simplicitate Dei».

²¹⁶ SUAREZ NANI, *Connaissance et langage*, cit., pag. 85.

²¹⁷ DCA, 78 va: «Nam angelus alia a seipso quae non sunt in ipso non intelligit per seipsum sed per species eorum».

suppone, debba essere caratterizzata da trasparenza e chiarezza assolute, perfettamente adeguate alla solennità dei termini coinvolti nella prassi discorsiva. Dopo aver analizzato le forme assunte dal linguaggio destinato all'uomo e all'angelo, ampio spazio viene dunque dedicato da Egidio alla comunicazione che ordina la relazione tra Dio e le sostanze separate. Priva di parole e sgombra da ogni traccia di segretezza, la comunicazione tra Dio e angelo è retta da norme del tutto eccezionali, che nonostante lascino intatto lo spazio intersoggettivo proprio della parola presentano degli aspetti estranei ad ogni altro tipo di linguaggio.

§6. *L' immediata trasparenza della comunicazione spirituale: "Deo ipsum cor patet"*

In conformità allo schema ascensionale che caratterizza l'ordine metafisico proposto da Egidio, ad un'attenta riflessione dedicata al linguaggio rivolto all'uomo e all'angelo segue un ampio spazio riservato all'analisi delle procedure del tutto particolari che regolano la comunicazione tra Dio e creatura angelica. Alcune considerazioni svolte a proposito del soliloquio angelico risultano valide anche in riferimento alla relazione comunicativa che intercorre tra Dio e creature, dal momento che l'immediatezza che rende superflua ogni mediazione segnica è riscontrabile con altrettanta evidenza nel linguaggio utilizzato dall'angelo che si rivolge a Dio. Già Tommaso d'Aquino si era soffermato a indagare sull'opportunità, per l'angelo, di rivolgersi al Creatore²¹⁸, e aveva concluso, come abbiamo avuto modo di osservare, che l'angelo non si rivolge a Dio per comunicargli un contenuto, ma per riceverne precetti, in modo non dissimile da quanto accade all'alunno che chiede delucidazioni al maestro:

²¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *ST*, I, q. 107, a.3.

[...] locutio non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro²¹⁹.

L'opinione formata in merito da Egidio non è sostanzialmente diversa da quella dell'Aquinate, giacché egli è perfettamente consapevole delle incrognenze che sorgono in occasione di una riflessione che abbia, come oggetto, il parlare angelico rivolto a Dio. Che tipo di finalità potrebbe avere, infatti, un tipo di comunicazione che non prevede vicendevole scambio di contenuti? Il Creatore conosce infatti minuziosamente ciascuna delle sue creature, e avverte in maniera immediata i desideri più occulti e i pensieri più intimi dell'angelo ancor prima che essi vengano formulati:

[...] sicut angelus aliquo modo loquitur Deo quo non loquitur sibi. Nam Deo ipsum cor patet, ipsa voluntas loquitur; ita quod Deus in corde angeli sive in intellectu eius videt omnes cogitationes futuras²²⁰.

Il cuore della creatura si lascia scrutare da Dio, si sottopone al suo sguardo con naturalezza e gli si mostra senza alcuna esitazione. Non c'è, nel linguaggio rivolto a Dio, scelta comunicativa, ma spontanea condivisione di contenuti, riflessioni, desideri: a parlare è la volontà stessa, che si mostra in ogni suo aspetto (*ipsa voluntas loquitur*). Si supera, in questo particolare tipo di espressione, ogni esigenza legata al carattere intenzionale della comunicazione, e in essa scompare ogni attenzione *ad aliud*: una comunicazione di tal genere non prevede scelta orientata ad un destinatario, né libera decisione espressiva, come avviene per ogni altro tipo di comunicazione. Il linguaggio proprio di una relazione di tal genere abbandona i caratteri propri della comunicazione e si definisce «super-intelligibile, poiché al di là e al di sopra di ogni struttura concettuale»²²¹. L'intelletto angelico si rivela, così come ogni altra sostanza, immediatamente visibile a Dio, al cui sguardo è spontaneamente trasparente e manifesto. Le modalità che ordinano le espressioni interangeliche si mostrano dunque sostanzialmente diverse da quelle che regolano la comunicazione tra l'angelo e Dio, giacché l'evidenza che caratterizza quest'ultima le conferisce un carattere di assoluta

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ DCA, 111 va.

²²¹ FAES DE MOTTONI, *Voci, «alfabeto» e altri segni*, op.cit., pag. 100.

singularità. Nonostante il processo che regola la comunicazione tra angeli e Dio segua norme particolari, dettate dalla natura sublime degli interlocutori coinvolti, risulta doveroso riconoscere gli elementi tipici della prassi linguistica che permangono nella relazione tra angelo e Dio. Da quanto è emerso, la formulazione del verbo intelligibile costituisce il dato caratterizzante del linguaggio: resta da chiarire in quale misura tale elemento permanga anche nel rapporto comunicativo tra Dio ed angelo, che è retto da strutture del tutto particolari. La prima considerazione da cui muove Egidio scaturisce dall'osservazione della natura dell'animo angelico; per certi versi il cuore della creatura celeste è più trasparente per Dio che per l'angelo stesso, poiché Dio conosce tutti i pensieri ancor prima che essi vengano formulati²²². L'intelligenza angelica acquisisce piena consapevolezza del proprio pensiero solo qualora quest'ultimo sia già stato elaborato, ma non conosce quali saranno le sue riflessioni future. I mezzi conoscitivi delle sostanze separate, efficaci ma pur sempre deboli se comparati a quelli del Creatore, non possono dunque competere in alcun modo con la prescienza divina, a cui nulla sfugge e a cui nessun pensiero si sottrae:

[...] Deus in seipso videt cor angeli sive intellectum angelicum et videt omnes species eius intelligibiles; et videt omnia quaecumque debet cogitare per huiusmodi species, et antequam illa cogitet, ita quod cor angeli loquitur Deo et est patens Deo plus quam fit patens angelo²²³.

Per segnalare con chiarezza in quale fase dell'elaborazione linguistica tra Dio e angelo si crei un'alterazione rispetto alla procedura ordinaria - che prevede una successione stabilita di atti consequenziali - Egidio ribadisce che una differenza sostanziale intercorre tra conoscenza, comprensione e parola, e illustra, brevemente, le caratteristiche di ciascuna operazione. Conoscere, riflettere e parlare non risultano in alcun caso sovrapponibili, ma rappresentano atti essenzialmente distinti, in quanto ciascuno conduce a esiti diversi:

²²² DCA, 111 va: «Scit enim angelus quae actu cogitat, sed naturali cognitione nescit omnia futura quae debet cogitare. Cor ergo ipsius angeli non loquitur ipsi angelo nec est patens sibi eo modo quo loquitur Deo et quo est patens Deo».

²²³ *Ibidem*.

Ex hoc ergo prout quod loquendo de locutione prout unus angelus loquitur alteri; non est idem scire ipsius angeli et eius intelligere et loqui eius; nam scire competit ei per species intelligibiles. Intelligere autem per intellectiones, sed loqui competit ei per intellectionum expressiones. Ex eo enimquod angelus habet species rerum apud se dicitur habere scientiam de rebus, sed ex hoc non intelligit res nisi actu se convertat super huiusmodi species [...]. Formatis autem verbis intelligibilibus vel intellectionibus adhuc non loquitur alteri angelo nisi formet intellectionum expressiones²²⁴.

L'angelo dunque conosce tramite specie intelligibili, pensa convertendo la propria attenzione ad una di esse, forma delle *intellectiones*, e sviluppa delle espressioni che costituiscono gli strumenti essenziali della comunicazione. La fase espressiva supera, assimilando, la fase della formulazione di *intellectiones*, per cui la riflessione non implica immediatamente la comunicazione come suo necessario sviluppo, ma ne costituisce solo la fase preliminare. L'indagine sul parlare riflessivo dell'angelo ha posto in rilievo la corrispondenza tra intellectione e espressione che si configura solo in occasione del soliloquio; l'angelo che parla a se stesso si limita a produrre delle intellectioni che vengono utilizzate immediatamente dal suo stesso intelletto, che non è portato a produrre ulteriori espressioni. L'intellectione non è già espressione, e *intellectio non est locutio*:

[...] intellectio non est ipsa species intelligibilis et expressio intellectionis non est ipsa intellectio; scire angeli non est suum intelligere et suum intelligere non est suum loqui [...] sua intellectio non est locutio²²⁵.

Per introdurre al meglio l'analisi della relazione comunicativa tra Creatore e sostanze separate Egidio si sofferma dunque ad esaminare le caratteristiche distintive della pratica linguistica, rappresentate dalla formazione dell'intellectione e dalla relativa formazione del *verbum intelligibile*, e dedica particolare attenzione alle modalità che regolano lo svolgimento del linguaggio inter-angelico:

[...] sed ex hoc [angelus] non intelligit res nisi actu se convertat super huiusmodi species; nunc super istas nunc super illas et formet ex eis verba intelligibilia et intellectiones. Formatis autem verbis intelligibilis vel intellectionibus adhuc non loquitur alteri angelo nisi formet intellectionum expressiones, et quia

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

intellectio non est ipsa intellectio; scire angeli non est suum intelligere et suum intelligere non est suum loqui²²⁶.

Riproporre la successione di fasi ordinate che scandiscono il processo speculativo e la successiva produzione espressiva risulta necessario per evidenziare con maggiore efficacia l'eccezionale modalità che ordina il rapporto comunicativo che si instaura tra creatura e Creatore: l'angelo che parla a Dio non si sofferma a creare intellezioni, né ad esprimerle, giacché ciascuno di questi momenti sarebbe del tutto superfluo. Dio coglie le formulazioni e le *species* dell'intelletto angelico ancor prima che venga elaborato il *verbum* intelligibile, che risulta invece il termine essenziale di ogni altro rapporto comunicativo. L'unicità della modalità che regola la relazione tra Dio e ogni altra creatura risulta ancor più lampante se confrontata con la comunicazione diretta al destinatario angelico o umano, che prevede il ricorso necessario ad un *medium* espressivo (*non loquitur alteri angelo nisi formet intellectionum expressiones*). Da quanto detto finora, emerge che *l'expressio intellectionis* costituisce dunque l'elemento distintivo della comunicazione inter-angelica e umana, giacché non c'è condivisione in assenza di espressione, e non si instaura relazione comunicativa in caso si rinunci all'uso della parola: il superamento di tale mediazione necessaria costituisce quindi la cifra caratteristica della comunicazione tra Dio e sostanze separate. L'angelo che si rivolge a Dio non ha bisogno né di gesti né di *signa*, giacché colui che ha creato ogni cosa conosce, della creatura, più di quanto essa stessa possa sapere.

Nonostante il segno non sia parte della relazione espressiva tra creatura e creatore, esso resta il più prezioso tra gli strumenti delle relazioni interpersonali, l'unico in grado di favorire la formazione dello spazio intersoggettivo: tale considerazione fornisce ad Egidio l'occasione per dedicare una lunga riflessione alla formulazione, alla natura, alle caratteristiche e alle finalità del segno, la cui efficacia si è rivelata componente necessaria della pratica comunicativa.

²²⁶ *Ibidem*.

§7. La funzione mediatrice del segno e gli indicia voluntatis

La riflessione sulla natura del segno scaturisce dall'osservazione della finalità ad esso riconosciuta, rappresentata dalla rivelazione di un contenuto intelligibile, e dalla valutazione dell'efficacia disvelativa di cui gode. Innanzitutto è necessario precisare che non tutti i segni sono condivisibili se non sono tanto espliciti da poter essere distintamente compresi dai soggetti coinvolti nella pratica comunicativa: la funzione del segno risiede infatti nella rappresentazione chiara ed inequivocabile di un contenuto intelligibile. A partire dalle immagini ritratte da una sola specie è possibile formulare molteplici riflessioni, dal momento che l'universalità che la caratterizza raccoglie, in via del tutto potenziale, numerose suggestioni particolari:

[...] per unam speciem et per unam intellectionem et per unum verbum intelligibile [...] potest angelus aliud et aliud intelligere²²⁷.

È dunque necessario che ogni segno sia inserito in una dimensione semantica specifica; la chiarezza espositiva e comunicativa rappresenta dunque la finalità che orienta l'istituzione segnica. Un segno che favorisca l'equivoco, che non concorra ad alimentare sapere, e che non sia spendibile in alcun tipo di conversazione non può essere definito *signum*, e contribuisce piuttosto a suscitare incomprensione, equivoco, dubbio. Il segno deve essere, dunque, precisamente definito, e deve riferirsi ad un'area semantica circoscritta e particolare. Il segno deve dunque dar voce alle *expressiones intellectionum*, e deve rappresentare in maniera specifica il contenuto dell'intellezione: le espressioni, dal canto loro, devono essere ancor più precise, dunque *particulariores quam huiusmodi intellectiones*²²⁸, in quanto devono indicare con decisione l'oggetto intelligibile a cui ci si riferisce. Il pericolo del fraintendimento risulta tuttavia connaturato alla pratica comunicativa: la prassi espressiva si regge infatti sul delicato equilibrio che scaturisce dalla dialettica universale-particolare, e il momento che segna il passaggio dall'universalità gnoseologica alla specificità semiotica è disseminata di rischi. La delicatezza e le difficoltà che accompagnano la fase della formazione

²²⁷ *Ibidem*, 111 vb.

²²⁸ *Ibidem*.

dell'*expressio intellectionis* sono dovute allo sforzo intellettuale che qualsiasi atto comunicativo esige: qualora la riflessione richieda di essere ordinata *ad alium*, si innesca dunque un processo che richiede la formulazione di segni comprensibili. La comunicazione richiede, in primo luogo, la selezione della specie su cui concentrare la propria attenzione. Il passo successivo richiede che si valuti attentamente il contenuto da formulare, poiché da una sola specie possono essere formulati molteplici verbi intelligibili, e ciascuno di essi precisa un nucleo particolare dell'intellezione generale. Il segno interviene, infine, a rendere tanto circoscritto il contenuto intelligibile da poter essere definito con precisione:

[...] ut ergo unus angelus alii loquatur [...] opus est quod formet in seipso intellectionum expressiones realiter differentes quae sint particulariores quam huiusmodi intellectiones; per quas expressiones unus alteri notificet suos conceptus²²⁹.

Nonostante a ciascun angelo appartenente ad un ordine superiore sia concessa per natura la possibilità di cogliere le specie intelligibili utilizzate dagli angeli inferiori, tale chiarezza immediata non riguarda la relazione che intercorre tra angeli dello stesso ordine, che comporta una specifica elaborazione espressiva, che si concretizza tramite il segno. L'angelo dunque forma delle *intellectiones* di contenuto generico, che vengono definite tramite un verbo intelligibile la cui formazione è tappa necessaria della comunicazione, in quanto ne è la fase immediatamente precedente. L'atto successivo di formazione di segni espressivi è motivato esclusivamente dalla libera scelta individuale; l'*ordo voluntatis* muove la produzione di segni espressivi in grado di indicare un contenuto spirituale, per cui attraverso un atto assolutamente libero (*per impetum voluntatis*) viene reso noto all'interlocutore un nucleo intelligibile:

[...] per impetum voluntatis formantur in angelo intellectionum sive cogitationum expressiones; immo per tales expressiones et per talia signa experientia indicia voluntatis poterit ordo voluntatis esse notus, et poterit unus angelus alteri loqui²³⁰.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, q. XII, f. 112 ra.

All'angelo è dunque preclusa la possibilità di apprendere i pensieri formulati da altri intelletti angelici in maniera immediata, giacché solo l'espressione può colmare la distanza costitutiva che esiste tra interlocutori, e che emerge in maniera ancor più marcata qualora si definiscano le sembianze delle facoltà espressive degli angeli appartenenti ad ordini differenti: i segni composti dall'angelo superiore sono più elaborati di quelli utilizzati dall'angelo inferiore, che di conseguenza non è in grado di decifrarli in maniera appropriata. L'angelo superiore può valutare i segni più adeguati alla comunicazione selezionando tra una vasta gamma di simboli, che per la complessità che gli è propria non possono essere percepiti dagli angeli inferiori:

[...] nam sicut angelus superior intelligit per ulteriores conceptus: ita forte potest per ulteriora signa patefacere conceptus suos. Sicut ergo angeli inferiores non comprehendunt species angelorum superiorum ita quod nec in generali nec in speciali sciunt cogitationes eorum, ita etiam forte potest angelus superior patefacere conceptus suos per talia signa quae non poterit percipere inferior angelus²³¹.

La filosofia del linguaggio proposta da Egidio è dunque permeata dalle suggestioni tratte dall'osservazione del creato, che esibisce un ordine strutturato secondo gradi di imperfezione decrescente, per cui ciascuno di essi è caratterizzato da capacità gnoseologiche e espressive diverse. Nel sistema egidiano tuttavia alcuno spazio è concesso all' incomprensione inter-angelica, giacché non esiste né distanza incolmabile né definitiva incomunicabilità tra ordine angelico superiore e inferiore; l'intelligenza celeste che si situa ad un livello intermedio, pur non potendo usufruire appieno dei segni intelligibili che caratterizzano le espressioni degli angeli più vicini a Dio, potranno comunque rivolgersi agli ordini superiori, garantendo la comunicazione tra i termini estremi della relazione:

[...] angelus ergo medius secundum hoc poterit loqui angelo superiori absque scitu angeli inferioris²³².

A seguito di tali considerazioni occorre ricordare che non tutti gli angeli possiedono medesime capacità conoscitive, giacché ogni ordine è dotato di facoltà

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.*

diverse, adatte alla posizione occupata nell'ordine creaturale da ciascuno di essi. Appare evidente che Egidio sviluppa la propria argomentazione traendo spunto dall'osservazione delle facoltà umane: analogamente a quanto avviene presso la *comunità intelligibile*, ogni creatura terrena è dotata di capacità peculiari, per cui qualora un uomo si rivolga ad un interlocutore particolarmente arguto potrà essere prontamente e agevolmente compreso, a differenza di quanto accade qualora ci si rivolga ad un intelletto rozzo e grossolano. All'intelletto acuto bastano *pauca* per intendere ciò che per l'intelletto pigro è di ardua comprensione:

[...] uni homini subtili manifestabimus conceptum nostrum per pauca verba, quae non possumus manifestare uni homini grosso per multa verba²³³.

Da quanto osservato finora appare evidente che il segno rappresenta l'elemento proprio e caratterizzante del linguaggio, poiché garantisce la mediazione necessaria tra formulazione intellettuale e espressione: l'elaborazione del segno e la capacità intrinseca in ogni creatura, sia essa umana che angelica, di decifrarne i contenuti, costituiscono il campo di indagine della *quaestio XIII*, significativamente dedicata all'analisi delle componenti volontarie e convenzionali della elaborazione dei *signa*. Risulterebbe superfluo ricordare che è l'*impetum voluntatis* che muove la riflessione, orienta la produzione intellettuale e valuta le modalità di *expressio ad alium*. Occorre indagare, tuttavia, se esista, nel processo di formazione segnica, una qualche residua componente naturale, e se l'inclinazione alla comunicabilità riscontrata nelle creature possa essere da sola condizione sufficiente a innescare il processo linguistico.

²³³ *Ibidem*.

§ 8. *L'indagine sulla natura del signum: "quaeritur utrum signa per quae loquuntur angeli sint naturalia vel voluntaria"*

La *quaestio* XIII²³⁴ è dedicata ad un'indagine accurata della natura dei segni espressivi angelici²³⁵, e si sviluppa come ricerca atta a chiarire in che maniera la componente naturale intervenga nella prassi comunicativa. Come da consuetudine, dapprima vengono espone le argomentazioni addotte a favore della formulazione volontaria del segno, a partire da una presunta corrispondenza tra naturalità e universalità dei segni, per cui se questi ultimi fossero innati sarebbero universali e dunque identici presso ciascun angelo:

[...] quaeritur utrum signa per quae loquuntur angeli sint naturalia vel voluntaria. Et videtur quod non sint naturalia, quia quae sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Si ergo angeli loquerentur per signa naturalia illa essent eadem apud omnes²³⁶.

Se infatti la formazione del segno sensibile fosse da intendere esclusivamente come realizzazione di una propensione innata, essa condurrebbe ad esiti univoci in tutti i soggetti implicati nell'esperienza comunicativa e ogni intelletto produrrebbe gli stessi segni. L'uniformità che deriverebbe da una prassi comune a tutti gli individui contrasta tuttavia in maniera radicale con l'acquisizione di base da cui muove l'intera riflessione egidiana; la comunicazione è motivata da una decisione libera, che comporta una serie di scelte linguistiche complementari, legate non solo alla formazione del contenuto, ma anche alle pratiche linguistiche ritenute idonee ad esprimerlo:

²³⁴ *Ibidem*, q. XIII, f. 112 rb: «Quaeritur utrum signa per quae loquuntur angeli sint naturalia vel voluntaria».

²³⁵ Per uno studio della semiotica medievale restano fondamentali: U. ECO, *Semiotica medievale*, Bompiani, Milano 1984; C. MARMO, *Gilles de Rome et les autres scolastiques*, in *La contribution de la pensée italienne à la culture européenne*, «Atti del Convegno: La contribution de la pensée italienne à la culture européenne», (Brussels, Belgium, 6-8 novembre 2003) Peeters, Leuven 2007, pp. 31 - 44; ID., *Lo statuto semiotico della comunicazione angelica nella teologia tra XIII e XIV secolo*, *Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive*, «Atti del Convegno Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive», (SIENA, 12-14 settembre 2002), Protagon, Siena 2007, pp. 133 - 153, ID., *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, Bompiani Milano 2010.

²³⁶ DCA, f. 112 rb

[...] in potestate angeli est loqui vel non loqui; et in potestate sua est exprimere suam intellectionem et non exprimere, ergo locutio non est angelis naturalis, non est per signa naturalia sed per voluntaria²³⁷.

La comunicazione, sia umana che celeste, appare infatti scandita da una serie di scelte consecutive, tra cui quella, conclusiva, legata alla scelta della forma del segno da utilizzare: risulta dunque agevole, a seguito di tali considerazioni, escludere l'eventualità che i processi legati alla pratica linguistica risultino interamente spontanei - e dunque analoghi - per ciascun fruitore linguistico.

L'ipotesi contraria, che interpreta il segno come esigenza legata alla scelta comunicativa che seleziona accuratamente lo strumento ritenuto più idoneo, vede come immediata l'equiparazione di *voluntarium* e *artificiale* (*artificialia enim voluntaria sunt*). L'*indicium voluntatis*, il segno che lascia intendere i desideri e i pensieri più intimi, risulta, secondo tale supposizione, interamente progettato dalla volontà²³⁸: esso è non solo indizio di un contenuto, ma esito di una scelta, che oltre a stabilirne la presenza interviene ulteriormente per disegnarne le sembianze. La constatazione dell'infinita quantità di segni espressivi è investita di ulteriore efficacia probativa: i *signa* attraverso cui gli angeli si esprimono sono infiniti nel numero, e vengono formulati di volta in volta, in piena corrispondenza con le illimitate possibilità di pensiero e con gli altrettanto molteplici desideri che l'angelo può nutrire. Se fossero naturali e spontanei, gli strumenti comunicativi angelici sarebbero limitati, inequivocabili, medesimi - o comunque analoghi - per ciascun angelo, il quale risulta perfettamente in grado di confezionare infiniti simboli, ciascuno dei quali è disegnato per ottemperare al medesimo compito, legato all'ottenimento di vicendevole comprensione. Infiniti e indeterminati: così vengono definiti, da Egidio, i segni volontari, in quanto la quantità indefinita di segni utilizzati dagli angeli risponde all'esigenza di esprimere in maniera soddisfacente l'infinita varietà di concetti che possono essere potenzialmente elaborati (*signa per quae loquitur angelus oportet quod sint infinita, quia infinitis modis potest manifestare voluntatem suam*):

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*, f. 112 va: «Causa istorum signorum est ipsa voluntas, sed quorum causa est voluntas, illa sunt voluntaria».

[...] quae ergo sunt infinita non sunt naturalia, sed signa per quae loquitur angelus oportet quod sint infinita, quia infinitis modis potest manifestare voluntatem suam [...]. Si ergo semper erunt angeli et semper erunt partes universi, semper poterunt habere angeli alias et alias affectiones, et huiusmodi affectiones poterunt semper significare per aliqua signa. Ergo talia signa infinita sunt, et per consequens non sunt naturalia²³⁹.

Gli angeli dunque si esprimono ricorrendo a segni che vengono “confezionati” *ad hoc*, e che risultano frutto di una selezione accurata, al fine di garantire l’osservanza dello scopo principale della comunicazione: la comprensione di un contenuto espresso. A fugare completamente ogni ulteriore perplessità riguardo il carattere volontario dei segni Egidio propone la considerazione che scaturisce dalla riflessione sulla natura mendace dei demoni: se i segni non fossero veicolati dalla volontà non sarebbero realmente controllabili, e non sarebbero liberamente utilizzabili per mentire; appare evidente, invece, che i demoni, che in quanto sostanze separate sono in grado di utilizzare i medesimi strumenti espressivi degli angeli, mentono continuamente, poiché per loro inclinazione disprezzano la verità:

[...] causa istorum signorum est ipsa voluntas, sed quorum causa est voluntas illa sunt voluntaria, ergo et cetera. Praeterea si illa signa essent materialia angelus vel demon non posset per huiusmodi signa mentiri quod falsum est, nam daemones multotiens mentiuntur²⁴⁰.

Ogni angelo è chiamato dunque a formulare segni sempre nuovi, che rispondono all’incessante esigenza di esprimere contenuti eternamente diversi, perché l’angelo, imperitura creatura, si misura continuamente con inedite formulazioni concettuali e molteplici espressioni della volontà:

Si ergo semper erunt angeli et semper erunt partes universi, semper poterunt habere angeli alias et alias affectiones, et huiusmodi affectiones poterunt semper significare per aliqua signa. Ergo talia signa infinita sunt, et per consequens non sunt naturalia²⁴¹.

²³⁹ *Ibidem.*

²⁴⁰ *Ibidem.*

²⁴¹ *Ibidem.*

Ad ulteriore avallo della artificialità dei segni espressivi Egidio osserva che se essi sfuggissero realmente ad ogni gestione razionale sarebbero del tutto spontanei, universali, dunque non occultabili ed evidenti anche ai demoni, i quali avrebbero accesso ai segreti più intimi dell'angelo. Tale naturalità dei segni espressivi condurrebbe dunque a conseguenze del tutto inaccettabili, giacché come è stato dimostrato sia la scelta comunicativa che la prassi linguistica sono affidate alla scelta libera e consapevole degli interlocutori:

[...] igitur talia signa essent naturalia essent nota daemonibus, scirent ergo daemones ea quae sunt in angelis, vel non possent angeli se occultare demonibus²⁴².

L'ipotesi che il linguaggio possa tuttavia risolversi come puro esercizio di volontà non trova alcuna giustificazione logica. Ogni operazione è da intendere come concorso di forze, e le creature possono esercitare volontariamente una *virtus* che è stata conferita loro per natura: la comunicazione implica scelta, valutazione, iniziativa, ma è resa possibile dalla naturale propensione al linguaggio riscontrabile in ciascuna creatura: *locutio [...] se tenebit ex parte intellectus quam ex parte voluntatis*²⁴³. Risulta evidente, dunque, che la prassi linguistica determina il concretizzarsi, razionalmente definito e composto, della naturale inclinazione a comunicare insita in ogni individuo. La propensione al discorso è parte anche essa del patrimonio di attitudini naturali condiviso da uomo ed angelo, ed è evidente che noi stessi risultiamo essenzialmente inclini a comunicare, e tutto ciò che sorge e matura nel nostro intelletto è dovuto alla natura umana, e ne è espressione: *ea quae se tenent ex parte intellectus sunt naturalia, non voluntaria*²⁴⁴. La creatura può tuttavia scegliere di parlare o tacere perché ha pieno potere decisionale sulle proprie facoltà; l'argomentazione conclusiva adatta a confutare, in via definitiva, l'ipotesi che nella formazione di segni intervenga, come unica condizione sufficiente, la naturale inclinazione all'intersoggettività è tratta ancora una volta dall'osservazione dell'animo umano, specchio infedele, ma pur sempre indicativo e rivelatore, della sostanza angelica. Egidio muove

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ *Ibidem.*

²⁴⁴ *Ibidem.*

dall'osservazione dal carattere comunicativo della natura umana per assegnare agli angeli la medesima disposizione. La comunicazione è l'esito di una delicata combinazione di elementi, che richiede l'attuazione consapevole e razionale di una potenzialità comune a tutti gli individui. *Habitus* e esercizio espressivo si riuniscono dunque nella prassi linguistica, che non può rinunciare né alla variabile legata alla scelta comunicativa, né all'attitudine conferita alle creature da Dio:

[...] homo est naturaliter animal communicativus, ergo locutio est homini quid naturale multo, ergo magis et angelo [...]. Ulterius videtur quod angeli loquantur utroque modo et naturaliter et voluntarie, quia homines utroque modo loquuntur, videlicet per signa naturalia et per voluntaria²⁴⁵.

Naturale, dunque, è ciò che proprio della specie, che accompagna ogni individuo e che appare ricorrente in ciascun membro del medesimo genere. A tale proposito Egidio cita il Libro I della *Politica* di Aristotele²⁴⁶, in cui si legge che nell'uomo la facoltà di comunicare non è meno innata della naturale inclinazione alla socialità:

[...] quod consequitur totam speciem opus est quod sit quid naturale; locutio autem consequitur totam humanam speciem. Ergo locutio in hominibus est quid naturale, et multo magis in angelis [...]. Et ex quo est animal naturaliter politicum, ut probatur in *Politicis*²⁴⁷.

L'uomo risulta dunque naturalmente propenso alla comunicazione, e spontaneamente votato alla dimensione sociale e politica, in cui risulta armoniosamente inserito in virtù della sua innata capacità di esprimere i propri concetti mediante il discorso. Muovendo dal principio esposto sin dalla *quaestio XII*²⁴⁸, per cui le proprietà riscontrate nelle creature umane sono oltremodo attribuibili a quelle angeliche, a partire dall'osservazione della umana capacità di esprimersi viene

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1253 a 1-29; cfr. B. GÜNTHER, *La filosofia politica di Aristotele*, Il mulino, Bologna 2002; R. LAURENTI, *Genesi e formazione della Politica in Aristotele*, CEDAM, Padova 1965; EAD., *Introduzione alla politica di Aristotele*, L'officina tipografica, Roma 1992.

²⁴⁷ DCA, 112 va.

²⁴⁸ DCA, f. 109 vb: «Praeterea, quod potest virtus inferior, multo magis et superior; sed homo qui est inferior secundum virtutem quam angelus potest alteri homini loqui; ergo multo magis et angelus angelo»

attribuita alle sostanze separate non solo la medesima proprietà, ma anche la capacità di muoversi in una dimensione sociale e politica:

[...] homo maxime est animal communicativus et politicum, quia potest per sermonem exprimere suos conceptus: opus est quod sermo sit homini naturalis, et multo magis locutio erit naturalis in angelis²⁴⁹.

Il ricorrente utilizzo del termine “naturale” motiva il filosofo a fornire al lettore una puntuale argomentazione sul significato dell’espressione, e lo conduce a precisare il valore da essa assunto nell’ambito della filosofia del linguaggio. Egidio si preoccupa, in primo luogo, di distinguere le varie sfumature semantiche assunte dal termine, giacché esso raccoglie due accezioni diverse, per cui la prima indica la propensione naturale alla comunicazione, la seconda l’abilità, comune a tutti i soggetti coinvolti nell’operazione linguistica, di scegliere gli strumenti espressivi più idonei ad esporre un nucleo intelligibile:

Distinguemus ergo de naturali, quia potest esse aliquid naturali in generali et in speciali. In generali quidem naturale est homini quod loquatur: unde et omnes homines loquuntur, sed in speciali quod loquatur sic vel sic, hoc est ab arte et ad placitum. Et ideo non omnes homines eodem modo loquuntur²⁵⁰.

L’espressione “naturale” indica quindi sia la propensione universale di ciascun individuo alla comunicazione che la capacità, di cui ciascun soggetto è in possesso, di mettere in pratica tale inclinazione imparando ad utilizzare segni specifici, prodotti e selezionati liberamente. Dalle parole di Egidio emerge con chiarezza un ulteriore elemento che merita di essere approfondito: nonostante la capacità espressiva risulti universale, connaturata alle creature, l’utilizzo dei termini particolari è *ad placitum*, completamente affidata alla volontà di colui si esprime. Ad avallo di tale tesi, che comporta il riconoscimento alla creature di una naturale inclinazione alla socialità, sostenuta da una innata propensione alla comunicazione, Egidio fa ricorso nuovamente ai testi aristotelici, in particolare alla *Politica*²⁵¹ e al *De interpretatione*²⁵²,

²⁴⁹ *Ibidem*, f. 112 va-vb.

²⁵⁰ *Ibidem*, f. 112 vb.

²⁵¹ Cfr. nota 246.

²⁵² ARISTOTELE, *Dell’interpretazione*, 2, 16 sgg.

sottolineando che agisce, nella pratica linguistica, una duplice componente, una data *a natura*, l'altra definita *ad placitum*:

[...] cum in *Politicis* dicatur quod sermo est datum homini a natura, in *Periermeneias* dicitur quod voces sunt ad placitum, erit ergo sermo a natura et ad placitum. Sed a natura est in generali, ad placitum in speciali²⁵³.

La capacità innata di parlare si configura dunque come tratto generale e universale della creatura, laddove la scelta del segno specifico risulta invece stabilita esclusivamente da una scelta particolare. Esiste dunque nella produzione linguistica un equilibrio che scaturisce dal gioco di interazione tra propensione generale alla parola e *virtus* specifica finalizzata alla produzione e alla valutazione di strumenti atti a sfruttare tale potenzialità. Ogni iniziativa linguistica si regge, in conclusione, sulla dialettica tra naturalità della propensione e volontaria selezione di strumenti segnici.

La medesima struttura che sostiene la pratica linguistica presso le creature corporee regola anche le dinamiche del parlare angelico, poiché anche per le sostanze separate la possibilità di esprimere le proprie affezioni e i propri pensieri tramite segni è da intendere come capacità naturale, sebbene l'oggetto della comunicazione e le modalità di espressione risultino definite da una libera scelta:

Sic et in angelis, quod exprimant per aliqua signa et per aliquos nutus suas cogitationes et suas affectiones est in eis naturale, sed quod exprimant per haec signa vel per hos nutus potest esse ad placitum²⁵⁴.

Il termine "naturalis" si presta tuttavia ad un'analisi ulteriore; l'espressione infatti può essere utilizzata sia per indicare una potenzialità innata che il perfetto compimento e la piena realizzazione di essa. "Naturale" dunque è la perfetta conformità della creatura alla attuazione di una capacità posseduta *secundum aptitudinem*, ma in maniera analoga possiamo definire "naturale" il perfezionamento di una virtù che tramite il continuo esercizio (*secundum actum*) si irrobustisce e si perfeziona:

²⁵³ DCA, f.112 vb.

²⁵⁴ *Ibidem*.

Vel possumus aliter distinguere de naturali, quia est naturale secundum aptitudinem, et est naturale secundum actum et perfectionem²⁵⁵.

Il ricorso ad Aristotele risulta anche in questo caso essenziale, poiché l'*Etica*²⁵⁶ fornisce ad Egidio la definizione di "virtù naturali"²⁵⁷, indicate come inclinazioni che ci accompagnano fin dalla nascita, "quia sumus nati apti ad illas", ma di cui gli individui acquisiscono padronanza solo tramite l'applicazione costante (*sed perfectae sunt virtutes in nobis per assuetudinem*)²⁵⁸. Naturale dunque è la disposizione alla parola, il cui esercizio è reso più elegante e raffinato dalla pratica quotidiana. Le creature godono di una naturale capacità di espressione (*aptitudinem habemus naturalem ad loquendum*), che viene quindi affinata imparando a confezionare segni idonei a comunicare:

[...] ita et in proposito, aptitudinem habemus naturalem ad loquendum; sed hanc aptitudinem perfecimus per artem et per intellectum instituendo voces ad significandum et inveniendo signa quae sunt repraesentativa conceptionum nostrarum²⁵⁹.

La medesima naturale attitudine a comunicare attraverso segni significanti appartiene anche agli angeli, che sono chiamati a scegliere i simboli più adatti ad esprimersi. Non solo, afferma Egidio, non abbiamo motivo di ritenere che gli angeli siano sprovvisti della *virtus comunicativa* che caratterizza la creatura terrena, ma possiamo supporre che essa si espliciti, anche presso le sostanze separate, mediante la formulazione di segni. Resta solo da individuare in che percentuale tali segni siano spontanei e quanto l'elemento di naturale propensione linguistica possa contribuire alla formazione di un sistema semiotico angelico:

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Cfr. S. GASTALDI, *Le immagini della virtù: le strategie metaforiche nelle Etiche di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994; M. D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

²⁵⁷ L'accezione di virtù come *habitus* o come disposizione è tipica di Aristotele e dell'etica classica. Secondo Aristotele è virtù tutto ciò che rende l'uomo tale, e che gli consente di ottemperare ai compiti a lui propri (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6,1106 a 22); ed è un abito razionale costante (*Ibidem*, II, 1, 1103b 32).

²⁵⁸ DCA, f.112 vb.

²⁵⁹ *Ibidem*.

[...] sic et in angelis: aptitudinem habent naturalem ut expriment suas conceptiones per aliqua signa, sed hanc aptitudinem naturalem possunt perficere per artem et voluntatem, id est per signa artificialia et voluntaria²⁶⁰.

§9. Species, intellectiones, verba e signa: la formulazione di pensiero, la scelta comunicativa, l'espressione

Dall'esposizione articolata da Egidio è emerso con chiarezza che l'angelo si esprime modulando i propri strumenti espressivi in base agli interlocutori. Come l'agostiniano non manca di ricordare, l'intelligenza celeste comunica secondo diverse modalità: in maniera spontanea e immediata, attraverso *patefactio cordis*, se comunica con Dio. Qualora l'angelo intenda invece ottemperare al proprio compito di divino custode, forma *soni* e *voces*, o agisce sull'organo fantastico umano *reducendo humores et spiritus*, e quando si esprime rivolgendosi agli altri membri della comunità intelligibile applica la propria *virtus* al cielo empireo. A seguito della riflessione formulata in merito alla produzione dei *signa*, Egidio avverte l'esigenza di soffermarsi su una tematica che presentava, finora, una profonda lacuna argomentativa, legata all'illustrazione del processo di selezione della specie intelligibile che precede, e orienta, qualsiasi successiva ed eventuale scelta espressiva. Appena accennata ma poco svolta in precedenza, l'analisi della scelta preliminare attuata dall'angelo in occasione della formulazione di un verbo intelligibile risulta, nelle pagine del testo dedicate alla formazione del segno, pienamente sviluppata; non c'è espressione in assenza di pensiero, e non c'è pensiero che non preveda l'uso di una specie intelligibile. La relazione che corre tra riflessione e espressione qui viene indagata con attenzione, al fine di evidenziare il rapporto che esiste tra specie e formazione dell'intellezione: emerge con evidenza che il processo intellettuale che porta alla formulazione di espressioni comunicative risulta identico per ciascuno delle tipologie

²⁶⁰ *Ibidem.*

espressive elencate da Egidio, poiché a partire da una medesima specie intelligibile, che raccoglie in maniera indefinita una molteplice varietà di rappresentazioni particolari, l'angelo può decidere di *convertere se super quemcumque speciem* e formulare varie e molteplici *intellectiones*. La scelta comunicativa, che fonda il linguaggio e irrompe nella dimensione dell'intersoggettività, definisce la fase successiva, e segue l'elaborazione concettuale:

[...] in potestate angeli est convertere se super quemcumque vult speciem et formare seipso intellectionem; ita in potestate eius est convertere se super quemcumque intellectionem et super quodcumque verbum intelligibile et formare eius expressionem. Potest enim angelus secundum quodcumque suum verbum intelligibile formare in seipso aliquod signum [...] manifestativum illius verbi²⁶¹.

L'angelo può dunque dirigere la propria attenzione ad una *species* rivolgendosi ad una sola particolare sfumatura concettuale, giacché ogni idea concentra e raccoglie molteplici contenuti particolari. Ogni singola conversione alla medesima specie coglie di questa aspetti distinti; quando l'intelletto si orienta, ad esempio, alla specie generale "volatile", esso fa riferimento ad una immagine determinata e particolare. La specie "volatile" racchiude, infatti, una molteplicità indefinita di forme particolari che presentano, come caratteristica comune ed essenziale, la capacità di volare; non è dato sapere dunque a nessun angelo su quale tipo particolare di uccello sia stata posta l'attenzione di un altro intelletto. Ciascuna creatura celeste potrebbe, dunque, nel caso dei volatili, riflettere nello specifico sulla natura di un'aquila o di un avvoltoio (*repraesentat vulturem vel aquila specialiter*), ma gli altri intelletti angelici non sarebbero in grado di conoscere quali siano le caratteristiche assunte dall'esemplare rappresentato *particulariter*. Il processo cognitivo che conduce all'espressione si articola, dunque, come flusso rappresentativo di immagini sempre più complesse e più particolari, per cui dall'idea del tutto generale si delineano in maniera sempre più dettagliata le sembianze dell'oggetto pensato:

[...] super unum et eodem verbum et super unam et eandem speciem et super eandem intellectionem potest se angelus convertere diversimode, sic

²⁶¹ *Ibidem*, 113 ra.

secundum diversas conversiones poterit formare in seipso diversas expressiones: utputa si aliquis angelus intelligat per speciem *volatilis* poterit se super illa specie convertere ut repraesentat volatilia generaliter, et ut repraesentat hanc speciem volatilis, utputa vulturem vel aquilam specialiter, et ut repraesentat hunc singularem vulturem vel hanc singularem aquilam particulariter²⁶².

Anche l'atto gnoseologico, esattamente come il processo linguistico, è diretto esclusivamente da una libera iniziativa; l'*ordo voluntatis* dirige infatti la tensione conoscitiva ad un'immagine rappresentativa piuttosto che a un'altra. Mediante una sola specie intelligibile l'angelo può intendere numerosi oggetti intelligibili: solo una scelta libera è chiamata a selezionare il contenuto specifico dell'intellezione e solo la volontà stabilisce se l'intelletto, qualora sia intento a pensare agli animali in grado di spiccare il volo, si orienterà verso l'immagine dell'avvoltoio o quella dell'aquila. Una medesima specie si presta infatti a numerose rielaborazioni particolari, e ciascuna di esse si sofferma a cogliere una sola delle molteplici immagini che sono riconducibili alla stessa specie; ogni specifico atto di conversione dirige infatti la propria attenzione su una, e una soltanto, rappresentazione determinata:

[...] per unam enim et eandem speciem in se non diversificatam, sed solum secundum ordinem voluntatis in aliud et aliud relatam, potest angelus diversimode se convertendo diversa intelligere²⁶³.

Con le molteplici modalità di conversione dell'intelletto coincidono altrettante possibili intellezioni e relative espressioni; ciascuna di tali riflessioni merita, infatti, un'adeguata forma espressiva, che aderisca appieno all'intellezione formulata. Esiste, infatti, una corrispondenza immediata tra numero di conversioni intellettuali ed espressioni, giacché la ricchezza potenziale di cui gode l'intelletto creato esige una quantità altrettanto rilevante di segni significativi:

[...] quot modis se convertit angelus super suam speciem intelligibilem, et quot modis refert suam intellectionem, tot format illius intellectionis expressiones. Non enim eandem expressionem nec idem signum intelligibile formabit angelus prout convertit se super speciem *volatilis* ut repraesentat omnia volatilia generaliter et ut repraesentat hanc speciem volatilis specialiter et ut

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

repraesentat omnia volatilia generaliter et ut repraesentat hanc peciem volatilis specialiter et ut repraesentat hoc particulare volatile singulariter. Immo, quot erunt ibi huiusmodi conversiones, tot erunt ibi signa intelligibilia et intellectionum expressiones²⁶⁴.

Egidio, prestando attenzione sia alle somiglianze costitutive di creatura umana e celeste che alla natura del tutto singolare di quest'ultima, intende fornire al lettore un'analisi precisa e puntuale delle fasi che scandiscono l'atto di pensiero angelico, a partire dal presupposto che l'angelo non concepisce pensieri astratti o immagini generali, ma pensa formulando *intellectiones* determinate. Anche quando l'angelo si sofferma a intendere dunque la nozione di "volatile", non usufruisce di una rappresentazione che ne presenti le sembianze generali e universali ma intende una determinata specie, che rappresenti, nello specifico, un singolo uccello. Ma le intellezioni e i *verba intelligibilia* che sono concepiti rimangono, tuttavia, legati ad una dimensione intima, riservata, e vengono promossi alla dimensione pubblica solo qualora vengano condivisi attraverso un libero atto comunicativo. Anche ad angeli appartenenti allo stesso ordine è infatti preclusa la possibilità di intuire le specie utilizzate da ciascuno di essi senza ricorrere alla mediazione linguistica: il nucleo più intimo dei segreti rimane nascosto, imperscrutabile, inaccessibile. Il silenzio custodisce la dimensione segreta che solo il segno è in grado di superare, e l'anima celeste non si sottrae a tale norma generale. L'angelo dell'ordine superiore ha, tuttavia, consapevolezza immediata del concetto utilizzato da quello inferiore, e vede con chiarezza l'intellezione da cui è generata e il verbo intelligibile da cui ha avuto origine, e quindi sa perfettamente che l'angelo inferiore pensa al volatile, ma non gli è in ogni caso concesso apprendere quale sia l'immagine particolare a cui si sta ricorrendo:

[...] si videat angelus superior in angelo inferiori speciem volatilis esse factam in actu et videat intellectionem inde generatam et verbum inde formatum bene scit quod cogitat de volatilibus, sed nescit utrum cogitet de eis generaliter, vel si de aliqua specie cogitat specialiter, vel de aliquo particulari singulariter²⁶⁵.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

Ciascuna conversione si concentra su sfumature diverse della medesima specie, per cui a rappresentazioni distinte, che utilizzano immagini mentali altrettanto differenti, corrispondono intellezioni specifiche, a cui seguono espressioni adeguate, perché l'espressione di ogni concezione particolare esige una terminologia specifica. Solo in virtù del linguaggio diventa chiaro un contenuto che resterebbe, in caso contrario, nascosto: la subordinazione al segno, elemento ricorrente in ogni prassi comunicativa, è del tutto superata solo in occasione della relazione che si instaura tra Dio e l'angelo.

La rivelazione spontanea e naturale del cuore angelico è riservata esclusivamente alla relazione che si costituisce tra Creatore e creatura celeste, e rappresenta un evento comunicativo unico, singolare, eccezionale. La formazione di verbi intelligibili, le formulazioni espressive, i segni sensibili atti alla comunicazione scritta risultano infatti di natura e funzioni diverse²⁶⁶, e si modellano in base ai termini della inter-soggettività comunicativa. Il riferimento alla relazione intenzionale tra Creatore e creatura risulta notevolmente efficace, in quanto pone particolarmente in risalto l'eccezionalità del linguaggio adatto ad un incontro comunicativo tanto particolare: solo i segni intrinseci e latenti sembrano infatti adeguati a tale scopo. A tale tipo di relazione risultano adatti infatti solo quelli che Egidio definisce segni "intellettuali", sulle cui caratteristiche si sofferma dopo aver indicato le quattro tipologie dei segni utilizzati dalle creature celesti:

[...] angelus potest loqui per signa quadrupliciter, quia aliquando loquitur per signa intellectualia intrinseca et latentia, aliquando per signa intellectualia intrinseca et non latentia, aliquando quidem per signa intellectualia quae nec sunt intrinseca nec latentia. Sed potest et quarto modo loqui per signa quae nec sunt intellectualia nec intrinseca nec latentia, sed sunt sensibilia extrinseca et patentia²⁶⁷.

²⁶⁶ Egidio si sofferma nuovamente sull'analisi dei segni intelligibili, e afferma che i segni possono essere:

- intellettuali, intrinseci e latenti
- intellettuali, intrinseci e non latenti
- intellettuali che non sono né intrinseci né latenti
- né sensibili, né latenti, né estrinseci.

²⁶⁷ DCA, 113 rb-va.

Si indicano dunque come intellettuali e intrinseci i segni che *sono nell'intelletto angelico*, e ogni esternazione appare, in questa fase, ancora sospesa, lontana; i segni che non sono, dunque, in alcun modo espressi si definiscono latenti, nascosti a ciascun altro intelletto:

[angelus] sibi et Deo loquitur per signa intellectualia intrinseca et latentia. Huiusmodi enim verba signa sunt quia sunt repraesentativa naturarum rerum, intellectualia sunt quia sunt in ipso intellectu; intrinseca sunt quia sunt in ipso angelo. Latentia sunt quia huiusmodi verba intelligibilia quae sunt in uno angelo latent alium angelum, quia non potest unus angelus per huiusmodi verba videre cogitationes alterius angeli²⁶⁸.

I segni intellettuali intrinseci e latenti sono tipici del soliloquio angelico e della comunicazione tra Dio e angelo, e sono reticenti ad ogni orientamento *ad exteriora*, e dunque ad ogni esternazione sensibile. Sono intrinseci - perché maturano in una dimensione occulta, privata - e latenti, perché gravitano nella dimensione intima della soggettività, e nessun altro angelo è in grado di coglierli.

Diverse la funzione e l'efficacia attribuite ai segni del secondo genere, definiti intellettuali, intrinseci, ma non latenti, in quanto finalizzati all'espressione: nonostante tali segni siano di natura prettamente spirituale e siano essenzialmente legati alla dimensione intima della riflessione, essi rivelano una vocazione intersoggettiva che li rende adeguati alla prassi comunicativa. A tal genere di produzione intellettuale devono essere ricondotti i segni che vengono utilizzati dagli angeli che si rivolgono ad altri angeli. Tali segni coincidono appieno con i *verba intelligibilia*, che sono caratterizzati da intellettualità, intrinsecità ed evidenza parziale, giacché risultano leggibili agli angeli appartenenti allo stesso ordine:

[...] cum angeli loquuntur secundo modo videlicet per expressiones intellectionum huiusmodi expressiones signa sunt quia sunt signa expressiva et manifestativa verborum intelligibilium, sunt etiam talia signa intellectualia et intrinseca quia sunt in ipso angelo et in intellectu eius; tamen non sunt latentia sed patentia quia non latent alium angelum sed patent ei²⁶⁹.

²⁶⁸ *Ibidem*, 113 va.

²⁶⁹ *Ibidem*.

Di tal genere sono dunque i segni utilizzati in occasione del linguaggio mentale, per cui ciascun angelo ha accesso, sebbene in maniera incompleta, agli altrui *verba intelligibilia*; tali segni non conoscono supporto materiale, né sensibile, ma sono termini di un linguaggio intellettuale e inter-angelico che non può supporre alcun destinatario umano. Tale tipo di linguaggio è garantito dalla capacità delle creature celesti di indirizzare ad un altro angelo del medesimo ordine un contenuto intelligibile: tale modalità non è valida qualora i termini coinvolti nella relazione risultino appartenenti a cori diversi.

I segni della terza tipologia, indicati come segni che non sono né intrinseci né latenti, sono intellettuali, in quanto si definisce tale “tutto ciò che viene compreso non tramite il senso, ma con l’intelletto”, e non intrinseci, poiché prevedono l’applicazione ad un corpo esteriore (*per applicationem virtutis ad corpus exterius*), il quale non risulta comunque alterato a seguito dell’azione subita. Tali segni sono naturalmente inclini alla dimensione sociale, *quia non sunt in ipso angelo sed magis sunt per applicationem virtutis ad corpus exterius*:

[...] cum loquuntur angeli tertio modo per solam applicationem virtutis absque transmutatione materiae, loquuntur per signa intellectualia sed non intrinseca nec latentia. Figurae enim descriptae per huiusmodi applicationem virtutis signa sunt quia sunt signa verborum intelligibilium, et intellectualia sunt ut appellemus intellectuale quicquid non potest comprehendi sensu sed intellectu, sed huiusmodi signa non sunt intrinseca, quia non sunt in ipso angelo sed magis sunt per applicationem virtutis ad corpus exterius²⁷⁰.

Tale pratica linguistica è ad appannaggio esclusivo del linguaggio interangelico, giacché tramite i segni intellettuali non intrinseci e non latenti non si imbastisce altro tipo di discorso se non quello puramente intellettuale, da cui è escluso ogni fruitore terreno. Esiste, dunque, come Egidio intendeva dimostrare, la possibilità che gli angeli adoperino un sistema di segni spirituali che esclude il coinvolgimento materiale, e che risulti peculiare della comunità intelligibile.

Il quarto tipo di pratica linguistica prevede invece l’uso di segni impressi su una sostanza esteriore all’intelletto angelico, e non si prestano ad una condivisione

²⁷⁰ *Ibidem*.

intellettuale, in quanto godono di visibilità, seppur parziale. Tali segni, che *nec sunt intrinseca, quia sunt in materia exteriori, nec sunt intellectuality quia sunt sensibilia*, richiedono che gli angeli imprimano segni significativi sulla superficie del cielo empireo, affinché questi siano leggibili dall'intera comunità spirituale:

Sed quarto modo locutionis ut loquitur angelus transmutando materiam corporalem faciendo ibi apparere aliqua signa sensibilia in tali locutione loquitur angelus per signa; sed illa signa nec sunt intrinseca quia sunt in materia exteriori, nec sunt intellectuality quia sunt sensibilia, nec sunt latentia, sed sunt patentia cum per ea possit patere conceptus suos²⁷¹.

I segni connessi all'applicazione della *virtus* ad un corpo sono dunque riconducibili alla quarta tipologia: essi non sono né intrinseci né latenti, poiché sono evidenti manifestazioni espressive non intellettuali, ma in qualche modo sensibili, poiché legati a figure disegnate sul cielo empireo; tali segni sono destinati all'interazione, dunque rivolti *ad exteriora*, e rappresentano gli strumenti essenziali attraverso cui un angelo può parlare e manifestare ad altri il proprio pensiero. È evidente che ogni riflessione dedicata alla formazione segnica non può non tener conto di quanto sia solo parzialmente adeguata la definizione di *signa sensibilia* qualora si discuta di semiotica angelica: è evidente infatti che tali segni sono da interpretare non come manifestazioni corporee e tangibili di un contenuto, ma piuttosto come elaborazioni *ad exteriora* condivisibili dalla comunità spirituale. Qualora si utilizzi l'espressione *signa sensibilia* in merito alla comunicazione angelica essa deve dunque essere contestualizzata, giacché per sensibili bisogna intendere, in tale ambito, i segni esteriori non intrinseci, e volutamente redatti per favorire l'interazione.

Occorre tuttavia rilevare che, come è stato opportunamente notato²⁷², la classificazione dei segni offerta da Egidio illustra la perfetta conformità che è possibile riscontrare tra semiotica e dignità ontologica delle creature: a decrescente vicinanza a Dio corrisponde un sistema segnico più elementare, subordinato all'utilizzo di supporti materiali. Il dirompere del pensiero verso la dimensione esteriore provoca ed esige una molteplicità di segni e mediazioni linguistiche: è evidente che la diversità dei

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, op. cit. pag. 227.

segni e degli strumenti linguistici costituisce “*le pendant linguistique*” della cosmologia neoplatonica²⁷³. L’unità di pensiero richiede, affinché la comunicazione sia davvero efficace, che vengano elaborati segni, simboli e parole pienamente comprensibili dai destinatari, e in virtù di tale esigenza si rende necessaria una plurificazione di strumenti e mezzi espressivi.

Un confronto tra il parlare angelico e umano non può sottrarsi ad un’attenta analisi delle sembianze assunte dal segno nell’ambito del linguaggio umano; il discorso costruito da Egidio, finalizzato all’analisi del valore, della formazione e della natura del segno fornisce infatti uno stimolo efficace per un confronto tra interlocutore umano e angelico, e costituisce la fase d’avvio di un’indagine comparativa che illustri le caratteristiche degli strumenti espressivi utilizzati da entrambi. Solo una riflessione preliminare, che si soffermi sugli aspetti più salienti del linguaggio umano, potrà condurre agevolmente all’analisi di un oggetto di speculazione più elevato, rappresentato dagli elementi che concorrono a rendere possibile la comunicazione angelica:

[...] volumus enumerare quot modis nos loquimur, et quomodo in locutionibus nostris est aliquid naturale vel voluntarium, ut ex eis quae sunt in nobis possumus ascendere ad ipsas locutiones angelicas quomodo ibi reperiatur naturale et voluntarium²⁷⁴.

Il ricorso alla citazione tratta dal *De trinitate* di Agostino, in cui si legge della duplice natura del *verbum* formulato dall’uomo, consente ad Egidio di introdurre una riflessione ulteriore, che sviluppa la suggestione di un *duplex verbum*, uno intellettuale, l’altro sensibile²⁷⁵. Risulta plausibile l’ipotesi, suggerita dall’Ipponatte²⁷⁶, che accanto

²⁷³ *Ibidem*, pag. 227: « La complexification et la plurification des moyens de communication est le pendant linguistique la dynamique de l’exitus caractéristique de la métaphysique néoplatonicienne ».

²⁷⁴ *DCA*, f. 113 va.

²⁷⁵ *Ibidem*: « In nobis duplex verbum, videlicet intellectuale et imaginarium, et (alterum) sensibile ».

²⁷⁶ Senza alcun dubbio la nozione di parola non pronunciata, così come è esposta da Agostino nel libro XV del *De trinitate* non poco fascino esercitò su tutto il Medioevo. L’espressione utilizzata da Agostino, a proposito della parola interiore, è “*verbum mentis*”, e sorge a seguito di un’ampia e profonda riflessione dedicata alle facoltà dell’anima: « Il pensiero è una specie di visione dell’anima, sia che siano presenti gli oggetti che anche gli occhi del corpo possono vedere o gli altri sensi possono percepire, sia che tali oggetti siano assenti ». Esistono dunque cose, prosegue l’Ipponatte, che non hanno necessità di essere definite tramite parola, « ma non c’è dubbio che se vogliamo esprimerle, non lo possiamo che se le pensiamo. Infatti sebbene non vi sia il suono delle parole, sempre parla nel suo cuore colui che pensa ».

alla formazione di un verbo esteriore veicolato dalla parola orale si prospetti la possibilità di un verbo interiore, elaborato *in corde sive in intellectu*:

[...] quot modis verba formamus tot modis et loquimur, unde et Augustinus in libro XV *De trinitate*, in capitulo X, vult quod non solum loquamur exterius ore per verba sensibilia, sed loquamur interius in corde sive in intellectu per verba intelligibilia. Et sicut formatio verbi intelligibilis dicitur locutio, et formatio verbi sensibilis locutio vocatur²⁷⁷.

Le nozioni di parola interiore ed esteriore non costituiscono, dunque, un elemento inedito della filosofia del linguaggio medievale, ma Egidio non manca di accennarvi per introdurre un'ulteriore possibilità espressiva; la parola orale non è infatti l'unico strumento espressivo il cui utilizzo risulti precluso agli angeli, giacché un'altra opportunità comunicativa appare propria ed esclusiva dell'uomo, e risulta strettamente legata agli accidenti del corpo umano. All'indagine di tale prassi espressiva Egidio dedica parte della *quaestio XIII*, tesa a far luce sulla dimensione volontaria di una siffatta metodologia comunicativa.

§10. Corpo, anima, passioni: l'efficacia rivelativa delle passiones

Risulta dunque ipotizzabile, nel contesto comunicativo umano, un'ulteriore possibilità espressiva, completamente riconducibile alla dimensione sensibile, che deve la sua validità alla natura fisica dei soggetti coinvolti, e si articola come sistema di segni naturali e spontanei, corporei, che risultano espressione immediata dei tumulti

(SANT'AGOSTINO, *La trinità*, 15, 9, 10, traduzione italiana di G. Beschin). È evidente che la suggestione di una parola pensata, ma non proferita, gettò le basi per una speculazione che supponesse accanto alla produzione di parole sonore, un *verbum mentis* privo di concretizzazioni esteriori. Come avremo modo di osservare, tal genere di comunicazione appare a Durando l'unica verosimilmente in uso presso le sostanze semplici. Per la filosofia del linguaggio agostiniana cfr. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, op. cit.; ARENS, *Verbum cordis. Zur Sprachphilosophie des Mittelalters*, op. cit.; BETTETINI, *Augustine. Signs and Language, in Knowledge through Signs*, op. cit.; PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Ockham*, op.cit., TODISCO, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, op. cit.; U. WIENBRUCH, «*Signum*» «*significatio*» und «*illuminatio*» bei Augustin, op. cit.

²⁷⁷ DCA, f. 113 va.

dell'anima. Il palesarsi delle passioni²⁷⁸, le quali per loro essenza sono estranee agli angeli, è accompagnato e reso evidente dall'insorgere di segni incontenibili, che rendono manifesti e evidenti le nostre affezioni, i nostri pensieri e le nostre sensazioni; attraverso il mutamento repentino del colore del nostro viso, o mediante un tremore incontrollabile della voce, gli uomini, gli angeli e i demoni possono apprendere di noi molteplici cose e accedere al nucleo più segreto della nostra anima. Qualora si intenda, in senso lato e generale (*large*) il termine *locutio* come manifestazione di concetti, anche il linguaggio *per passiones* diventa una valida opzione comunicativa, per cui appare lecito asserire che gli uomini, ed essi soltanto, parlano *passionaliter*:

[...] accipiendo locutionem large pro quacumque manifestatione conceptuum nostrorum, possumus addere et quartum locutionis modum ut dicamus quod loquimur passionaliter, ut per passiones aggeneratas in nobis, nam per passiones in nobis factas angeli et daemones multa possunt videre de conceptibus nostris²⁷⁹.

Le espressioni del nostro viso, l'intonazione tremante della voce, un pallore improvviso, un'esitazione gestuale, rendono evidenti il nucleo più occulto della nostra anima, il nocciolo più nascosto del nostro spirito, le paure più recondite, le speranze più accese: neppure all'angelo è dato conoscere il più intimo contenuto dei nostri pensieri, ma le passioni si ribellano alla nostra vocazione alla riservatezza, e concedono a chi ci osserva la possibilità di intuire ciò che vorremmo confinare nella dimensione più segreta della nostra anima. L'angelo può, infatti, percepire quali sono le specie intelligibili coinvolte nell'atto conoscitivo, ma ignora le modalità con le quali ci si rivolge ad esse; la medesima idea, infatti, può essere concepita come negazione o come affermazione, determinazioni che si distinguono solo secondo ragione o volontà:

²⁷⁸ Particolarmente affascinante, a proposito dell'eziologia delle passioni, il capitolo III del libro I del *De anima* aristotelico, interamente dedicato alla relazione tra affezioni dell'animo e espressioni corporee (ARISTOTELE, *L'anima*, I, 3, 405 b 30 sgg.). Suggestivi, inoltre, i brevi seppur efficaci suggerimenti che Aristotele fornisce in merito all'origine dei nomi "anima" e "vita", affermando che "per alcuni" il termine ζῆν (vivere) deriva da ζεῖν, che significa "bollire" (*ibidem*, I, 2, 405 b 27 sgg); l'etimologia riportata dallo Stagirita risulta estremamente interessante, in quanto il "ribollire dell'animo" a cui fa riferimento sembra suggerire, in maniera efficace, la sovrapposizione di piano psicologico e fisico, di umori del corpo e impulsi dello spirito.

²⁷⁹ DCA, f.113 va.

[...] in intellectu affirmatio et negatio non habent distinctum conceptum secundum se, sed secundum rationem et ordinem voluntatis²⁸⁰.

La medesima specie può dunque essere investita di valori diversi, che risultano distinti in base all'inclinazione che dirige la nostra attenzione verso di essa: il contenuto specifico, esito della conversione particolare del soggetto alla specie, può essere rivelato o tramite segni specifici, o attraverso l'insorgere involontario di tracce, indizi dei moti dell'animo²⁸¹. Il linguaggio umano si esprime attraverso modalità che risultano esito di una combinazione misurata ed equilibrata di spontaneità e formulazione volontaria, in cui giocano un ruolo comprimario sia i segni investiti di valore e significato convenzionali che gli indizi spontanei. La comunicazione è affidata, dunque, a segni la cui formulazione può essere immediata e involontaria o assegnata alla libera scelta; nel caso, tuttavia, la comunicazione si esprima tramite segni corporei, non è dato controllarne il processo formativo, giacché *talis patefactio sive talis locutio est naturalis*:

[...] cum ergo quattuor modis loquamur aliqua locutionum nostrarum est penitus naturalis, aliqua penitus voluntaria, aliqua partim voluntaria. Nam si loquamur, idest si patefacimus conceptus nostros per passiones, talis patefactio sive talis locutio est naturalis et quantum ad passionum formationem, et quantum ad passionum repraesentationem²⁸².

Al dominio della razionalità e all'esercizio della volontà sfugge non solo l'insorgere delle passioni (*quia non est in potestate nostra*), ma anche la formazione di segni inequivocabili che ne attestano la formazione; dunque i mutamenti del corpo, come il rossore o il pallore, sono da intendere come indicazioni spontanee dei moti naturali dell'animo:

[...] non solum aggeneratio talium passionum est quodammodo naturalis, quia non est in potestate nostra, sed etiam ipsa repraesentatio facta per tales passiones naturalis est. Nam naturale est quod in frigidatio dat intelligere

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*, f. 113 vb: «Sed hoc quod angelus non cognoscit secundum se potest ei patefieri per passiones aggeneratas in nobis».

²⁸² *Ibidem*.

timidum; [...] calefactio dat intelligere audacem [...]. Talis ergo locutio est quodammodo omnino naturalis²⁸³.

La natura del tutto spontanea del linguaggio esteriore corporeo, che è direttamente legato all'insorgere delle passioni, si fa più evidente tramite il confronto con le modalità di formazione del linguaggio volontario che si esprime, al contrario, tramite *verba* il cui valore semantico risulta stabilito *ad placitum* (*sed cum per verbum sensibile experimur verbum intelligibile talis locutio est omnino ad placitum et voluntaria*)²⁸⁴.

Le osservazioni formulate da Egidio consentono al lettore di formulare una sorta di eziologia fisiologica delle passioni²⁸⁵, per cui esiste una sinergia tra l'indole caratteriale e l'anatomia di ciascun individuo: elementi del tutto materiali, come il rilassamento delle membra, la circolazione sanguigna, l'eccitazione dei nervi, sono direttamente coinvolti nella determinazione del temperamento del soggetto. Alcuni sono timidi, o audaci, per natura, per cui è evidente che il carattere di ciascuno è determinato da un diverso flusso del sangue e degli umori. Nei timidi, ad esempio, il sangue si allontana dal cuore, e per questo le membra risultano tendenzialmente fredde e tremanti, perché a causa della bassa temperatura degli arti i nervi risultano debilitati:

[...] si loquamur per passiones, locutio est naturalis et quantum ad passionum formationem et quantum ad passionum rapraesentationem. [...] aliqui naturaliter sunt timidi, et aliqui naturaliter audaces, et timidi naturaliter passionantur passione frigidi, eo quod in timore refugit sanguis ad cor propter quod remanent membra frigida. Unde et consueverunt membra timentis tremere, quia propter recessum sanguinis remanent nervi lassati et debilitati, et in frigidati ut non possint bene coniungere ad invicem membra²⁸⁶.

L'insorgere delle passioni non appare, dunque, in alcun modo gestibile razionalmente, giacché è espressione immediata, spontanea e necessaria di un moto

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Come abbiamo osservato, molteplici e ricorrenti sono i riferimenti di Egidio al *De anima*. Abbiamo modo di supporre, dunque, che egli conoscesse quanto affermato dallo Stagirita in merito alla relazione tra affezioni dell'animo e stimoli corporei, e ne avesse tratto spunto per la propria riflessione. Si legge nel *De anima*: «Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo: l'ira, la tenerezza, la gioia, l'amore e l'odio. Infatti non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione» (ARISTOTELE, *L'anima*, I, 1, 403 a16 sgg., trad. it. di G. Movia).

²⁸⁶ *DCA*, f. 113 vb.

naturale dell'animo, i cui effetti non risultano in alcun modo dissimulabili. Così come il manifestarsi del freddo lascia intendere timidezza, così il calore annuncia audacia: ogni segnale di tal genere risulta dunque completamente involontario, espressione naturale dell'azione sinergica di moti dell'anima e passione del corpo.

La funzione disvelativa attribuita al linguaggio verbale si esprime tuttavia secondo modalità analoghe a quelle che regolano l'insorgere dei segnali corporei: la finalità del verbo sensibile è simile a quella riconosciuta al rossore delle gote o l'esitazione della voce, che rendono manifesta non solo l'inclinazione del nostro spirito, ma anche un effimero e fuggevole stato del nostro animo, come un disagio temporaneo. L'immediata spontaneità che muove le passioni si oppone tuttavia alla scelta libera e volontaria che orienta la pratica linguistica, le cui fasi sono scandite da una serie consequenziale di atti arbitrari: la *locutio* ricorre infatti alla formulazione di segni la cui origine appare dettata esclusivamente dalla volontà (*verborum formatio est ad placitum*), e che risultano espressione di un contenuto liberamente concepito.

§ 11. Formazione spontanea e scelta espressiva: "verborum formatio est ad placitum, sed verborum formatorum representatio est a natura"

Sebbene, come è stato ampiamente dimostrato, l'*impetum voluntatis* definisca la comunicazione e ne determini le procedure, la componente naturale rimane rintracciabile nella fase immaginativa dell'elaborazione del *verbum intelligibile*, la cui rappresentazione deriva, in maniera immediata, dai dati tratti dall'esperienza sensibile. L'espressione linguistica appare quindi un atto libero, in grado di manifestare un contenuto che viene elaborato a partire da una specie la cui immagine si forma attraverso una funzione astrattiva connaturata al nostro intelletto²⁸⁷. La rappresentazione del *verbum intelligibile* infatti *non est ad placitum sed a natura*, giacché

²⁸⁷ Come è ampiamente illustrato da Aristotele, la facoltà astrattiva è comune a tutti gli intelletti, ed è in grado «di assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro» (ARISTOTELE, *L'anima*, II, 12, 424 a 16 sgg, trad. it. di G. Movia).

segue il fisiologico andamento della facoltà astrattiva comune a tutti gli individui; al contrario la scelta comunicativa *subiacet beneplacito*:

[...] loquimur partim ad placitum et partim a natura, nam verborum formatio est ad placitum, sed verborum formatorum raepresentatio est a natura, nam in potestate nostra est intelligere per hanc speciem intelligibilem, vel per illam et formare hoc verbum intelligibile vel illud, ita quod quantum ad hoc ipsa verborum formatio subiacet beneplacito, sed verborum formatorum raepresentatio non est ad placitum sed a natura²⁸⁸.

La capacità astrattiva è dovuta ad una facoltà comune a tutti gli individui, e garantisce il raggiungimento del medesimo esito presso i membri di ogni popolo e di ogni comunità linguistica: l'elaborazione della rappresentazione della specie intelligibile risulta legata infatti ad una funzione comune che si realizza indipendentemente dall'eterogeneità dei sistemi idiomati adoperati, per cui l'immagine del leone è pressoché identica presso tutti i popoli. L'insorgere della rappresentazione, completamente libero da ogni legame con la formulazione linguistica - e preliminare ad essa - è atto del tutto involontario, per cui ciascun immagine sorregge e *informa* una specie intelligibile la cui espressione, invece, risulta motivata e diretta *secundum voluntatem*, seppur sottoposta alle regole e alle norme proprie di ciascun sistema linguistico. La facoltà astrattiva di ogni individuo si esercita mediante la naturale inclinazione alla formazione rappresentativa del *verbum intelligibile*, giacché è l'intelletto ad astrarre le sembianze generali del concetto, secondo modalità che non sono riconducibili ad una libera scelta, ma all'umana capacità di intendere:

[...] verborum formatorum repraesentatio non est ad placitum, sed a natura. Naturale est enim quod per talem verbum intelligibile et per talem conceptum repraesentetur haec natura rei et non alia, et ideo talia sunt eadem apud omnes²⁸⁹.

All'immediatezza della fase astrattiva, che deduce la rappresentazione universale da un'immagine conosciuta, si oppone la scelta arbitraria dell'attribuzione di un termine specifico ad un *verbum imaginarium*, che fornisce la rappresentazione

²⁸⁸ DCA, f. 114 ra.

²⁸⁹ *Ibidem*.

figurata della specie intelligibile. L'immagine che viene concepita come "leone" è esito di un processo astrattivo che è identico per tutti gli individui; la rappresentazione che precede la formazione del verbo intelligibile infatti segue delle procedure che si rivelano uguali presso ciascun intelletto. Alla naturale e spontanea facoltà del processo astrattivo si oppone il carattere istituzionale e volontario che caratterizza *l'impositio nominis*: il medesimo campo semantico viene indicato infatti attraverso termini che sono differenti per ogni lingua, e che attestano il carattere convenzionale dei linguaggi umani. Sebbene l'imposizione del nome sia totalmente *ad placitum*, la formazione della rappresentazione corrispondente non è volontaria, ma naturale, e in quanto tale universalmente condivisibile. Il linguaggio appare, dunque, l'esito di un gioco dall'equilibrio prestabilito, in cui elemento volontario e naturalezza intervengono in egual misura:

[...] Id enim idem quod concipit aliquis homo latinus de leone concipit homo graecus vel arabs, idem enim verbum intelligibile de natura leonis formant arabes, greci et latini [...]. Locutio ergo sensibilis per verba exterius prolata, uno modo est penitus ad placitum, videlicet prout per talia verba sensitiva exprimuntur verba intelligibilia, et talia verba sensibilia non sunt eadem apud omnes quia idem verbum intelligibile apud diversas figuras, sive apud diversas gentes, exprimitur per aliud et aliud verbum sensibile²⁹⁰.

A differenza di quanto accade, dunque, in altre fasi del processo cognitivo ed espressivo, è la volontà a determinare l'evento fondante e originario dell'esercizio linguistico: la scelta comunicativa. L'espressione del *verbum sensibile* è diretta infatti dalla scelta libera, che seleziona i segni ritenuti più adeguati ad esprimere un contenuto mentale che risulta, tuttavia, formato senza alcuno sforzo, mediante il mero esercizio della facoltà astrattiva²⁹¹. La prassi dell'*impositio nominis* è del tutto volontaria, fase necessaria della comunicazione. Ogni intelletto, infatti, impara ad assegnare ad ogni nome un significato, giacché solo un sistema di *nomina* ricco e puntuale può garantire la comprensione. Non si dà dunque linguaggio in assenza di

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Già Aristotele si era a lungo soffermato sull'argomento, affermando che il rapporto tra immagine mentale e oggetto conosciuto è del tutto spontaneo, e dunque naturale per tutti gli individui, al contrario di quanto accade per la relazione parola-immagine mentale, che è stabilito per convenzione (ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, I, 16 a 3 sgg.).

voces significativae, e solo l'uso condiviso di sistema idiomatico può garantire l'interazione:

[...] *leo ut est vox prolata nullam aliam vocem imaginatam repraesentat, sed solum repraesentat seipsam in imaginatione conceptam, et hoc est idem aud omnes*²⁹².

L'atto del "nominare" assume dunque una funzione necessaria, finalizzata a schivare il pericolo della incomunicabilità: l'universale condivisione del *verbum intelligibile* risulta infatti lo strumento indispensabile di ogni processo comunicativo, in quanto esclude la possibilità dell'equivoco. Il termine "leone" deve infatti necessariamente indicare un *verbum intelligibile*, che è il corrispondente intelligibile del *verbum sensibile*; in caso contrario la funzione esplicativa e comunicativa attribuitagli risulterebbe totalmente compromessa. La piena legittimità dell'uso di ciascun termine, che consente la comunicazione, è sancita dalla corrispondenza ad un *verbum intelligibile*, per cui la comprensione del *verbum sensibile* "leone" è vincolata all'elaborazione dell'immagine relativa²⁹³. L'attribuzione all'*intellectio* di un *verbum sensibile* garantisce la legittimità d'uso dei termini significativi adoperati e produce comprensione. Nel *De interpretazione*²⁹⁴ Aristotele fornisce una distinzione precisa, argomenta Egidio, tra termini *significativi* e *non significativi*. Tale distinzione risulta approfondita nel libro II del *De anima*, nel quale Aristotele definisce *vox* tutto ciò che rimanda ad un significato preciso e inequivocabile²⁹⁵. Un termine può infatti essere significativo in duplice modo; secondo la prima accezione, è voce una qualsiasi concezione dell'intelletto, per la seconda è *vox* ogni espressione che indica il corrispondente *verbum intelligibile*, e così intesa ogni *vox* è significativa, poiché non esiste alcuna *vox* che prima non sia stata nell'intelletto, giacché il suono emesso senza un verbo intelligibile corrispondente non è che rumore, e non gode neppure, dunque,

²⁹² DCA, f.114 ra.

²⁹³ *Ibidem*: «Nam leo ut est vox prolata nullam aliam vocem imaginatam repraesentat, sed solum repraesentat seipsam in imaginatione concepta, et hoc est idem apud omnes».

²⁹⁴ ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, IV, 16 b 34 sgg.

²⁹⁵ ARISTOTELE, *L'anima*, II, 8, 420 b 29: «Non ogni suono dell'animale è voce (giacché si può emettere un suono anche con la lingua o tossendo) ma il percuziente dev'essere animato ed accompagnarsi ad un'immagine. In effetti la voce è suono che significa qualcosa, e non semplicemente, come la tosse, il suono dell'aria» (trad.it. di G. Movia).

della definizione di voce. Non c'è dunque *vox* che non sia significativa, perché non c'è *vox* che non sia originata e definita dall'intelletto:

In secundo autem *De anima* [...] oportet distinguere de significativo: nam *vox* potest esse dupliciter significativa, uno quidem modo prout significat verbum mentale vel conceptionem intellectus, et sic non omnis *vox* est significativa, quia non omnis *vox* est instituta ad significandum. Alio modo dicitur *vox* significativa, quia *vox* prolata significat seipsam in imaginatione conceptam, et sic omnis *vox* est significativa, quia nulla est *vox* extra prolata nisi sit prius in imaginatione concepta²⁹⁶.

Secondo tali presupposti, la tosse, erta ad esempio già da Aristotele, non è *vox significativa*, ma mero suono, poiché tossendo emettiamo un rumore che non è in alcun modo legato ad un contenuto mentale; lo *strepitio* della tosse non ha dunque alcuna *ratio vocis*, in quanto è privo dell'elaborazione concettuale che precede ogni tipo di formulazione espressiva:

[...] strepitum sine conceptione imaginativa [...] non est *vox* [...] ideo talis strepitus non habet rationem vocis²⁹⁷.

La funzione comunicativa del *verbum sensibile* risulta legittimata in virtù della corrispondenza diretta che regge la relazione tra *verbum imaginatum* e *sensibile*, sebbene tale comparazione sia stabilita da un atto di imposizione *ad placitum*²⁹⁸. Ciascun termine infatti può essere compreso in quanto per convenzione esso viene associato all'immagine relativa, che risulta comune presso tutti gli uomini. Da quanto è emerso dalla lettura delle pagine egidiane è lecito supporre che le pratiche comunicative dell'uomo possono o essere interamente involontarie, come avviene in merito alla generazione delle passioni, o dettate in parte dalla scelta (*ad placitum*) e in parte *a natura*. È evidente, infatti, che alcune fasi del processo linguistico sono regolate da

²⁹⁶ DCA f. 114 ra.

²⁹⁷ *Ibidem*, f. 114 ra-rb: «Omnis *vox* est significativa, quia nulla est *vox* extra prolata nisi sit prius in imaginatione concepta, quod si cogeret ex ore emittere aliquem strepitum sine conceptione imaginativa ille strepitus non esset *vox* sed sonus, tamen unde et in secundo libro *De anima* in capitulo de voce dicitur quod tussis non est *vox*, nam strepitum illum quem cum tussimus sine imaginatione prima proferimus, ideo talis strepitus non habet rationem vocis».

²⁹⁸ *Ibidem*, 114 rb: «Locutio extra prolata licet per comparisonem ad verbum intelligibile sit simpliciter ad placitum. Per comparisonem tamen ad vocem imaginatam est ad placitum et non ad placitum, quia in potestate nostra est ut diximus formare vel non formare vocem exteriorem».

inclinazioni innate, e sono da intendere come esercizio spontaneo della facoltà astrattiva e rappresentativa dell'intelletto; la fase comunicativa ed intersoggettiva invece è innescata da una scelta (*subiacet beneplacito*) ed è da considerarsi come esito di una decisione del tutto libera:

Prima locutio per passiones in nobis aggeneratas est quodammodo omnino naturalis. Secunda autem locutio per verba intelligibilia in mente concepta est partim naturalis et partim ad placitum, nam talium verborum formatio est ad placitum, eorum autem significatio vel repraesentatio non est ad placitum, sed est ut exigunt naturae rerum, quia sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci et ad repraesentari²⁹⁹.

Tale riferimento, che riassume brevemente le possibilità espressive umane emerse dalla riflessione egidiana, promuove un ulteriore spunto di riflessione: l'articolata argomentazione dedicata al linguaggio caratterizzato dai segni corporei pone maggiormente in evidenza l'eccezionalità delle strutture gneseologiche e comunicative angeliche, che alla libertà dal dato sensibile devono il loro funzionamento tanto singolare. Gli uomini sono legati ad un corpo che, loro malgrado, risulta uno strumento rivelativo inconsapevole, esposto costantemente allo sguardo altrui e in grado di lasciar trapelare emozioni e stati d'animo che resterebbero, altrimenti, celati. Privo di corpo, l'angelo può occultare più agevolmente desideri, pensieri, segreti; rivela con precisione alle altre creature celesti solo ciò che desidera manifestare, e nient'altro. Gli angeli godono, inoltre, di un maggior numero opportunità espressive, alcune completamente affidate alla libera scelta, come nel caso della scrittura empirea, altre parzialmente o completamente incondizionate e spontanee, come accade nel caso in cui l'intelletto angelico venga scrutato da Dio. Dalle osservazioni formulate da Egidio emergono dunque cinque possibilità espressive la cui fruizione è riservata alla sola creatura spirituale, che può usufruire anche di sistemi comunicativi sconosciuti alla creatura terrena:

[...] angeli loquuntur quinque modis, videlicet per cordis patefactionem prout loquuntur soli Deo. Per intellectionis formationem prout quilibet angelus loquitur sibi ipsi. Per intellectionis formatae expressiones prout unus angelus

²⁹⁹ *Ibidem*.

loquitur alteri. Per virtutis applicationem prout etiam angeli possunt loqui ad se invicem, et per transmutationem exterioris materiae prout angelus potest loqui tam homini quam angelo³⁰⁰.

La prima possibilità espressiva riguarda esclusivamente la relazione tra creatura celeste e creatore, non prevede formazione segnica ed è *omnino naturalis, nam non est in potestate angeli claudere vel non claudere cor suum Deo*³⁰¹. La seconda, propria dell'intersoggettività angelica, è ricondotta solo in parte ad un atto libero e volontario (*est partim ad placitum, et partim ad non placitum*), in quanto solo la volontà stabilisce che si formi un verbo intelligibile, la cui elaborazione è strettamente legata ad una selezione dell'intelletto, che valuta attentamente l'opportunità di orientarsi verso una specie piuttosto che un'altra:

Secunda autem locutio prout loquitur formando intellectionem et verbum intelligibile est partim ad placitum, et partim ad non placitum, nam quantum ad verborum formationem est ad placitum, nam in potestate angeli est convertere se super aliquam specie et formare inde verbum intelligibile vel non convertere se et non formare huiusmodi verbum³⁰².

Ogni specie intelligibile raccoglie infatti una molteplice varietà di rappresentazioni particolari per cui, mediante la stessa specie, l'angelo può concepire molteplici verbi intelligibili. Qualora, ad esempio, un angelo pensi ai volatili, o agli animali acquatici, sceglie liberamente su quale di essi in particolare soffermarsi a riflettere:

[...] quia angeli possunt intelligere per species generum, in uno et eodem verbo possunt diversa intelligere secundum quod diversimode se convertunt super suam speciem sive super suum verbum intelligibile³⁰³.

La terza possibilità comunicativa prevede la formulazione di *intellectionis sive verbi intelligibilis expressiones*. Risulta tuttavia decisivo, nell'ambito dell'istituzione e organizzazione di un sistema segnico angelico, l'evento primitivo che dà origine ad un sistema idiomatologico, e che opera stabilendo il significato da attribuire a ciascun termine.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*, 114 rb-va.

La scelta espressiva a cui le intelligenze angeliche sono chiamate non è del tutto diversa da quella da cui scaturisce la prassi comunicativa umana, giacché anche gli angeli beneficiano dell'opportunità di scegliere in che modo comunicare il proprio pensiero:

Tertia etiam locutio quae est per intellectionis sive per verbi intelligibilis expressionem est etiam ad placitum et non ad placitum, nam quantum ad talium expressionum formationem est talis locutio ad placitum. Nam postquam angeli in seipsis formaverunt intellectiones et verba intelligibilia, in potestate eorum est formare talium intellectionum et talium verborum intelligibilium expressiones. Sed quantum ad talium expressionum repraesentationem huiusmodi locutio non est ad placitum, quia non quaelibet expressio est repraesentativa cuiuslibet verbi intelligibilis vel cuiuslibet intellectionis³⁰⁴.

La quarta modalità, che prevede l'applicazione della *virtus* angelica ad un supporto materiale, risulta, invece, *simpliciter ad placitum*, poiché dalle considerazioni elaborate da Egidio è emerso con chiarezza che la comunicazione interangelica è sempre motivata dall'attenta valutazione degli interlocutori e degli strumenti espressivi più adeguati. Nel caso specifico dell'azione esercitata sul cielo empireo dagli angeli, è evidente che all'intelletto celeste spetta non solo la definizione delle forme da imporre alle figure impresse sul cielo empireo, ma anche il significato da attribuire a ciascuna di essa:

Quarta autem locutio quae fit per virtutis applicationem est simpliciter ad placitum, nam quod angelus applicando virtutem suam faciat diversas scriptiones in aliquo corpore est secundum suum beneplacitum. Rursus quod illae descriptiones raepraesentent hoc vel illud est etiam secundum angelorum beneplacitum³⁰⁵.

L'angelo che si dedica all'impressione di tali *descriptiones* si muove in una dimensione di assoluta libertà, caratterizzata dall'assenza di campi sematici prestabiliti, ed è incaricato di determinare il significato di segni e figure utilizzati, poiché *quod illae descriptiones raepraesentent hoc vel illud est etiam secundum angelorum beneplacitum*. Ogni termine, o - in senso lato, segno - utilizzato dall'angelo è investito *ex*

³⁰⁴ *Ibidem*, 114 va.

³⁰⁵ *Ibidem*.

novo di un significato diverso, stabilito di volta in volta (*quaelibet tamen talis raepraesentatio erit ad placitum*)³⁰⁶. Ascrivibile anch'essa alla quarta tipologia di comunicazione, la scrittura angelica - come più volte ribadito - usufruisce di un supporto materiale il cui utilizzo è precluso ad ogni altra creatura: all'angelo, e a nessun altro se non Dio, è consentito agire sul cielo empireo, seppure in maniera parziale e limitata.

Di natura completamente diversa appare l'azione pertinente alla quinta modalità espressiva illustrata da Egidio, che prevede una mutazione profonda della materia coinvolta nella prassi comunicativa. Il ricorso a tale pratica linguistica risulta totalmente *ad placitum*³⁰⁷, e prevede non solo la scelta del supporto espressivo materiale, ma anche la capacità di sollecitare, nell'immaginazione dell'uomo, la rielaborazione di immagini precedentemente acquisite³⁰⁸. Il sostegno di tale processo espressivo è rappresentato dalla facoltà immaginativa umana, che raccoglie gli umori preposti a trattenere *non solum imagines rerum, sed etiam similitudines sonorum et vocum*. Gli angeli infatti possono esercitare un'azione rilevante sull'*organo fantastico*, facendo riaffiorare in essa suggestioni e ricordi di immagini e suoni esperiti e stivati nella memoria:

In spiritibus enim et in humoribus reservantur non solum imagines rerum, sed etiam similitudines sonorum et vocum, sicut ergo possunt angeli aerem scindere et formare ibi voces sive sonos, sic possunt movere spiritus et humores, ubi reservantur similitudines sonorum sive vocum, et facere tales similitudines apparere in organo phantastico³⁰⁹.

Privo del supporto della fantasia umana, tale linguaggio non avrebbe modo di realizzarsi, in quanto verrebbe a mancare l'unico strumento di applicazione della *virtus* angelica proprio di tale genere di linguaggio. Una siffatta eventualità espressiva è ad esclusivo appannaggio degli spiriti celesti, che si rivolgono agli uomini agendo

³⁰⁶ *Ibidem*: «Sicut etiam angeli secundum quod diversimode applicant virtutes suas ad aliquid corpus possunt, per huiusmodi applicationes, suos conceptos repraesentare, quaelibet tamen talis representatio erit ad placitum».

³⁰⁷ *Ibidem*: «Quinta etiam locutio quae fit per transmutatione materiae est etiam ad placitum, nam quod voces formate in aere representent hoc vel illud ad placitum est».

³⁰⁸ *Ibidem*: «In organo phantastico possunt facere apparere non solum imagines sed etiam similitudines vocum».

³⁰⁹ *Ibidem*.

sulle facoltà di questi ultimi. Come è stato osservato, l'immaginazione non trasmette solo un contenuto all'animo umano, ma si rivela anche un prezioso strumento di rivelazione inter-angelica, in quanto fornisce un tesoro intelligibile di immagini e suggestioni rappresentative, che opportunamente rielaborate e manipolate possono essere utilizzate dagli angeli per rappresentare alle altre intelligenze angeliche il proprio contenuto. Le immagini della nostra fantasia occorrono dunque agli angeli per rappresentare e disegnare i propri pensieri, che una volta resi evidenti appaiono manifesti ad ogni altra intelligenza angelica.

Dopo aver esaminato con attenzione il ruolo svolto dalla volontà nel processo gnoseologico e linguistico Egidio si interroga sulla fase che precede e determina ogni scelta espressiva: occorre, infatti, interrogarsi sulla natura dell'intento che accompagna l'iniziativa comunicativa. Bisogna chiarire, infatti, se è possibile che le intelligenze angeliche possano mentire e se possano, a seguito di una scelta specifica e consapevole, veicolare un contenuto volutamente falso.

§12. L'indefinita quantità dei signa angelici e l'intenzionalità mendace: "si sit possibilis in huiusmodi signis processus in infinitum, et si possit circa talia signa accidere mendacium"

Dopo aver indicato quali tratti del linguaggio angelico siano naturali e quali invece risultino diretti dalla libera scelta, appare necessario interrogarsi sulla eventualità che tali segni siano quantitativamente infiniti, e sulla possibilità che essi si

prestino a essere utilizzati come strumento di intenzione mendace³¹⁰. Non desta alcun dubbio la possibilità che sia i concetti che le espressioni corrispondenti vengano utilizzati infinitamente, e che quindi siano infiniti non nel numero, ma nelle possibilità d'uso (*per replicationem*):

[...] in verbis intelligibilibus vel in ipsis intellectionibus non est possibilis processus in infinitum, nam sicut species intelligibiles in angelo non sunt infinitae, ita nec intellectiones nec verba intelligibilia possunt esse infinita nisi forte per replicationem³¹¹.

Se, infatti, l'angelo contempla una specie e si sofferma su di essa, forma un'intellezione, e ogni volta che decide di rivolgere nuovamente ad essa la sua attenzione replica lo stesso procedimento; solo in tal senso risulta legittimo definire *ad infinitum* il processo di formazione di intellezioni: indefinito è, infatti, il numero di occasioni in cui l'angelo può scegliere di volgere il proprio interesse ad una specie particolare. *Angelus non fuerit ab eterno sed incepit esse*; dall'osservazione della natura creaturale dell'angelo si evince infatti che ad una creatura, si essa la più nobile dell'universo, non si addice un numero infinito di specie, di cui è in possesso esclusivamente la mente divina:

[...] per huiusmodi ergo replicationem verba et intellectionem possunt ibi ire in infinitum, non [...]verba [...] formata sint infinita, nam cum angelus non fuerit ab aeterno sed incepit esse. Verba formata ab eo non poterunt esse infinita, sed dicimus quod secundum replicationem est ibi processus in infinitum, quia semper potest desinere cogitare de aliquo et semper potest redire ut cogitet de eodem. Et iterum potest postea desinere cogitare et iterum postea redire ut cogitet et hoc in infinitum, propter quod semper poterit replicare idem verbum et hoc in infinitum³¹².

È dunque possibile ripercorrere infinite volte il processo di formazione concettuale, giacché l'angelo può scegliere di rivolgersi innumerevoli volte alla medesima specie, che si presta ad essere oggetto di molteplici potenziali conversioni. L'infinito è dunque la cifra potenziale delle eventuali *conversiones* alle specie, ma il

³¹⁰ *Ibidem*, 114 vb: «Volumus declarare si sit possibilis in huiusmodi signis processus in infinitum, et si possit circa talia signa accidere mendacium».

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ibidem*.

numero di queste ultime risulta tuttavia sempre limitato. Ancora una volta, il consueto concetto di “volatile” si presta a rendere più chiaro il discorso: come è già stato osservato, tale nozione generale raccoglie molteplici immagini particolari, per cui l’angelo può rivolgersi ad essa infinite volte, formulando tuttavia intellezioni diverse, ciascuna in grado di indicare le specie comprese nella nozione più ampia e generale di “animale in grado di volare”. Da tale illimitata potenzialità rappresentativa riscontrata nella *specie* consegue l’altrettanto infinita possibilità cogitativa, cui risponde un processo costante di *impositio nominis*. La scelta dei segni significativi, operata dall’interlocutore angelico, risulta tuttavia determinata da circostanze del tutto diverse da quelle che accompagnano l’atto linguistico umano: l’uomo è chiamato ad utilizzare termini selezionati da una gamma di segni convenzionali, l’angelo può scegliere invece di creare nuove *voces*, confezionate per esprimere al meglio il proprio pensiero. Alla limitatezza del numero di specie da cui l’angelo può attingere forme rappresentative particolari si oppone dunque l’infinita possibilità espressiva di cui può godere, e che interviene a sanare tale lacuna costitutiva:

[...] sicut enim cuilibet particolari possumus imponere aliud et aliud nomen et hoc in infinitum, sicut quemlibet conceptum de re particolari potest angelus exprimere per aliam et aliam expressionem, et hoc in infinitum³¹³.

Sia all’uomo che all’angelo è dunque garantito, nell’elaborazione di forme espressive, un notevole margine di autonomia; così come l’uomo può scegliere di confezionare nuovi nomi da attribuire ad un numero sostanzialmente ridotto di specie, così l’angelo può scegliere di dare origine a infiniti segni, il cui valore semantico viene stabilito di volta in volta:

[...] sic nomina apud nos possunt ire in infinitum, quia semper possumus imponere alia et alia nomina et hoc in infinitum, sic et expressiones conceptuum et signa intelligibilia apud angelos, quia nomina apud nos vadunt in infinitum, quia semper possunt formare alia huiusmodi signa semper alia et hoc in infinitum³¹⁴.

³¹³ *Ibidem*, 115 ra.

³¹⁴ *Ibidem*.

La formazione di *expressiones* risulta infatti completamente *ad placitum* - sia per la creatura angelica che per quella umana - poiché esse vengono composte ed organizzate qualora si coltivi l'intenzione di rendere manifeste le relative rappresentazioni intellettuali. A molteplici conversioni, che danno luogo ad altrettante intellezioni, corrisponde un numero indefinito di possibilità espressive, poiché l'interlocutore, sia umano che angelico, può dare origine a infiniti segni espressivi. Il processo comunicativo è dunque ricco di momenti di valutazione e selezione, nei quali l'intenzionalità mendace potrebbe insinuarsi e affermarsi:

[...] *expressiones in mentibus angelorum licet quantum ad earum formationem sint ad placitum, quia possunt angeli huiusmodi repraesentationes formare quando volunt suos revelare conceptus, vel non formare quando volunt huiusmodi conceptus occultare. Repraesentationes talium expressionum non sunt ad placitum, immo determinate talis expressio repraesentat talem rem*³¹⁵.

Il numero ridotto di specie non coincide, dunque, con la quantità potenzialmente infinita di intellezioni e espressioni corrispondenti (*numerus expressionum non correspondet numero specierum, sed numero conversionum, quot sunt ibi conversiones tot sunt ibi expressiones*)³¹⁶. La libertà espressiva dell'angelo è dovuta alla capacità di dare origine a segni, figure e immagini di numero indefinito, poiché, in assenza di un sistema segnico convezionale a cui fare riferimento, l'intelligenza celeste può disegnare infiniti simboli e figure, in piena libertà (*oportet talia signa in infinitum ire*):

[...] *prout angelus loquitur applicando virtutem suam absque transmutatione materiae, certum est quod illa signa vadunt in infinitum, nam cum figurae vadant in infinitum, quia ipse potest secundum quamlibet figuram applicare virtutem suam ad parte caeli empyrei vel alterius corporis, ut quia potest applicare virtutem suam ad partem huius corporis triangularem vel quadrangularem vel secundum figuras alias quae vadunt in infinitum, oportet talia signa in infinitum ire*³¹⁷.

La produzione semiotica angelica non conosce dunque le limitazioni a cui sono subordinate le elaborazioni linguistiche umane. Appaiono infinite infatti sia le possibili operazioni legate all'applicazione della *virtus* angelica all'aria, che gli

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*, 115 ra.

³¹⁷ *Ibidem*, 115 rb.

interventi operati dall'angelo sull'immaginazione umana, per sollecitare la riproduzione di specie ed immagini assopite:

[angelus] cum loquitur transmutando exteriorem materiam formando in aere exteriori vel faciendo apparere in organo phantastico sive in imaginatione similitudines vocum, oportet quod et talia signa in infinitum vadant, quia infinitis modis potest variari vox in aere formata et infinitis modis per consequens possunt variari similitudines vocum³¹⁸.

In conclusione è possibile supporre che, per le creature celesti, ad un numero sostanzialmente limitato di *specie* corrisponde una quantità potenzialmente infinita di conversioni intellettuali, giacché l'intelletto angelico è in grado di dedicarsi molteplici volte alla medesima idea, cogliendone ogni volta aspetti particolari e specifici.

Dall'osservazione del carattere volontario della prassi linguistica, inoltre, sorge l'esigenza di riflettere sulla possibilità, per gli angeli, di mentire, e sull'eventualità che i segni adoperati dalle creature spirituali si prestino, in qualche modo, a supportare un'intenzione mendace³¹⁹. L'attribuzione alle sostanze spirituali di piena libertà espressiva conduce al sospetto che anche nel processo comunicativo celeste si insinui la volontà corrotta e bugiarda, giacché *sufficit quod formatio signorum sit ad placitum ad hoc quod ibi mendacium accidat*. L'assenza di riflessioni dedicate all'analisi dei termini *verum* e *mendacium* attesta che l'agostiniano ha maggiormente premura di indagare sull'eventualità della volontà ingannatrice, piuttosto che analizzare il contenuto di ciò che viene comunemente indicato come "falso". In via preliminare è necessario osservare che l'indagine sulla volontà mendace non si estende tuttavia alla più nobile e alta delle possibilità comunicative angeliche: la *patefactio cordis Deo*. La comunicazione tra Dio e creatura infatti, per sua stessa natura, si sottrae alle lusinghe della menzogna e all'eventualità dell'errore, e non lascia spazio né all'occultamento né all'intenzione mendace, in quanto è espressione di un rapporto che non può adoperare sotterfugi, né li contempla:

Dicemus ergo prout angelus loquitur pure naturaliter secundum quod cor eius est patens ipsi Deo, non potest ibi accidere mendacium, quia Deus non

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ibidem*: «Restat ultimo declarare quo modo circa huiusmodi locutiones possit mendacium accidere».

decipitur nec potest decipi in videndo cor ipsius angeli, sed in omnibus aliis locutionibus quantum est de se potest ibi contingere mendacium³²⁰.

L'ipotesi dell'indole menzognera dell'angelo potrebbe, tuttavia, essere decisamente smentita qualora ci si soffermi a riflettere sulla natura angelica, che risulta completamente estranea ad ogni eventuale propensione ingannatrice, in ragione della "grazia nella quale l'angelo è confermato", e che lo rende immune da ogni volontà bugiarda³²¹. Da quanto finora esposto risulta evidente tuttavia che nella prassi linguistica angelica è preservato un notevole margine di libertà, che sembrerebbe esporre l'angelo al rischio dell'errore, in quanto l'espressione potrebbe non risultare adeguata all'intellezione corrispondente. Il valore di tale ipotesi poggia sulle osservazioni maturate in seguito al confronto con la natura umana, la quale, liberamente portata a confezionare *ad placitum* termini e *verba sensibilia*, incorre nel pericolo, o piuttosto è soggetta alla tentazione, di formulare espressioni che risultino non corrispondenti al vero, ma intenzionalmente false.

La funzione astrattativa dell'intelletto si realizza, al contrario, in maniera spontanea, definendo immagini tratte dalle sembianze delle cose esperite³²²; tale immediatezza scongiura il rischio dell'equivoco, e garantisce che il processo gnoseologico avvenga secondo regole inviolabili; solo la fase successiva, che conduce all'espressione, contempla la possibilità della menzogna, la cui origine è da ricercare nella volontà ingannatrice. È ipotizzabile, tuttavia, che un'adeguata corrispondenza tra contenuto intellettuale e espressione possa venire a mancare anche nella fase precedente alla comunicazione, per cui si potrebbero produrre intellezioni non "consone" alle *res* corrispondenti (*ut si formamus conceptiones non consonantes rebus*). In tal caso risulta necessario ricordare che non v'è bugia in assenza di intenzione mendace, giacché non è l'errore la cifra distintiva del mentire, ma la scelta ingannatrice che muove e orienta l'azione. L'inesatta attribuzione nominale non è che un rischio naturale, connaturato al processo cognitivo, e non impica né colpe né dolo. Scegliere di

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Ibidem*, f. 115 va.

³²² *Ibidem*: «Conceptiones intellectus naturaliter repraesentent sua signata et sint eadem apud omnes».

omettere in vero e di comunicare e diffondere un contenuto falso produce invece, volutamente e responsabilmente, equivoco ed incomprensione.

La menzogna non prevede tuttavia un'erronea procedura speculativa, ma consapevolezza ingannatrice, ed è dunque da rifiutare la posizione anselmiana per cui il vero peccato dell'*insipiens*³²³ risiede nella propensione a formulare *conceptiones non consonantes rebus*. L'angelo, infatti, non corre il rischio di imporre alle intellezioni nomi non adeguati, ma potrebbe, in quanto creatura, cedere alle lusinghe della menzogna, ed emulare il comportamento dell'uomo, che può scegliere di comunicare in maniera volutamente ingannevole il proprio contenuto mentale:

[...] cum unus angelus loquitur alteri non mentitur quin talia concipiat qualia exprimit nec in hoc attendit mendacium, sed ibi potest esse mendacium quia illae expressiones et conceptiones non sunt rebus consonae, ut potest concipere se velle et exprimere se velle quid non vult³²⁴.

Il procedimento che porta alla formulazione di un'espressione mendace non sta, dunque, nell'erronea percezione della realtà, e non è riconducibile ad una falla nel processo speculativo, ma consiste nella produzione del tutto consapevole di un'espressione non corrispondente all'intellezione: non c'è colpa in un erroneo processo gnoseologico, sebbene risulti pressochè nullo il rischio che l'intelletto operi producendo immagini non rappresentative della realtà. Non si porrebbe tuttavia alcun ostacolo alla possibilità teorica, seppure indimostrabile, della menzogna angelica, poiché in ogni interazione linguistica si insinua il fascino della dissimulazione. La volontà menzognera dei demoni appare invece in tutta la sua evidenza, in quanto radicata alla loro stessa sostanza; il demone non solo è portato a mentire all'altro, ma potrebbe anche scegliere di mentire a se stesso, poiché non è da escludere neppure che la sua natura ingannatrice gli possa ritorcere contro, come afferma il Damasceno³²⁵:

³²³ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in *L'argomento ontologico*, a c. di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1990, «Archivio di filosofia» 58 (1990), pp. 95-109.

³²⁴ DCA, f. 115 va.

³²⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, II, 4, 14.

[...] daemones ut Damascenus dicit in multis mentiuntur [...] et possunt mentiri non solum ut daemon loquitur alteri sed etiam ut loquitur sibi³²⁶.

L'analisi dell'intenzione mendace non si conclude con un definitivo rifiuto dell'ipotesi della bugia angelica, ma ogni dubbio sulla natura ingannevole degli angeli merita di essere fortemente ridimensionato, in quanto esso presuppone una volontà malvagia - non dissimile a quella del demone - che risulta del tutto incompatibile con la *pietas* ragionevolmente attribuita alle creature più perfette del creato. L'osservazione della dignità ontologica delle sostanze separate sembra quindi, se non escludere, attenuare decisamente il timore che esse possano scegliere volontariamente di ingannare il proprio interlocutore, cedendo alle lusinghe della volontà malvagia, a cui sono immuni per natura.

A conclusione della *quaestio* XIII, e dopo aver nuovamente ribadito che la pratica linguistica è l'esito di un gioco combinato in cui spontaneità e libertà, universalità e convenzione assumono ruoli essenziali e complementari, Egidio ribadisce che molteplici sono gli elementi comuni all'atto linguistico angelico e umano. Il ricorrente uso del confronto tra dimensione umana e universo celeste suggerisce al lettore una considerazione, che acquisisce maggiore significato a proposito delle riflessioni svolte in merito alla formazione delle intellezioni: esiste uno squilibrio gnoseologico notevole tra la creatura umana e spirituale, dal momento che quest'ultima elabora pensieri e *intellectiones* che non sono tratte - come per l'uomo - dal dato sensibile, ma sono impresse da Dio nella sua mente. L'origine del tutto diversa delle specie intelligibili nella mente dell'uomo non compromette tuttavia in alcun modo la legittimità del paragone tra linguaggio umano e angelico, dal momento che Egidio sembra essere orientato non solo ad evidenziare le innegabili differenze che regolano il rapporto tra creature, ma anche a fare di tale comparazione uno strumento prezioso; l'osservazione della natura umana fornisce infatti la più agevole, se non esclusiva, via d'accesso allo studio delle sostanze spirituali. Come per l'angelo, anche per l'uomo la volontà regola la formazione delle espressioni, e orienta la selezione dei termini più adeguati alla trasmissione di una rappresentazione mentale la cui formulazione è esito spontaneo di

³²⁶ DCA, f. 115 va.

un processo naturale comune a tutti gli individui³²⁷. È dunque possibile sostenere che sia la componente naturale che quella volontaria partecipano al processo linguistico, ed entrambe concorrono alla formazione dei sistemi linguistici in uso presso le comunità linguistiche:

[...] si volumus [...] dicere quod in locutione voluntas se habet quod maior quae est principalior causa et intellectus quasi minor, dicemus quod ab utroque habebit aliquid ipsa locutio, nam a voluntate habebit quod fit voluntaria, quantum ad verborum formationem ab intellectu, quid habebit quod sit naturalis quantum ad verborum repraesentationem³²⁸.

In conclusione è possibile affermare che naturale risulta la propensione angelica alla riflessione e alla comunicazione, attitudini le cui modalità d'attuazione sono stabilite, però, *secundum ordinem voluntatis*:

[...] loqui et intelligere competit ei [angelo] secundum aptitudinem, tamen quod secundum actum et perfectionem intelligat hoc vel illud quod loquatur de hoc vel de illo competit ei secundum ordinem voluntatis³²⁹.

§ 13. Natura, modalità e finalità dell'illuminazione angelica: "quaeritur utrum angeli superiores illuminent inferiores"

Dopo essersi soffermato a lungo sull'analisi delle modalità, delle funzioni e delle pratiche che segnano e orientano il processo comunicativo angelico, Egidio dedica la *quaestio XIV*³³⁰ ad una forma singolare di comunicazione, l'illuminazione. Nello specifico, egli intende indagare sulla possibilità che gli angeli superiori agiscano su

³²⁷ *Ibidem*, 115 vb: «Voluntas est causa talium verborum quantum ad formationem, quia in voluntate nostra est formare hoc verbum vel illud; voluntas tamen non est causa quantum ad eorum repraesentationem».

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*, 116 ra.

³³⁰ *Ibidem*: «Quaeritur utrum angeli superiores illuminent inferiores».

quelli inferiori trasmettendo loro, per illuminazione, un contenuto mentale. Una prima considerazione, legata all'osservazione della natura compiuta e perfetta della creatura celeste, suggerisce di respingere l'ipotesi dell'illuminazione angelica come inaccettabile, in quanto legata al sospetto che gli angeli necessitino di vicendevole sostegno per esercitare le proprie facoltà conoscitive. Ad avallo di tale argomentazione Egidio ricorre alle considerazioni svolte nel *Liber de causis* a proposito della conoscenza e del linguaggio angelico³³¹, in cui si legge che la natura angelica è, per sua stessa natura, perfettamente in grado di maturare conoscenza in piena autonomia, giacché non è manchevole degli strumenti idonei al conseguimento del sapere:

[...] scribitur in *Libro de causis* quod intelligentiae intelligunt secundum modum substantiae suae, ergo sicut loquimur de eorum esse et substantia, sic loquimur de eorum intelligere et operatione. Si unus angelus non indiget alio ratione sui esse, nec ratione suae substantiae, ergo non indigebit unus alio propter suum intelligere nec propter suam operationem et per consequens unus non illuminat alium³³².

Le argomentazioni tratte dal *Liber de causis* sembrano dunque deporre a favore di una assoluta autonomia e autosufficienza gnoseologica, e affermano con decisione che l'angelo *non indigebit alio propter suum intelligere nec propter suam operationem, et per consequens unus non illuminat alio*³³³. L'illuminazione prevede, infatti, che un angelo dia origine *ex novo*, in un altro intelletto, ad un *lumen*, oppure rafforzi (*confortaret*) una facoltà già preesistente, ma fortemente indebolita, o poco incline ad assolvere alle sue funzioni (*si unus angelus alium illuminaret, vel hoc esset quia unus causaret lumen in alio vel quia confortaret lumen alterius*)³³⁴. La definizione stessa di *illuminatio* conduce a respingerne l'accoglimento, in quanto implica l'attribuzione alla creatura angelica di facoltà non dissimili a quelle del creatore: il *lumen* prodotto per illuminazione sarebbe originato infatti *ex nihilo*, e *via creationis*, dunque tramite modalità che scandiscono in via esclusiva le operazioni divine. Le insidie legate all'accettazione di un'ipotesi di tal

³³¹ Cfr. Appendice: SUAREZ NANI, *La connaissance angélique et la censure de 1277* in *Connaissance et langage*, op. cit, pag. 171-178.

³³² DCA, f. 116 ra.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ *Ibidem*.

genere, dovute all'attribuzione agli angeli della capacità di creare, appaiono dunque del tutto evidenti:

Si unus angelus alium illuminaret, vel hoc esset quia unus causaret lumen in alio, vel quia confortaret lumen alterius; non autem hoc esse potest quod unus causaret lumen in alio, quia tunc angeli essent creatores. Nam lumen illud quod unus causaret in alio non posset educi de potentia materiae, esset ergo productum ex nihilo et per consequens esset productum via creationis et angelus posset creare³³⁵.

È lampante, tuttavia, l'irragionevolezza di una supposizione che condurrebbe a ammettere che gli angeli siano in grado di emulare la potenza creatrice di Dio, diventando essi stessi *creatores*. In un'analogia *empasse* si finisce qualora si intenda, per illuminazione, la possibilità di rafforzare una facoltà preesistente debilitata, e dunque parzialmente privata della sua efficacia. Una supposizione di tal genere comporta, infatti, l'applicazione alla dimensione gnoseologica angelica della nozione di temporalità³³⁶, che non si presta in alcun modo a scandire il susseguirsi degli istanti eterni del tempo angelico³³⁷, che è la pura immediatezza che non conosce né un *prima*,

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*: «Nec etiam hoc fieri potest, quod unus confortet lumen alterius quia tunc lumen alterius debilitaretur et per consequens caderet sub tempore, quid est inconueniens».

³³⁷ La questione della temporalità assume, per gli studi di carattere angelologico, un ruolo decisivo, in quanto suggerisce «confronti, senza dubbio utili per ricostruire l'assetto epistemologico complessivo dell'epoca» (PORRO, *Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand: due questioni sul tempo angelico*, «Medioevo», 14, 1988, pp. 107-148). Nonostante il dibattito sul tempo angelico costituisca uno dei nuclei tematici essenziali degli studi sulle sostanze separate, esso assume particolare rilevanza soprattutto in merito all'analisi dei movimenti angelici; basti qui ad ogni modo ricordare che il tempo angelico non è l'*aevum*, che misura l'*esse* delle sostanze separate, ed indica l'eternità che ha avuto inizio. Tuttavia, il tempo sublunare non è in alcun modo adatto ad accogliere le azioni delle creature angeliche, che prive di corpo non sono soggette né a corruzione né a mutamento: «Il tempo angelico deve necessariamente essere diverso da quello sublunare in virtù della maggiore perfezione delle sostanze separate [...] non è, infatti, legato allo spazio e all'estensione su cui accade il movimento, e per questo stesso motivo si colloca all'esterno della definizione aristotelica di tempo comunemente accettata» (PORRO; *Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand*, op. cit. p. 122). Il tempo angelico, a differenza di quello sublunare, non può essere una quantità continua, cioè infinitamente divisibile, «che mutua la sua continuità dal movimento che, a sua volta, la riprende dalla *magnitudo* su cui ha luogo» (*Ibidem*). Poiché il tempo angelico rinuncia ad ogni tipo di supporto offerto dall'estensione, esso non può che essere discreto, cioè composto da unità non ulteriormente scindibili: gli istanti. Il tempo discreto si costituisce dunque come somma di istanti diversi che non seguono una successione secondo il *prima* e il *dopo*, ma che sono da intendere come un quantità non misurabile di istanti successivi. Per una ricostruzione puntuale delle dispute attorno al tempo angelico Cfr. FAES DE MOTTONI, *Mensura im Werk De mensura angelorum des Aegidius Romanus*, in «Miscellanea Mediaevalia» 16/1; De Gruyter, Berlin - New-York 1983, pp. 86-102; EAD., *Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: «Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum»* in *L'Homme et son Univers au Moyen Age. Actes du septième Congrès International de philosophie*

né un *dopo*. Inoltre, come è parso evidente dalle osservazioni elaborate a proposito della auto-conoscenza angelica, poiché l'angelo è puro intelletto la funzione dell'*intelligere* gli è connaturata; in quanto sostanza intellettuale, l'angelo non può avvertire, in alcun modo, l'esigenza di essere illuminato perché è già, per sua stessa inclinazione naturale, portato a conoscere, pensare ed esprimersi:

[...] angelus secundum se est quoddam lumen, quia ipse intellectus agens de se est quoddam lumen, ergo multo magis angelus, sed si est quoddam lumen non indiget illuminari³³⁸.

Inoltre, la perfetta efficacia dell'intelletto angelico sembrerebbe garantita dall'azione, in ciascun angelo, della grazia divina, il cui godimento è in grado di supportare lo svolgimento di ogni tipo di attività; ogni altro intervento risulterebbe pertanto del tutto superfluo (*non ergo indigerent angeli alia confirmatione luminis nec alia illuminatione*)³³⁹.

L'accoglimento dell'ipotesi dell'illuminazione angelica porrebbe dinanzi ad una densa serie di interrogativi³⁴⁰, di cui il più rilevante richiede di essere risolto in via preliminare, perché si possa esaminare, con accuratezza, la validità di una supposizione di tal genere. Affinché si possa trascurare o accogliere in via definitiva l'ipotesi di un intervento diretto sull'intelligenza celeste è opportuno infatti definire la natura del *lumen*, e chiarire se esso eserciti funzione di accidente rispetto alla natura angelica, oppure se esso sia da intendere come vera e propria sostanza. Riconoscere il *lumen* come sostanza comporta una conseguenza inaccettabile, giacché se così fosse l'angelo - comunicando *ad alterum* il proprio *lumen* - cederebbe parte del suo stesso *essere*, e a causa di tale riduzione ontologica e del relativo impoverimento essenziale cesserebbe di esistere. Una conclusione di tal genere sarebbe inaccettabile, perché l'esistenza dell'angelo, creatura prediletta senza tempo e senza fine, può essere interrotta solo da Dio:

médiévale (30 août- 4 septembre 1982), éd. Par Chr. Wenin, Éd. De l'Institute Supérieur de Philosophie, Louvain-La Neuve 1986, 911-920.

³³⁸ *DCA*, 116 ra.

³³⁹ *Ibidem*: «Essentia divina semper est presens angeli. Non ergo indigerent angeli alia confirmatione luminis nec alia illuminatione».

³⁴⁰ *Ibidem*.

[Quaeritur utrum] illud lumen per quod angelus unus illuminat alium vel est substantia vel accidens: non substantia, quia si unus angelus communicaret alteri substantiam suam deficeret eius substantia et desineret ille angelus esse³⁴¹.

L'opzione alternativa, che definisce accidentale la natura del *lumen*, risulta avallata da argomentazioni oltremodo deboli, poiché ritiene plausibile che un accidente venga trasferito da una sostanza all'altra; l'ipotesi, come risulta evidente, è priva di fondamento, in quanto non è ammissibile pensare di comunicare, o piuttosto di *extendere extra substantiam* la funzione di un accidente³⁴². Tali argomenti sembrerebbero deporre definitivamente a sfavore dell'ipotesi di un'illuminazione angelica, giacché risulta evidente che l'angelo non può né sminuire la propria sostanza né trasferire i propri accidenti, che sono per definizione caratteristici di ciascun individuo:

Est enim idem illuminare alium quod communicare ei lumen suum, sed unus angelus nec suam substantiam nec suum accidens potest alteri communicare³⁴³.

L'ipotesi che gli angeli, siano essi pur definiti *superiores*, possano godere di una *virtus* creatrice simile a quella divina, appare tuttavia assolutamente insostenibile, giacché essi rimangono pur sempre vincolati alla propria condizione creaturale, che comporta il godimento di capacità parzialmente efficaci, seppure notevolmente più robuste di quelle umane. Del tutto plausibile appare invece l'eventualità che gli angeli superiori agiscano su quelli inferiori rafforzando le capacità del loro intelletto, fornendo loro sostegno e supporto, favorendo in tal modo un uso più consapevole della propria *virtus* intellettiva. Offrire sostegno all'intelletto di un angelo inferiore non equivale, dunque, in alcun modo a emulare la capacità creatrice che appartiene solo a Dio, ma determina, piuttosto, un prezioso potenziamento di una facoltà preesistente:

³⁴¹ *Ibidem*, 116 rb.

³⁴² *Ibidem*: «Nec est huiusmodi lumen accidens, quia si posset unus angelus communicare suum accidens alii sequeretur quod accidens se extenderet extra substantia».

³⁴³ *Ibidem*.

[...] confortatio luminis non est facere novum lumen, sed est facere perfectius lumen. Secundum hoc ergo unus angelus non faceret aliquid de novo intelligere alium angelum, sed solum faceret ipsum perfectius intelligere³⁴⁴.

In virtù del deciso rifiuto di ogni ipotesi che attribuisca all'angelo la funzione creatrice che è propria di Dio³⁴⁵, risulta necessario comprendere in che maniera un angelo possa intervenire sulle capacità gnoseologiche dell'altro, e indagare sulle motivazioni per cui tale sostegno si rende necessario. È evidente che la minore prontezza intellettuale che caratterizza gli ordini inferiori è dettata dalla lontananza da Dio, che provoca un rallentamento delle loro funzioni e un torpore delle proprie capacità. Come più volte è stato ribadito, si evince dalla lettura del *De coelesti hierarchia* che gli angeli a Dio più vicini *purgant, illuminant et perficiunt*³⁴⁶ le intelligenze più lontane purificandole, giacché l'illuminazione comporta un rafforzamento delle capacità intellettive di queste ultime:

In contrarium est quia sic se habemus in hierarchia inferiori ut in ecclesiastica quod unus homo illuminat alium et hoc est perfectionis in tali hierarchia, ergo multo magis erit in superiori hierarchia ut in angelica, quod unus illuminabit alium. Praetera Dionysius in pluribus locis vult quod angeli superiores purgant, illuminant et perficiunt angelos inferiores³⁴⁷.

L'osservazione delle strutture che reggono l'organizzazione delle comunità umane offre importanti indizi atti a risalire all'ordinamento della comunità spirituale: l'osservazione dell'organizzazione ecclesiastica suggerisce e avalla, infatti, l'ipotesi della collaborazione tra membri appartenenti a gradi diversi della gerarchia celeste. L'armonica interazione che si instaura tra i componenti di una comunità garantisce agli individui più deboli un notevole vantaggio, dovuto all'azione consumata su di essi da parte di quelli più rilevanti. Come i vertici della Chiesa guidano i membri della comunità religiosa, così gli angeli appartenenti agli ordini superiori soccorrono quelli inferiori, per renderne più attiva la capacità di apprendimento e di riflessione.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibidem*: «Si unus angelus illuminat alium vel hoc est quia causat in eo speciem vel quia causat lumen vel quia confortat lumen, non quia per speciem creat aliud lumen, quia tunc angelus esset creator»

³⁴⁶ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VII, 3, 209 c.

³⁴⁷ *DCA*, f. 116 rb.

Superata ogni perplessità in merito all'eventualità dell'illuminazione angelica, resta da osservare quali siano le modalità di attuazione dell'illuminazione e quali i diversi esiti a cui tale processo può condurre; Egidio formula, a tale proposito, un'osservazione preliminare, legata all'ipotetica analogia strutturale che esiste tra la connessione che si stabilisce tra i componenti della gerarchia angelica e le membra di un organismo (o di un qualsiasi nucleo organico omogeneo e ordinato). La posizione assegnata a ciascun termine ne determina le proprietà: le sostanze spirituali si supportano vicendevolmente, in quanto ciascuna di esse si inserisce armoniosamente in una struttura sapientemente diposta, per cui gli angeli superiori rafforzano (*roborant*) le facoltà di quelli inferiori. Esiste infatti, nella comunità angelica, un'energia complessiva la cui intensità deriva dalla forza di aggregazione che la pervade. Come i carboni ardenti, qualora siano posizionati gli uni accanto agli altri, generano una fonte di calore complessivamente più vigorosa e duratura di quella originata dalla somma dei singoli (poiché il calore totale accumulato da un braciere è maggiore della somma di quello sviluppato da ciascun tizzone isolato), così gli spiriti angelici si stringono gli uni agli altri per offrire mutuo sostegno. La vicinanza fisica, che concorre a preservare il calore di ciascun carbone in un focolare, esercita la medesima forza che è operata, presso la comunità spirituale, dalla comunanza di fini e di intenti:

[...] sicut corpora continuantur adinvicem secundum situm sive secundum ordinem sitalem, sic substantiae spirituales continuantur adinvicem per intuitum sive per intuitionem, propter quod communiter ponitur, quia sicut corpora se adinvicem confortant quia sunt adinvicem debito modo situata, vel quia sunt adinvicem connexa et continua, quia unus carbo ignitus confortat alium, nam citius extinguuntur carbones igniti si sint ab invicem separati quam si sint adinvicem coniuncti. Sic et substantiae spirituales coniunctae et continuatae adinvicem secundum contuitum se invicem confortant, et potissime superiores confortant in lumine inferiores quia habent lumen fortius et efficacius³⁴⁸.

L'interazione che scaturisce da una composizione tanto compatta di elementi garantisce la tenace conservazione di una qualità acquisita: la collaborazione angelica assicura una sinergia non dissimile al calore generato da una brace ardente, che

³⁴⁸ *Ibidem*, 116 rb-va.

avvolgendo ciascun tizzone, anche il meno adatto a bruciare, innesca e alimenta in maniera efficace il processo di combustione. I carboni più inclini a generare calore surriscaldano l'aria, favoriscono la combustione di quelli che sono meno idonei ad ardere, ed esercitano su di essi un'azione non dissimile da quella svolta dagli angeli superiori a vantaggio di quelli inferiori:

Si ergo unus angelus confortaret lumen alterius [...] unus angelus aliquid influeret et aliquid ageret in alium sicut superiora aliquid influunt et aliquid agunt in inferiora, vel si hoc modo unus angelus confortaret lumen alterius sicut superiorum corpora confortant et roborant inferiora³⁴⁹.

È evidente, tuttavia, che le dinamiche che regolano il fisiologico surriscaldamento dei corpi perdono validità qualora esse vengano applicate all'ambito spirituale, in quanto risulterebbe del tutto erroneo supporre che l'angelo superiore agisca su quello inferiore prendendo parte attivamente al processo conoscitivo di quest'ultimo, giacché, come più volte Egidio ha illustrato, le sostanze spirituali operano senza intervenire sulla sostanza delle altre intelligenze:

[...] in angelis non enim ponimus quod unus angelus aliquid agat vel influat in alium angelum, sicut corpora superiora influunt in inferiora, quia ut saepe diximus substantiae spirituales ubi agunt et ubi influunt sive ubi operantur ibi sunt³⁵⁰.

Ciascuna sostanza spirituale esiste là dove opera³⁵¹, e dal momento che ciascun angelo è un'unità compiuta, una realtà ontologica autonoma e del tutto impenetrabile, qualora si ammettesse che un angelo possa intervenire su un'altra sostanza si supporrebbe, erroneamente, che egli sia in grado di introdursi in essa³⁵². Sebbene dunque l'esempio della propagazione del calore risulti particolarmente efficace, poiché riesce a rappresentare in maniera sufficientemente chiara la potenza che emana dall'azione sinergica di membri chiamati ad interagire, esso non risulta perfettamente calzante, poiché esiste una differenza sostanziale tra i tizzoni che ardono e le sostanze

³⁴⁹ *Ibidem*, 116 va.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ Cfr. nota 177.

³⁵² *DCA*, 116 va. «Si ergo unus angelus sic ageret et influeret in alium angelum esset unus angelus in alio et illaberetur ei, quid nullus dicit».

spirituali: il calore di una brace è funzionale alla conservazione di una proprietà fisica (il calore sviluppato); gli angeli, invece, non sono esseri soggetti al tempo, dunque non possono intervenire per preservare qualità o sostanze il cui sviluppo è soggetto alla nozione di temporalità. Inoltre la necessità della conservazione del calore deriva dalla necessità di neutralizzare una forza contraria - quale il freddo - che ne indebolisca il vigore; al contrario non ci sono elementi di disturbo che operino sulle facoltà angeliche, né intervengono forze avverse che incontrano la resistenza interna della sostanza separata. Le anime celesti non devono, ad esempio, ripararsi dal vento, al contrario di quanto accade al fuoco che arde, che teme le correnti fredde; risulta infatti impossibile che le facoltà dell'angelo risultino in qualche modo soggette ad un'azione esterna debilitante, in quanto il cambiamento della loro funzione esporrebbe le sostanze angeliche ad un fluire temporale al quale, invece, non sono sottoposte³⁵³:

[...] ideo enim carbo ignitus calefacit aerem conservat calorem et confortat alterius carbonis igniti, quia calor carbonis igniti cadit sub tempore et debilitaretur ex actione contraria, inde est quod talis calor in aere calido conservatur, in frigido [...] debilitatur et deficit, sed hoc esset ridiculum ponere quod lumen angeli caderet sub tempore et quod debilitaretur ex actione contraria³⁵⁴.

Ancora una volta risulta calzante il confronto tra dinamiche di apprendimento umane e procedure gnoseologiche angeliche: l'intervento operato da Serafini, Cherubini e Troni sugli intelletti inferiori risulta per certi versi particolarmente simile all'azione di indottrinamento svolta dal docente sul discepolo. L'osservazione delle pratiche didattiche umane consente, nuovamente, di supporre e ipotizzare *aliqua* in merito alle sostanze spirituali, giacché *ex his quae sunt in nobis possumus ascendere ad investigandum aliqua de angelis*³⁵⁵. Occorre osservare che le metodologie d'insegnamento in uso presso le comunità terrene sono regolate da norme precise e puntuali, per cui l'insegnante può svolgere il proprio compito in quattro modi: fornendo specie

³⁵³ *Ibidem*: «Rursus non potest esse huiusmodi confortatio sicut se confortant carbones igniti, videlicet sicut unus angelus aliquid operaretur in aliqua re exteriori a qua dependeret conservatio luminis alterius angeli [...] nam si hoc esset lumen angeli caderet sub tempore».

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ibidem*.

intelligibili prima non conosciute, *imprimendo lumen, formando propositiones, confortando* il lume del discepolo:

[...] Possumus autem dicere quod unus homo potest alium docere quadripliciter: primo indirecte imprimendo intelligibilem speciem, secundo imprimendo lumen, tertio formando propositiones, quarto et ultimo confortando lumen eius³⁵⁶.

L'illustrazione ad opera del maestro di nuove specie intelligibili avviene *indirecte*, poiché secondo Egidio è da escludere completamente la possibilità che egli possa agire sulla mente del discepolo *directe et immediate*³⁵⁷, giacché non può manipolarne la sostanza intellettuale. La prima metodologia didattica prevede che l'insegnante agisca sull'intelletto del suo discepolo *mediate et indirecte*, fornendogli strumenti, sollecitazioni e sproni³⁵⁸. Il maestro può stimolare il discepolo affinché richiami alla mente delle specie già possedute, e può suggerirgli e illustrargli in che maniera utilizzarle. In tal modo, l'insegnante può descrivere all'allievo le sembianze di un triangolo - qualora questi non ne conosca l'aspetto - facendo appello alle specie già possedute, quali il lato, l'angolo, la superficie. Il maestro indica al discente non solo le immagini da utilizzare, ma anche le combinazioni più adeguate; l'intelletto così istruito comincia a intendere e concepire l'aspetto della figura prima sconosciuta. Il maestro può dunque illuminare l'altro intelletto proponendogli nuove immagini, che sono il risultato di combinazioni guidate di specie e forme già note. La fantasia umana raccoglie e custodisce infatti innumerevoli immagini, che opportunamente indicate dal maestro possono offrire all'intelletto similitudini rappresentative di oggetti reali e concreti:

[...] modo potest unus homo docere et illuminare alium offerendo exteriori sensui aliquam novam speciem, et ex hoc modo phantasiam et ulterius ex motu phantasiae faciendo quod recipiatur similitudo talis speciei in intellectu³⁵⁹.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*, 116 va-vb: «Primo ergo unus homo potest alium docere imprimendo indirecte in intellectum eius speciem intelligibilem. Dicimus autem indirecte, quia directe et immediate unus homo non potest movere intellectum alterius, potest autem ipsum movere mediate et indirecte quia potest facere motum in sensu exteriori, in sensu autem exteriori moto movetur phantasia qua mota mediante lumine intellectus agentis fit motus in intellectu possibili».

³⁵⁸ *Idem*.

³⁵⁹ *Ibidem*, 116 vb.

La seconda tipologia di insegnamento prevede la possibilità, per il maestro, di fornire al discepolo nuove specie agendo sul suo intelletto non in maniera immediata, ma in maniera indiretta (*secundo modo unus potest docere alium imprimendo in intellectu possibili lumen intellectus agentis non directe et immediate, sed indirecte et mediate*)³⁶⁰. L'intelletto dell'uomo infatti può essere "informato", e continuamente educato, in virtù della ricchezza di dati che proviene dall'esperienza sensibile, per cui l'insegnante può mostrare al discepolo nuove *res*, da cui estrapolare nuovi concetti. Per la creatura corporea i sensi costituiscono la fonte principale di conoscenza, per cui tutto ciò che viene esperito può essere rielaborato dall'intelletto; affinché siano realmente fruibili, è necessario tuttavia che le specie suscitino interesse, e che l'intelletto scelga di dedicare loro attenzione: senza il *lumen intellectualis*, le specie rimangono buie, oscurate, assopite. È l'intelletto che tramite l'utilizzo vivifica le specie intelligibili rendendole realmente fruttuose; non diversamente accade nel mondo fisico, in cui in assenza di una fonte luminosa non è possibile cogliere i colori e le sfumature che caratterizzano gli oggetti sensibili. Nonostante esista tale funzione di dipendenza dei colori alla luce, tale rapporto è comunque meno vincolante di quello che regola la relazione tra la formazione della specie intelligibile e l'attività dell'intelletto agente³⁶¹; i colori esistono in assenza di luce, le specie non possono essere applicate se non dall'intelletto:

[...] immo maior est connexio inter speciem intelligibilem et lumen intellectus agentis quam inter species coloris et lumen corporale ³⁶².

È possibile, tuttavia, che vi sia luce senza colori: il rapporto di dipendenza che regola la percezione del colore è unidirezionale, infatti *indiget [...] color luce [...] sed non lux colore*³⁶³. Il colore necessita della luce, come le specie intelligibili necessitano dell'azione del *lumen intellectuale*, giacché non possono essere recepite dall'intelletto possibile, che è ancora allo stato di pura potenzialità gnoseologica, senza una

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ Il riferimento ai colori attesta la profonda conoscenza di Egidio in merito al *De anima* aristotelico, che in riferimento all'operazione dell'intelletto così si esprimeva: «C'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto» (ARISTOTELE, *L'anima*, III, 5, 430 a 15 sgg., trad. it. di G. Movia).

³⁶² *DCA*, f. 116 VB.

³⁶³ *Ibidem*.

partecipazione attiva del *lumen* esercitato dall'intelletto agente. La formulazione della specie intelligibile nell'intelletto possibile ha bisogno dell'azione dell'intelletto agente più di quanto il colore abbia bisogno della presenza della luce: il colore esiste in sé, la luce predispone solo a coglierne le caratteristiche, e consente ai sensi di scorgere quello che esiste comunque, anche se oscurato. La luminosità favorisce l'acquisizione di un dato, non conferisce ai colori l'esistenza, ma concede solo l'opportunità, alla vista, di coglierne le sembianze; l'esistenza delle specie, invece, è strettamente subordinata all'attività del *lumen* intellettuale (*phantasmata indigent lumine intellectus agentis ratione sui*)³⁶⁴. L'intelletto agente, dunque, non può agire sull'intelletto possibile *nisi mediantibus speciebus aliarum rerum*:

[...] intellectus possibilis non recipit ea quae sunt in anima, nisi recipiendo species aliorum. Lumen ergo intellectus agentis quod est in ipsa anima non recipitur in intellectu possibili nisi mediantibus speciebus aliarum rerum³⁶⁵.

La formazione delle specie intelligibili necessita dell'azione dell'intelletto agente, perchè le immagini dalle quali derivano, e che sono impresse nell'intelletto possibile, sono solo potenziamente concetti. A sua volta il *lumen* dell'intelletto agente che viene esercitato sull'intelletto possibile necessita della funzione svolta dalle specie, poiché la loro formazione provoca un'attività che conferisce al soggetto pensante consapevolezza di se e dei propri mezzi speculativi:

Species ergo intelligibiles ut recipiantur in intellectu possibili indigent lumine intellectus agentis ratione phantasmatum a quibus derivantur, quae sunt intelligibilia et in potentia et quae sine tali lumine non possunt movere intellectum possibilem. Lumen et intellectus agentis ut recipiatur in intellectu possibili indiget speciebus intelligibilibus³⁶⁶.

La modalità di insegnamento successiva, la terza illustrata da Egidio, è legata alla possibilità che il maestro formuli delle proposizioni da riproporre allo scolaro³⁶⁷. Un soggetto può avere infatti nel suo intelletto anche tutte le specie intelligibili, ma tale

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ibidem*: «Tertio modo dicitur unus homo alio docere formando ipsas propositiones».

disponibilità non implica tuttavia che egli sappia ideare, a partire dalla composizione di tali concetti, tutte le proposizioni e combinazioni possibili:

Tertio modo dicitur unus homo alium docere formando ipsas propositiones, nam dato quod quis haberet omnes species intelligibiles apud se, non propter hoc sciret omnes propositiones quae possent formari ex compositione talium specierum, nec etiam ex hoc sciret omnes debitas combinationes secundum quas possent combinari huiusmodi species³⁶⁸.

La circostanza propria di chi possiede tutte le specie intelligibili possibili senza conoscere tutte le eventuali “combinazioni” è per molti versi analoga a quella di colui che, pur conoscendo tutte le lettere dell’alfabeto, non conosce *omnia vocabula debita quae possunt formari ex combinatione talium litterarum*³⁶⁹. A tale proposito Egidio propone un’argomentazione particolarmente adeguata, che propone la similitudine tra la disorganizzazione delle specie sparse nell’intelletto e le membra divise di un corpo animato: colui che insegna ad un altro compie la medesima opera di coordinamento esercitata dalla natura che assembla le parti al fine di formarne un’unità organica³⁷⁰. Da un’ottimale combinazione deriva un corpo ben strutturato, così dalla composizione adeguata di specie intelligibili deriva la formulazione di proposizioni dal contenuto indubitabile a partire dalle quali è possibile indagare e comprendere la realtà:

[...] sic apud intellectum nostrum [...] species diversae sunt; quando ergo bene coniungimus eas formamus propositiones veras, et ex illis propositionibus veris possumus investigare veritates rerum³⁷¹.

Un uomo può insegnare ad un altro formando proposizioni ordinate, e poiché esiste una corrispondenza immediata tra *ordo idearum* e *ordo verborum* (*vae quae sunt in voce sunt signa eorum quae sunt in anima*) qualora il maestro decida di comunicare *debitas propositiones* al proprio discepolo, contribuisce alla composizione, nell’intelletto di quest’ultimo, di pensieri e intellezioni ordinate e dunque razionali (*in intellectu suo*

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*: «Sicut qui sciret omnes litteras alphabeti nec sciret propter hoc eas debito modo combinare, nec propter hoc sciret omnia vocabula debita quae possunt formari ex combinatione talium litterarum»

³⁷⁰ *Ibidem*: «Ergo unus docet alium sicut natura formabat animalia».

³⁷¹ *Ibidem*, 117 rb.

componit species intelligibiles)³⁷². Il medesimo rischio di malformazione che interessa il processo naturale di crescita e composizione di un corpo riguarda anche la formulazione di proposizioni non debitamente sistemate; un cattivo insegnante insegna in maniera errata quando fa uso di proposizioni che presentano un vizio di forma (*non debite format propositiones, ut si non debite coniungat verba, vel si non ordinate proponat ea*)³⁷³. La comunicazione di un insegnamento prevede dunque la trasmissione di un contenuto che non sia solo esatto dal punto di vista contenutistico, e veritiero, ma che sia ben disposto e organizzato³⁷⁴. La terza modalità esposta da Egidio prevede dunque la comunicazione di proposizioni già ordinate e dal contenuto indiscutibilmente vero, che risultino comprensibili e fruibili dallo scolaro, che accetta con cauta fiducia ciò che gli viene comunicato dal maestro.

Di natura del tutto diversa appare invece la prassi che regola la quarta, ed ultima, possibilità di apprendimento indicata, e che contempla un'efficacia diretta esercitata dal maestro sulle capacità cognitive dello studente, il quale risulta continuamente stimolato durante la fase di apprendimento: il procedimento che caratterizza tale modalità prevede che colui che insegna agisca sul discepolo, al fine di addestrarlo ad un uso più opportuno delle proprie facoltà intellettuali, *confortando et fortificando suum lumen intellectuale*. Il maestro non si limita, dunque, a comunicare un contenuto, ma sorregge il discente, e gli insegna ad esercitare in maniera più efficace le proprie facoltà intellettuali. L'ultima possibilità di insegnamento proposta non prevede, dunque, l'indottrinamento, né una comunicazione di precetti, ma un incontro di forze spirituali, una sinergia tra soggetti coinvolti nella ricerca, per cui il maestro sprona ad un uso più consapevole delle proprie risorse:

³⁷² *Ibidem*: «Et sicut quilibet apud seipsum potest species quas habet apud intellectum suum ordinate componere et hoc modo seipsum ducere in cognitionem veritatis, sic potest unus homo alium docere formando propositiones et ordinate proponendo propositiones formatas, nam ea quae sunt in voce sunt signa eorum quae sunt in anima, sicut ergo magister ordinate proponit discipulo verba exteriora componendo ea et formando inde debitas propositiones. Sic discipulus eo modo quo proponuntur verba a magistro et formantur ei propositiones, sic in intellectu suo componit species intelligibiles et format inde debitas propositiones [...] et docetur et ducitur in cognitionem veritatis».

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ *Ibidem*: «Sed si (magister) debito modo format propositiones et coniungat debito modo verba et ordinate proponat ea tunc bene docet».

Quarto modo unus homo docet alium confortando et fortificando suum lumen intellectuale, nam magistro credere non est scire, immo est venenum scientiae³⁷⁵.

Il maestro ideale deve essere dunque in grado di condurre il discepolo ad un uso corretto della propria intelligenza, deve sollecitarlo al dialogo e addestrarlo al confronto, deve indicargli la via d'acquisizione della verità, non la verità stessa: la sterile comunicazione di notizie, e la tacita approvazione di un concetto appreso è deleteria al vero sapere, è *venenum scientiae*. La sapienza pretende costanza nella ricerca, ed esige riflessione e impegno speculativo: se infatti si ritiene che l'insegnamento di qualcuno, di fama riconosciuta, sia necessariamente vero, si incorre nel rischio di non arrivare mai alla genuinità di un sapere pieno e cosciente. Conoscere i detti dei maestri autorevoli non solo non produce sapienza, ma costituisce, talvolta, un impedimento all'acquisizione della stessa; accontentarsi di conoscere una dottrina senza comprenderne le ragioni condanna, piuttosto, all'ignoranza:

[...] inter alia impedimenta potissime ponitur hoc esse impedimentum: credere testimonio famosorum; si enim quis credat se scire aliquid, quia aliquis famosus dicit, illud nescit et ignorat illud³⁷⁶.

Tra i motivi di impedimento al conseguimento della conoscenza viene annoverato, dunque, *potissime*, il credere all'altrui insegnamento senza interrogarsi sulla sua veridicità. Sapere *est causam cognoscere*³⁷⁷, giacché la conoscenza esige l'individuazione delle cause del fenomeno e delle dinamiche che ne regolano lo svolgimento; un metodo di insegnamento onesto ed efficace dovrebbe prevedere, infatti, una ricerca sinergica dei soggetti coinvolti nella pratica didattica. In generale, è possibile giungere a conoscere la causa di un fenomeno o perché la si individua a seguito di un'indagine scientifica, o perché viene comunicata. Il metodo di ricerca più efficace prevede che colui che è dedito allo studio giunga autonomamente ad apprendere l'eziologia del fenomeno analizzato, giacché ricercare e riconoscere le cause dell'oggetto indagato equivale ad apprenderne in maniera adeguata le

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*.

caratteristiche costitutive³⁷⁸. Appare tuttavia lecito chiedersi in che modo l'attiva ricerca delle cause preveda un impegno speculativo maggiore rispetto all'apprendimento di cause indagate da altri, per cui risulta molto più arduo conquistare la conoscenza che ottenerla tramite l'insegnamento del maestro; colui che si impegna a risalire alla verità investe in tale indagine le proprie energie, e le orienta verso molteplici direzioni, sfruttandole appieno nell'affannosa ricerca del vero. Colui invece che può usufruire di un sapere già organizzato gode di un intelletto "determinato e unito", compiuto e sistematicamente organizzato, che risulta concentrato verso un solo ed unico contenuto, poiché non è costretto a disperdere in alcun modo la propria attenzione. La *virtus* che pone attenzione ad un unico oggetto risulta infatti per molti versi molto più efficace (*fortior*) di quella *dispersa* nella ricerca:

Cum ergo sit duplex modus sciendi: unus inveniendō causam, et alius inventam causam addiscere [...]. Multo tamen difficilior est habere scientiam inveniendō quam addiscendō, quia inveniens habet intellectum sparsum et divisum; addiscens intellectum habet determinatum et unitum, et quia virtus unita fortior est seipsa dispersa: ideo ceteris paribus facilius est habere scientiam addiscendō quam inveniendō³⁷⁹.

In ambito scientifico, la ricerca delle cause prevede l'analisi e la valutazione degli effetti naturali; un esempio efficace è rappresentato dall'eclissi lunare: lo stupore e l'ammirazione suscitati da un avvenimento di tal genere spronano l'osservatore umano a ricercarne le cause. Coinvolto in tale indagine astronomica l'intelletto è, per certi versi, "diviso", spinto a muovere molteplici ipotesi, a formulare infinite supposizioni; alcuni potranno ritenere che la causa del momentaneo offuscamento della luna sia da attribuire ai suoi moti di conversione, altri crederanno che il nostro satellite possa spegnersi, talvolta, esattamente come avviene per il fuoco, e solo pochi ne individueranno la ragione reale³⁸⁰. È evidente che tra tutte queste teorie, l'unica plausibile risulta quella dell'interposizione della terra tra sole e luna, ma prima di giungere a formulare la teoria scientificamente corretta, gli astronomi si sono interrogati a lungo, e molte teorie erronee sono state spacciate per veritiere. Colui che

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ *Ibidem*, 117 rb-va.

³⁸⁰ *Ibidem*, 117 va.

si sforza di trovare le cause avanza con molto impegno e con affanno, ma qualora indirizzi la sua indagine in un'unica direzione, poiché ha intuito quale sia il percorso più sicuro, può apprendere in maniera più agevole di colui che ha un intelletto *sparso e confuso*:

[...] habens ergo scientiam inveniendō nimis habet intellectum sparsum et divisum, sed habens scientiam addiscendō, quia proponitur ei determinatus effectus et illius effectus assignatur determinata causa, non spargitur intellectus eius, sed modo unico fertur in talem effectum utrum possit procedere ex tali causa³⁸¹.

Una facoltà che non disperde la sua efficacia, ma viene orientata, diretta, guidata, risulta più efficace che una *virtus dispersa (virtus unita fortior est seipsa dispersa)*, la cui forza risulta compromessa; all'intelletto poco raffinato, grossolano e incerto, si addice infatti maggiormente un sapere che usufruisca di cause già trovate, piuttosto che la ricerca e l'indagine, che competono ad un intelletto raffinato e perspicace, che si sforza di capitalizzare le proprie energie al fine di ricercare le cause dei fenomeni osservati³⁸². La quarta modalità di apprendimento umano prevede dunque la formulazione, da parte del maestro, di proposizioni che mostrino relazioni specifiche, per cui ad ogni effetto corrisponde una causa determinata, in maniera tale che chiunque riceva tale insegnamento non disperda il proprio intelletto nella ricerca, ma possa concentrarsi sull'apprendimento di una nozione specifica³⁸³. L'azione del maestro sull'intelletto del discepolo, al fine di unificarne le capacità cognitive, equivale a rafforzarne le capacità, per cui affermare che colui che insegna illumina l'intelletto di chi impara equivale a dire che amplifica l'efficacia dei mezzi intellettuali di quest'ultimo:

[...] determinare et unire aliquid hoc est: ipsum confortare et fortificare, sic docens alium et illuminans ipsum dicitur illuminare intellectum eius et lumen eius intellectualem conformando et fortificando. Immo si bene consideramus iste est potissimus modus docendi: confortare intellectum et intellectualem lumen

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ibidem*, 117 va-vb: «Hoc ergo quarto modo unus homo docet et illuminat alium determinando et uniendo intellectum eius proponendo ei determinatum effectum et determinatum effectum et determinatam causam ne intellectus eius dividatur [...] ad considerandum varias causas».

uniendo et determinando ipsum proponendo ei determinatum effectum et determinatam causam ne debilitetur³⁸⁴.

Il maestro quindi può agire sullo scolaro fornendo un'illustrazione chiara dell'oggetto studiato - avendone ricercato le cause costitutive - e orientando l'intelletto di chi apprende verso la direzione più appropriata alla ricerca del sapere: insegnare implica, infatti, *unire et determinare intellectum et intellectuale lumen alicuius, et unendo et determinando confortare et fortificare ipsum*³⁸⁵. Il terzo tipo di apprendimento, che prevede la proposta, da parte del maestro, di *propositiones* vere e ordinate, può per certi versi essere ricondotto al quarto, che prevede un rafforzamento delle facoltà cognitive dello studente. La terza metodologia didattica risponde all'esigenza di sopperire ad una sorta di pigrizia intellettuale dell'allievo, per cui egli non usufruisce appieno delle specie intelligibili in suo possesso: in tal caso il maestro, proponendogli proposizioni già formate, indirizza l'intelletto ad un corretto uso dei concetti. Il più efficace tra i metodi didattici risulta tuttavia il quarto, che insegnando un adeguato utilizzo degli strumenti conoscitivi di cui il discepolo è in possesso, esercita a non disperdere le proprie forze intellettuali nella spasmodica ricerca delle cause, ma a unificarle in un'indagine consapevolmente lucida e razionale.

Secondo il principio che guida ed orienta l'intera riflessione egidiana le regole, le norme, le qualificazioni che caratterizzano la dimensione terrena possono essere applicate anche all'universo celeste: dall'osservazione delle dinamiche umane è possibile ascendere all'analisi del mondo angelico, ed ipotizzarne principi, norme, caratteristiche. A partire dunque da ciò che appartiene alla nostra anima, sostanza spirituale, è possibile formulare una proposta d'analisi delle sostanze separate; esiste infatti una similitudine costituiva tra nature sostanzialmente analoghe - come è ampiamente dimostrato dal capitolo terzo del nono libro del *De trinitate*³⁸⁶ - per cui

³⁸⁴ *Ibidem*, 117 vb.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ Così si esprime Agostino in merito alla proporzione tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto: «Con gli occhi del corpo vediamo i corpi[...]. Lo spirito, come raccoglie per mezzo dei sensi del corpo le conoscenze delle realtà corporee, così raccoglie le conoscenze delle realtà incorporee per mezzo di se stesso. Dunque conosce anche se stesso, perché incorporeo» (SANT'AGOSTINO, *La trinità*, 9, 3, 3, trad. it. di G. Beschin).

l'anima conosce se stessa, e le altre sostanze spirituali, tramite la sua stessa sostanza, e si relaziona invece alle sostanze corporee tramite i sensi³⁸⁷.

Se, dunque, ciascun maestro può insegnare seguendo, a proprio piacimento, uno dei quattro metodi, resta da indagare quali tra questi resti valido anche per le dinamiche del tutto particolare dell'illuminazione angelica. Risulta evidente che la prima metodologia non si presta in alcun modo alle modalità conoscitive angeliche, giacché è insostenibile l'ipotesi che un intelletto angelico possa descrivere ad altri nuove specie facendo leva sulla facoltà immaginativa di questi, giacché gli angeli non sono provvisti di fantasia. La seconda tipologia, che prevede la possibilità che colui che impara riceva delle specie intelligibili *ex novo*, non risulta in alcun modo adeguata all'illuminazione inter-angelica, in quanto l'angelo non può ricevere nuove specie, poiché possiede, per grazia divina, ogni idea e concetto possibile. È dunque da respingere l'ipotesi che gli angeli superiori possano esercitare un'azione diretta su quelli inferiori, poiché gli intelletti celesti *non recipiunt species ab extra*³⁸⁸. La terza tipologia, che contempla la formulazione di proposizioni ordinate, non si addice alle sostanze separate, che non riflettono *componendo et dividendo species*, ma conoscono intuitivamente:

Tertius etiam modus, qui est formando propositiones et propositiones formatas ordinando, non potest etiam angelis competere, quia non intelligunt componendo et dividendo; statim enim cum angelus convertit se sub specie intelligibili intelligit naturam repraesentatam per huiusmodi speciem et intelligit ea quibus est coniuncta illa natura³⁸⁹.

Non resta dunque che soffermarsi ad analizzare la quarta modalità, che se applicata all'intelletto celeste comporterebbe l'opportunità, da parte di un angelo appartenente ad un ordine superiore, di agire su uno inferiore rafforzandone

³⁸⁷ DCA, f.117 vb: «Nam ex his quae sunt in intellectu nostro apti nati sumus ad investigando ea quae sunt in substantiis separatis, unde et Augustinus in nono *De trinitate*, capitolo tertio, ait quod anima cognoscit corporea per corporis sensum, incorporea per seipsam».

³⁸⁸ *Ibidem*, f.117 vb: «Secundus etiam modus qui est per impressionem luminis [...] nec potest angelis competere, quia sicut non recipiunt species ab extra, ita nec lumen eis imprimitur per impressionem speciei»

³⁸⁹ *Ibidem*, 118 ra.

l'intelletto e perfezionandone le abilità intellettive³⁹⁰. Nonostante l'azione diretta degli angeli superiori su quelli inferiori sia particolarmente valida ed efficace, non è tuttavia loro concesso di condurre questi ultimi alla conoscenza perfetta, poiché la piena e compiuta comprensione di tutte le cose riguarda solo l'intelletto del creatore: *solus Deus habet per omnem modum perfectam cognitionem de rebus*³⁹¹. Sebbene le operazioni dell'intelligenza celeste costituiscano un'espressione gnoseologica esemplare, sia la gnoseologia angelica che quella umana sono caratterizzate da un difetto costitutivo comune: né all'angelo, né all'uomo, è in alcun modo concessa l'opportunità di cogliere in maniera immediata il sistema di nessi causali che regge il creato. A gradi di imperfezione ontologica decrescente corrispondono diverse capacità cognitive, per cui gli angeli superiori hanno una visione più chiara e nitida delle cose; tuttavia, sebbene alcuni di essi possano arrivare a vedere Dio, a nessuno tra loro è consentito vedere *totaliter* la luce della Sua grazia. Gli angeli del primo ordine possono cogliere tuttavia, in base a ciò che di Dio hanno osservato, *plura vel pauciora* della gloria divina:

[...] sed quilibet angelus videat totum Deum, nullus tamen videt ipsum totaliter, ita quod nullus comprehendit ipsum, sed secundum quod videntes eum magis vel minus de lumine gloriae plura vel pauciora possunt ibi cognoscere³⁹².

Agli angeli superiori è dunque riservata la possibilità di cogliere in maniera più efficace e compiuta aspetti di Dio e della realtà, in virtù di una partecipazione più completa, seppur sempre parziale, alla gloria divina; sull'intelletto di Serafini e Cherubini, ritenuti angeli prediletti, agisce infatti in maniera diretta l'efficacia chiarificatrice della grazia di Dio:

[...] angeli ergo superiores quia plus habent de lumine gloriae aliqua vident ibi relucere et aliqua futura ibi cognoscunt quae non possunt ibi cognoscere inferiores, propter quod angeli superiores in ipso Deo videntes illa futura dicuntur a Deo immediate illuminari³⁹³.

³⁹⁰ *Ibidem*: «Restat ergo videre de quarto modo utrum possit unus angelus alium docere et illuminare determinando et uniendo intellectum eius, et ex tale unione et determinatione conformando et fortificando intellectum eius sive lumen intellectuale ipsius».

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*.

Resta da chiarire, tuttavia, quale sia il contenuto dell'illuminazione angelica: deve essere escluso che esso possa essere legato alla trasmissione di nuove specie, giacché a tutte le creature angeliche ne è stato conferito, da Dio, il medesimo e consistente numero. Il messaggio rivolto da Serafini e Cherubini agli angeli inferiori non può che essere legato a ciò che i primi colgono con certezza nella visione immediata di Dio: la rivelazione di futuri contingenti. In quanto legata alla divina volontà, e pertinenti *ad ordinem gratiae*, la determinazione della causalità di eventi futuri non può che essere ricondotta a Dio³⁹⁴. L'illuminazione prevede che gli angeli superiori condividano con le schiere inferiori la pre-conoscenza di avvenimenti futuri, i cui contenuti essi hanno contemplato nella mente divina. Solo l'intervento degli intelletti superiori rende le intelligenze celesti a Dio più lontane consapevoli di *illa futura* che altrimenti non potrebbero vedere:

[...] quia de illis futuris angeli superiores docent inferiores, ideo dicuntur eos illuminare; haec ergo illuminatio hoc modo contingit, nam angelus superior videns aliqua futura in Deo quae non potest ibi videre angelus inferior, illa futura determinate proponit ipsi angelo inferiori³⁹⁵.

Gli angeli che *danzano* attorno a Dio agiscono dunque sulle intelligenze lontane, che a seguito di tale intervento godono di un intelletto rafforzato, arricchito di competenze a loro precluse per dignità ontologica, e *incipit in ipso Deo videre illa futura quae prius ibi videre non poterat*³⁹⁶. L'illuminazione prevede che un intelletto venga istruito in merito a relazioni causali che rimarrebbero altrimenti del tutto incomprensibili³⁹⁷. Egidio propone un esempio particolarmente calzante, che deve la sua validità alla similitudine riconosciuta tra creature umane e celesti; a partire dall'osservazione di un medesimo evento, ciascun uomo può compiere una serie di riflessioni, e l'uomo perspicace e dall'intelligenza acuta proporrà considerazioni diverse da quella formulate da un uomo dalle grossolane capacità speculative:

³⁹⁴ *Ibidem*, f. 118 rb.

³⁹⁵ *Ibidem*, f. 118 ra.

³⁹⁶ *Ibidem*: «Angelus autem inferior ferens intellectum suum determinate in illa futura, ex hoc confortatur et unitur [...] incipit in ipso Deo videre illa futura quae prius ibi videre non poterat».

³⁹⁷ *Ibidem*: «Vere ergo unus angelus illuminat alium quia facit ipsum aliquos effectus videre et cognoscere quos prius videre non poterit».

[...] unus homo est magis vel minus perspicax secundum intellectum; plura vel pauciora videt in illo principio, quis ergo homo subtilis videt aliquam conclusionem in praedicto principio quam non potest ibi videre unus ebes³⁹⁸.

Qualora l'uomo particolarmente intelligente volesse insegnare allo stolto non dovrà fare altro che illustrargli l'evidenza di un principio da cui è possibile evincere tutte le conclusioni che da esso prendono avvio; a seguito di tale insegnamento l'intelletto rozzo viene potenziato nella sua efficacia, in quanto tutte le sue energie sono investite nell'osservazione del termine da cui ogni movimento ha inizio. Quando una conclusione determinata viene proposta all'intelletto dell'uomo rozzo, costui ne riceve un gran beneficio, perché le sue facoltà, dapprima sparse e dunque affievolite nella loro efficacia - perché intente ad uno studio disorganizzato e disarmonico - vengono rieducate, e reindirizzate ad un adeguato utilizzo: così corretto, l'intelletto riuscirà a comprendere, a partire dall'osservazione di un fenomeno, le cause che l'hanno originato e le conseguenze a cui esso è volto. Colui che impara è dunque iniziato ad una serie di verità e nozioni che chi insegna ha già individuato, grazie all'esercizio della propria spiccata propensione alla ricerca. Tale metodo didattico non ammette, tuttavia, che il discepolo acquisisca un sapere che non ha compreso, né consente che questi creda al maestro per devota fiducia, senza muovergli obiezioni. Apprendere significa, infatti, cogliere i principi e gli insegnamenti forniti dal maestro condividendo la consapevolezza e la convinzione da lui nutriti:

[...] hoc ergo modo unus homo docet alium proponendo sibi determinatam conclusionem et determinatum principium, in quo principio incipit ille qui docetur videre conclusionem illam quam videbat suus doctor. Addiscere ergo ut diximus non est credere doctori, sed est videre conclusionem in illo eodem principio et effectum in illa eadem causa in qua videt suus doctor³⁹⁹.

La quarta metodologia didattica si addice dunque anche all'illuminazione interangelica, per cui gli angeli superiori, assolvendo efficacemente alla propria funzione di mediazione, agiscono sugli intelletti inferiori mostrando loro tutti quei principi che appaiono con chiarezza solo alle intelligenze a Dio più prossime, perché accolte

³⁹⁸ *Ibidem*, 118 ra-rb.

³⁹⁹ *Ibidem*.

nell'immediatezza dello splendore della luce divina. Conoscere non è infatti aver fede nel maestro, ma *videre in causa*, individuare, comprendere le relazioni causali che regolano i fatti; gli angeli superiori dunque mostrano come il principio fondante di tutte le cose sia coincidente con Dio, origine e creatore di tutto ciò che è.

Ad ulteriore sostegno delle proprie argomentazioni Egidio cita il *De coelesti hierarchia* di Dionigi, in cui si legge, al settimo capitolo, che *purgatio et perfectio et illuminatio* coincidono⁴⁰⁰, per gli angeli, con l'assunzione della scienza divina (*acceptio divinae scientiae*), intesa come unione al contempo spirituale e rivelativa con Dio (*assumptio divinae scientiae*):

[...] Dionysius in septimo capitulo *De coelesti hierarchia* [...] vult quod purgatio et perfectio et illuminatio in angelis est divinae scientiae assumptio; illa ergo eadem quae sunt determinata in divina scientia et in ipso Deo incipiunt videre inferiores, illuminati a superioribus. Illuminatio ergo est: acceptio divinae scientiae, quia est acceptio scientiae in ipso Deo⁴⁰¹.

Gli angeli superiori quindi riconducono a Dio gli angeli inferiori, ai quali viene concessa l'opportunità di cogliere ciò che autonomamente non sarebbero stati in grado di comprendere: Dio è causa di tutte le cose. Gli angeli del primo ordine mostrano a tutti gli altri gli effetti della divina bontà creatrice, e annunciano loro che Dio è causa di ogni creatura, e mostrano come ogni relazione causale debba essere ricondotta a Dio, e a Lui solo:

[...] superiores ergo illuminant inferiores quia reducunt ipsos in Deum, faciendo ibi eos aliquos effectus cognoscere quos prius non cognoscebant⁴⁰².

Un processo analogo caratterizza l'insegnamento del maestro, che ricerca i rapporti causali e li comunica al discepolo (*sicut ergo vere unus homo docet alium proponendo ei aliquos effectus et faciendo ipsum cognoscere illos effectus in illa eadem causa in qua ipse cognoscit*)⁴⁰³. "Illuminare" non è se non rafforzare, e rafforzare non è altro che "unire e determinare" le energie dell'altrui intelletto spronandole all'esercizio

⁴⁰⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VII, 3, 209 c.

⁴⁰¹ DCA, f. 118 va.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Ibidem*.

ottimale delle proprie funzioni. Come gli uomini dall'intelletto meno educato vengono indirizzati al sapere da quelli dotati di un intelletto più raffinato, così gli angeli inferiori vengono supportati da quelli superiori tanto da diventare capaci di cogliere rapporti di causalità che, prima, non sarebbero stati in grado di intuire. Non bisogna, tuttavia, cadere nella tentazione di attribuire alla dimensione angelica una fruizione temporale ordinata tramite la scansione di un "prima" e un "dopo", che sono nozioni estranee al tempo angelico; l'azione degli angeli superiori su quello inferiore consiste piuttosto in un'incessante opera di interazione, che non ha valore temporale, ma funzione di eterno supporto gnoseologico: sugli angeli inferiori agiscono dunque con amorevole costanza quelli superiori, in grado di ordinarne e potenziarne le capacità cognitive. Come l'intelletto degli angeli superiori è illuminato direttamente da Dio, che concede loro il privilegio di cogliere con immediatezza avvenimenti e fatti futuri, così gli angeli inferiori acquisiscono, con il supporto di quelli superiori, la scienza divina altrimenti preclusa. L'azione operata dall'angelo superiore a vantaggio di quello inferiore non attesta, tuttavia, l'incapacità divina di provvedere direttamente alla prosperità delle proprie creature: il ruolo di mediazione svolto dall'angelo superiore è da interpretare come espressione della perfetta progettualità divina, che stabilisce un sistema gradualmente ordinato di perfezioni, ciascuna coinvolta, a suo modo, nel compimento dell'ordine divino. Dio potrebbe, infatti, agire in maniera diretta sugli angeli inferiori (*posset autem Deus si vellet quemlibet angelum immediate illuminare*), ma nella Sua sapienza ha stabilito che essi fossero a Lui ricondotti mediante l'azione di quelli superiori, affinché questi ultimi emulassero la Sua bontà:

Angeli ergo inferiores illuminantur per superiores et reducuntur in Deo per eos, quia superiores angeli proponendo eis effectus illos quos ipsi vident in Deo, talibus effectibus sic propositis fortificatur eorum lumen eo quod non fertur in varia, sed fertur solum in illos effectus ut ex hoc incipient videre in Deo tales effectus, per auxilium superiorum angelorum, quos ibi prius videre non poterant. Si ergo auxilio superiorum angelorum adipiscuntur divinam scientiam et incipiunt aliqua scire et videre in Deo quae prius non videbant, merito debent dici illuminati a superioribus angelis. Posset autem Deus si vellet quemlibet angelum immediate illuminare, et posset si vellet non uti auxilio superiorum angelorum ad illuminandum inferiores angelos, sed ipse

vult ordinatissime agere et ideo vult inferiora sive inferiores angelos reducere in seipsum per superiores, nam superiores angeli sunt medii inter inferiores et Deum⁴⁰⁴.

La legge divina ordina che le creature inferiori vengano ricondotte a Dio mediante quelle intermedie; l'ausilio di Serafini e Cherubini non è dunque dettato da una debolezza della divina potenza (*ex sui indigentia*) ma dalla sua benevolenza, in virtù della quale è stato disposto che la *dignitatem suam* fosse comunicata alle ultime tra le creature attraverso il coinvolgimento attivo dei più nobili tra gli ordini celesti. Convocati da Dio, e chiamati ad essere *coadiutores Dei*, gli angeli non sono chiamati all'attività collaboratrice *ex indigentia Dei, sed ex benignitate eius*⁴⁰⁵.

A seguito dell'analisi delle modalità che regolano l'illuminazione inter-angelica, Egidio ritiene necessario chiarire alcuni punti, al fine di rendere il più possibile esaustiva la propria indagine. In primo luogo occorre ribadire che gli angeli superiori possono agire su quelli inferiori per rendere questi ultimi capaci di illuminare, a loro volta, i membri della comunità ecclesiastica; con il beneplacito divino gli angeli sono infatti chiamati ad agire sull'intelletto dei membri a capo della cristianità. Tale organizzazione sistematica dell'ordinamento divino, caratterizzato dall'armonica sinergia dei suoi membri, pervade anche gli ordini clericali, e risulta del tutto coerente con il disegno stabilito dall'ordine provvidenziale, che mostra in tutta la sua evidente perfezione la Sapienza multiforme di Dio, che si esprime operando *ordinatissime*⁴⁰⁶.

Appare doveroso, inoltre, spendere qualche parola ulteriore e conclusiva sui contenuti trasmessi *per illuminationem*: come asserito in molteplici luoghi del testo, gli angeli godono di una visione privilegiata su tutto ciò che è, dal momento che le loro specie sono purissime, non generate dall'esperienza, ma ricevute in maniera immediata come dono di Dio. Esiste tuttavia, come già osservato in precedenza, un aspetto dell'essere che sfugge alla conoscenza spirituale, e a cui l'angelo può essere introdotto solo tramite l'azione diretta di Dio, rappresentato dalla pre-cognizione dei futuri contingenti. Il futuro non è, tuttavia, che espressione parziale del sapere che

⁴⁰⁴ *Ibidem.*

⁴⁰⁵ *Ibidem.*

⁴⁰⁶ *Ibidem.*

sfugge alla coscienza angelica; un contenuto più alto e perfetto è nascosto agli angeli, ed è destinato a rimanere tale in eterno: la visione completa e suprema di Dio. La gradualità gnoseologica che caratterizza l'ordinamento creaturale prevede che gli angeli superiori possano solo cogliere aspetti precisi e dettagli più completi della sostanza divina, ma essa, in quanto luce pura, sfugge nella sua interezza anche alle più nobili tra le creature celesti. Gli ordini più nobili godranno dunque del privilegio di conoscere *plura* rispetto a quelli inferiori, ma saranno comunque esclusi dal godimento pieno della *divina Sapienza*, che è luce pura che non può essere colta da alcuna creatura celeste, neppure la più nobile tra esse:

[...] non possunt inferiores angeli illuminari a superioribus de rebus supremis, quia illae sunt lux. Dicit debet quod divina sapientia quaedam lux est, attamen huiusmodi lucem nullus angelorum comprehendit, sed in huiusmodi luce superiores plura vident quam inferiores, de quibus possunt inferiores illuminare⁴⁰⁷.

Le possibilità gnoseologiche sono dunque direttamente proporzionali allo statuto ontologico delle creature, per cui alle caratteristiche di ciascuna di essa si addice un'azione specifica. La condizione essenziale di ogni operazione è che il soggetto che vi si dedica sia realmente in atto; tuttavia, nonostante l'esistenza attuale sia il requisito necessario di ogni genere di attività (*quaelibet res agit ut est in actu et ut habet esse*)⁴⁰⁸, essa non costituisce la *ratio* esclusiva dell'azione, il cui svolgimento è regolato da molteplici fattori complementari. In primo luogo ciascun soggetto si dedica ai propri impieghi secondo le capacità che gli sono proprie: ogni scolaro, ad esempio, apprende secondo le potenzialità innate del proprio intelletto. Esiste, dunque, una consequenzialità ineluttabile tra sostanza e capacità gnoseologica, per cui *intelligentia intelligit secundum modum substantiae suae*⁴⁰⁹. Le creature celesti sono soggetti conoscitivi dotati di capacità conoscitive proprie, e come suggerisce Egidio - proponendo un'immagine particolarmente suggestiva - ognuna di esse è una sorta di luce, e ciascuna a suo modo appare splendente, rivelatrice, chiara. Le stelle si differenziano per luminosità, e per l'efficacia con cui rischiarano il cielo; gli angeli, che

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 118 vb.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

sono *quaedam lumina*, si differenziano invece in virtù della prontezza e della potenza del proprio intelletto:

[...] quilibet angelus de se est quoddam lumen; tamen inter lumen et lumen est differentia, quia stella a stella differt claritate, prout ergo unus angelus habet perspicacius lumen quam alius potest alium illuminare modo quo diximus⁴¹⁰.

Le leggi fisiche che risultano valide per l'astronomia perdono tuttavia parte del proprio valore se calate nella dimensione propria delle sostanze spirituali, giacché risulta manifesto, dall'osservazione dei corpi celesti, che una stella più brillante offusca l'altra meno evidente; per gli angeli invece non è valido lo stesso principio, perché ciascuno di essi gode della propria luminosità, e gli angeli più splendidi non sminuiscono l'altrui luce qualora essa sia lieve, ma la rafforzano, rendendola più intensa:

[...] maius lumen obfuscat minus in corporalibus, nam ita disgregat visum maius lumen quod non finit videre minus, unde ex hoc minus lumen videtur non apparere, sed in intelligibilibus non est sic, immo maius lumen facit ad intellectum minoris luminis⁴¹¹.

Sebbene ciascuna sostanza creata partecipi della grazia divina che le è comunicata, a nessuna di esse è concessa la possibilità reale di cogliere Dio nella sua perfetta interezza; l'efficacia rivelativa degli angeli superiori risulta comunque limitata, poiché essi possono solo intervenire orientando quelli inferiori ad un uso adeguato del proprio intelletto, affinché esso venga educato a cogliere aspetti della essenza divina che rimarrebbero altrimenti esclusi da ogni pratica conoscitiva angelica:

[...] divina essentia semper est praesens omnibus angelis. Tamen, ut saepius dictum est, nullus eam comprehendit, ideo minus indiget confortatione alterius ad hoc quod confortatus possit ibi aliqua videre quae non confortatus videre non posset⁴¹².

Inoltre è necessario ribadire che non esiste alcuna possibilità che una creatura attribuisca un nuovo *lumen* ad un'altra, poiché tale pratica prevederebbe un'azione

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibidem*, 119 ra.

creatrice che la *virtus* angelica non contempla: l'azione intersoggettiva angelica si limita a suggerire, talvolta ad "insegnare" un corretto uso delle *species* intellettive che Dio ha conferito alle creature celesti: l'illuminazione non è infatti solo comunicazione di contenuto, ma potenziamento delle facoltà conoscitive *per luminis confortationem*⁴¹³. La possibilità, inoltre, che l'angelo possa trasferire parte del suo intelletto ad altri risulta altrettanto sconveniente, poiché comporterebbe l'impoverimento di una facoltà costitutiva e strutturale dell'angelo che ne comprometterebbe la funzione intellettuale:

[...] unus angelus illuminat alium angelum per lumen proprium, non quod ei det partem sui luminis, ita quod debilitetur lumen suum⁴¹⁴.

La facoltà intellettuale è l'elemento costitutivo della forma spirituale, è il dato caratteristico della natura angelica, sua perfezione e sua essenza; l'angelo non è infatti solo essere, ma è azione, pratica intellettuale, perfezione spirituale che esercita la sua efficacia secondo modalità analoghe a quelle che regolano la diffusione del calore: come il fuoco favorisce la combustione della stoppa così ciascun angelo coinvolge le altre intelligenze nel procedimento di acquisizione delle verità divine. Non sussiste la possibilità che l'essenza dell'angelo si estenda *quantum ad esse extra subiectum illius angelus*, poiché non c'è accrescimento o espansione d'essere, ma solo ampliamento del raggio d'azione della *virtus* angelica. Tale dirompere della potenza angelica agisce *non directe, sed indirecte* sull'altrui intelletto: risulta necessario indagare sul valore che tale assenza di immediatezza assume, e che significato attribuire a tale manchevolezza. Egidio ribadisce che sarebbe del tutto erroneo ritenere che l'angelo illumini gli altrui intelletti rischiarandoli come accade per le tenebre dissipate dalla luce del sole, giacché l'illuminazione non è da intendere come propagazione di luce intellettuale, ma come supporto didattico atto ad un perfezionamento di facoltà già possedute:

[...] non debemus enim imaginari quod sic unus angelus illuminat alium sicut sol illuminat aerem quia causat in eo lumen, sed hoc est indirecte, ut quia angelus superior per suum lumen videt aliqua et proponit aliqua angelo

⁴¹³ *Ibidem.*

⁴¹⁴ *Ibidem.*

inferiori per quae excitatur angelus inferior ut unitive et determinate feratur in illa⁴¹⁵.

L'angelo illuminato da Dio non agisce *directe* sulle capacità dell'angelo inferiore, poiché non gli fornisce delle competenze precostituite, ma lo allena all'esercizio della propria facoltà conoscitiva e speculativa, al fine di renderla tanto matura da poter conseguire una conoscenza dettagliata dell'essere divino che un uso pigro e poco acuto dell'intelletto non sarebbe in grado di garantire. L'azione illuminatrice non comporta dunque accrescimento d'essere della sostanza intellettuale di cui l'individuo angelico gode, ma solo un potenziamento delle facoltà conoscitive possedute per natura, che unificate e dirette *ad unum* non soffrono di quella dispersione di energia a cui sarebbero invece destinate senza l'intervento attivo degli angeli superiori. Agli angeli inferiori viene dunque fornito un metodo che risulti efficace strumento di perfezionamento intellettuale: l'illuminazione non implica infatti alterazione della facoltà intellettuale, ma solo un potenziamento di quest'ultima, a seguito di un opportuno addestramento delle sue capacità. Come i fabbri, qualora intendano riscaldare più velocemente il ferro, sono soliti spargere dell'acqua sui tizzoni ardenti, affinché il vapore ricavato sia tanto rovente da favorire il surriscaldamento del materiale forgiato, così gli angeli superiori fanno come stimolare l'intelletto degli altri angeli per ottenerne la resa ottimale. In alcun modo viene aumentata l'intensità del fuoco, ma la sua potenza viene solo corroborata tramite un artificio, poiché tutto il calore viene condensato: il medesimo procedimento caratterizza l'azione dell'angelo che rivelando un contenuto specifico sorregge l'intelletto che, maldestro, arranca nell'esercizio delle sue facoltà. L'analisi delle dinamiche che guidano il processo di interazione tra angeli superiori ed inferiori non può che soffermarsi sull'indagine degli effetti cagionati da tale perfezionamento delle facoltà intellettuali angeliche. È a tale proposito opportuno sottolineare che l'esito immediato dell'illuminazione angelica è legato ad un efficace potenziamento dell'intelletto coinvolto; è evidente, infatti, che ad un *modus intelligendi* ottimale corrisponde l'acquisizione un contenuto più ricco e completo. Risulta chiaro, infatti, che colui che adopera un intelletto più perspicace

⁴¹⁵ *Ibidem.*

ottiene non solo una quantità più rilevante di nozioni, ma risulta in grado di stabilire, tra di esse, una serie ordinata di relazioni che garantisce al sapere un ordine sistematicamente organizzato. Inoltre l'uomo più arguto è in grado, rispetto a quello meno brillante, di evincere da un medesimo principio una sequenza più precisa e dettagliata di conclusioni:

[...] ut unus homo subtilis qui habet perspicaciam intellectus non solum clarius intelligit conclusiones elicatas ex aliquo principio quam alius homo grossus, sed etiam scit plures conclusiones elicere ex illo principio quam grossus, et idem homo grossus si uniat lumen suum, quia lumen sic unitum habet perfectiorem operationem, poterit plura intelligere per tale lumen fortificatum quam per non fortificatum⁴¹⁶.

L'osservazione finale sviluppata dal maestro agostiniano risulta particolarmente adatta a concludere la riflessione sulla cognizione e la comunicazione angeliche da lui svolta, in quanto tende a racchiudere, in poche e determinanti battute, l'intero nucleo teorico del discorso. L'angelo si identifica come natura puramente intelligibile, e ha in sé tutto ciò che occorre per conoscere e riflettere; non sono necessari stimoli, né sproni, né l'acquisizione di forme nuove, ed ogni operazione cognitiva si articola come atto di auto-conversione, giacché nulla occorre, all'angelo che intenda conoscere, se non quegli strumenti di cui è già provvisto per natura:

Ad ultimum dicendum quod corpora non possunt seipsa movere ad aliqua, unde si moventur vel hoc est violenter et per impulsionem, vel hoc est naturaliter per aliquam formae impressionem; sed intelligentia quae est naturae intellectualis est supra se conversiva, propter quod movet seipsam ad aliquid agendum, unde non oportet quod ei aliquid imprimatur, sed sufficit quod ei aliqua proponantur⁴¹⁷.

Gli angeli inferiori, tuttavia, pur essendo naturalmente inclini a conoscere in maniera non dissimile da quanto accade a Serafini, Cherubini e Troni, necessitano dell'intervento degli intelletti a Dio più vicini per maturare appieno facoltà già possedute.

⁴¹⁶ *Ibidem.*, q. XIII, f. 119 rb.

⁴¹⁷ *Ibidem.*

Come è risultato evidente a seguito della lettura del testo, nonostante la distinzione essenziale riscontrata tra creatura celeste e terrena, l'analogia rintracciata tra le due nature costituisce il filo conduttore dell'intera riflessione egidiana, e costituisce il presupposto da cui ogni proposta speculativa muove, e a partire da cui matura ogni argomentazione. Tale netta separazione tra sostanze spirituali e fisiche richiede la capacità, da parte dell'autore, di trarre dall'esperienza dell'universo corporeo principi e suggestioni atte ad essere efficacemente spese in un contesto speculativo del tutto diverso, qual è quello delle sostanze separate. Egidio supera dunque le problematiche legate ad un oggetto di analisi tanto sfuggente e complesso, e non si limita a costruire un sistema di suggerimenti speculativi e mere congetture, ma propone un complesso ordinato di riflessioni, la cui validità regge sull'acquisizione per fede del dato biblico, che annuncia che un lingua angelica non può non esistere⁴¹⁸. L'autorità biblica tuttavia non impone di rinunciare definitivamente ad ogni tentativo di organizzare sistematicamente una serie di suggestioni e ipotesi, che Egidio formula facendo appello a tutte le energie speculative di cui è in possesso. Un'analisi sulla *locutio angelica* non poteva che muovere, infatti, dalle osservazioni formulate dal maestro eremitano, che risultano particolarmente complete ed esaustive; tuttavia risulta doveroso osservare gli effetti che le sue considerazioni sortirono nei suoi lettori, affinché risulti chiaro che il testo, seppur di innegabile valore, presentava non pochi motivi di perplessità. Nonostante il *De cognitione angelorum* sia considerato all'unanimità l'opera più completa di angelologia medievale, le proposte elaborate dal maestro agostiniano rappresentano un'espressione parziale, seppur significativa, dell'ampio sistema di dottrine angelologiche elaborate in epoca medievale. Alcuni degli esiti della speculazione dell'agostiniano risultano inaccettabili, di fatto, per taluni autori successivi, che a loro volta tendono a colmare la distanza tra dimensione fisica e speculazione teologica a partire dagli strumenti tratti dalla propria formazione. Alcuni dei contenuti espressi dal *Doctor Fundatissimus* confluirono dunque agevolmente in quel complesso di sapere di ordine angelologico tradizionalmente accettato come indubitabile e certo, altri aspetti della riflessione furono ritenuti invece, come nel caso

⁴¹⁸ 1 Cor. 13, 1.

della scrittura angelica, del tutto inverosimili. L'analisi di posizioni diverse, che tale lavoro vuole proporre, non vuole porsi soltanto come confronto, ma intende fornire piuttosto una ricostruzione critica delle posizioni assunte a proposito del linguaggio angelico, al fine di chiarire quali furono le problematiche che destarono maggiore "sospetto". Nessuno degli autori su cui andiamo ora a porre la nostra attenzione ha dedicato un'analisi tanto compiuta e sistematica alla tematica del linguaggio spirituale quanto quella del maestro agostiniano: tuttavia, ci sembra che le opere di Durando di San Porciano e Tommaso di Strasburgo rappresentino, ciascuna a suo modo, un adeguato prosieguo della nostra ricerca. Nonostante manchino di riflessioni di ampio respiro, le valutazioni di tema angelologico formulate da tali autori risultano in ogni modo particolarmente significative, sia perché consentono di osservare le somiglianze assunte dalla tematica della comunicazione angelica durante i decenni successivi alla produzione egidiana, sia perché concedono di registrare quali siano stati gli aspetti più problematici consegnati dal *De cognitione angelorum* alla speculazione successiva.

IV

La lingua angelica nella riflessione angelologica di Durando di San Porciano

Le considerazioni formulate a proposito della possibilità, delle modalità e delle funzioni attribuite alla *locutio angelica* richiedono una serie di indagini complementari, atte a illustrare quali siano i sistemi su cui si strutturano le riflessioni di carattere angelologico successive a quella elaborata da Egidio. L'ordinato svolgimento del discorso offerto nel *De cognitione angelorum* garantisce al lettore la possibilità di cogliere con precisione ciascuna sfumatura del pensiero angelologico egidiano: perciò, l'intento dell'opera appare del tutto coerente e compiuto in se stesso. I densi nuclei tematici trattati dal *Doctor Fundatissimus* costituiscono, inoltre, un importante punto di partenza per la speculazione successiva; nonostante ogni aspetto di una riflessione sulla natura angelica fosse stato scandagliato e accuratamente esplorato, il testo non era, come è ovvio, in grado di rispondere ad ogni tipo di obiezione che venisse eventualmente mossa dai lettori. L'opera fu oggetto di numerose interpretazioni, di cui alcune tese ad esaltarne i contenuti e la puntualità espositiva, altre piuttosto inclini a evidenziarne le carenze. In ogni caso, la lettura del *De cognitione angelorum* finì col costituire il termine di confronto immediato di ogni indagine che avesse per oggetto le sostanze separate e, nello specifico, la *locutio angelica*. Gli stessi principi basilari sui

quali la riflessione egidiana si fondava e da cui si sviluppava furono posti decisamente in discussione; la possibilità stessa di una riflessione sulla parola angelica divenne oggetto di un'accesa polemica sul tema, nonostante a suo favore fosse stata dedicata, da Egidio, un'accurata riflessione, la cui legittimità risultava peraltro avallata anche dal dettato biblico.

Tra i lettori più attenti dell'opera egidiana un posto di sicuro rilievo spetta ad un pensatore domenicano: Durando di San Porciano. L'indole critica e la *verve* polemica del filosofo Alverniense offrono infatti un'occasione preziosa per rendersi conto di quali fossero state le reazioni alla lettura del *De cognitione*; il confronto tra le considerazioni egidiane e le riflessioni svolte da Durando nel suo *Commento alle Sentenze*⁴¹⁹ consente di cogliere quegli elementi dell'angelologia egidiana che suscitavano maggiori perplessità, e di osservare in che maniera essi venissero rilette, interpretati e persino manipolati.

Dal momento che la filosofia del maestro francese si sviluppa a circa mezzo secolo di distanza da quella formulata da Egidio, gli strumenti, gli elementi di confronto, gli stimoli sociali e culturali risultano differenti da quelli che agiscono sulla formazione del filosofo agostiniano. È in primo luogo necessario osservare che un corretto studio dell'opera di Durando richiede una valutazione delle influenze che le vicende biografiche hanno esercitato su di essa: per pochi autori, come per il teologo francese, è possibile rilevare un legame tanto stretto tra produzione filosofica e avvenimenti personali. Come ha opportunamente sottolineato Iribarren⁴²⁰ a proposito della fama che ha accompagnato per secoli Durando, la storiografia del XV e XVI secolo lo ha descritto come un pensatore che, dopo aver accettato il tomismo, se ne allontana gradualmente, fino a giungere a metterne fortemente in discussione alcuni elementi fondanti. Appare poi particolarmente significativo che i cataloghi e i registri del XV secolo attribuiscono a Durando il *Correctorium* di Guglielmo de la Mare, a testimonianza della reputazione di "anti-tomismo" con cui le sue opere sono state, per lungo tempo, classificate. Nonostante una ricostruzione delle vicende biografiche del

⁴¹⁹ DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, Venetiis 1587.

⁴²⁰ I. IRIBARREN, *Durandus of Saint Pourçain. A dominican theologian in the Shadow of Aquinas (Oxford theological monographs)*, Oxford University Press, 2005, p.1.

Doctor modernus (così come venne significativamente ribattezzato dai contemporanei) risulti particolarmente utile per la comprensione della produzione filosofica dell'autore, essa non si rivela particolarmente agevole, a causa della scarsità di informazioni precedenti al 1307⁴²¹. Si conoscono, tuttavia, con un certo margine di sicurezza i dati della nascita, da collocare tra il 1270 e il 1275, in Alvernia; si sa, inoltre, che nel 1303 era nel convento di Saint-Jaques a Parigi. Tra il 1307-8 cominciò a circolare la sua prima redazione del *Commento alle Sentenze*, che non fu tuttavia ben accolta dalle autorità domenicane; risultava evidente, nei confronti del tomismo, una malcelata indole critica, dimostrata dal disinteresse nei confronti della legislazione capitolare di Saragozza, che aveva indicato nelle dottrine di Tommaso le linee guida della formazione domenicana. La diffusione al pubblico dell'opera aveva inoltre palesemente violato l'osservanza della pratica imposta fin dal 1250, che prevedeva che ogni opera godesse dell'approvazione preliminare delle autorità dell'Ordine. Alla prima stesura, che venne prontamente sottratta dalla circolazione, seguì un'ulteriore redazione, che - secondo Iribarren⁴²² - con ogni probabilità corrisponde alla prima lettura delle *Sentenze* all'università di Parigi, che risalirebbe agli anni tra il 1310 e il 1312. Il ritiro della prima versione e la successiva rielaborazione dei contenuti hanno inevitabilmente contribuito ad avvalorare la tesi del carattere contraddittorio della riflessione dell'Alverniate. Nel 1312 Durando ottenne la *licentia docendi*, che avrebbe avuto inizio, come da convenzione, a partire dai due anni di insegnamento come maestro di teologia: l'incarico durò, tuttavia, meno di un anno, tempo che gli fu comunque sufficiente per la produzione di due dispute *quodlibetali*. Un compito più prestigioso attendeva Durando, a cui si prospettava un'opportunità irrinunciabile: la nomina, nel 1313, di lettore e cappellano alla curia papale di Avignone. La ratifica della nomina da parte del successore, papa Giovanni XII, consentì a Durando di prolungare il suo soggiorno avignonese fino all'Agosto 1317.

⁴²¹ Cfr P. FOURNIER, *Durand de Saint- Pourçain, théologien*, «Histoire littéraire de la France», XXXVII, Paris 1938; J. KOCH, *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters», 26 (Münster, Aschendorff, 1927).

⁴²² IRIBARREN, *Durandus of Saint Pourçain* cit., p. 3.

Mentre il capitolo generale dell'ordine domenicano, nel 1313 a Metz, promuoveva le tesi dell'Aquinate come "opinione comune", una commissione ordinata da Berengario di Landorra - maestro generale dell'Ordine - estrapolava, dalle due stesure dei Commenti di Durando, novantatré tesi ritenute sospette, che furono ufficialmente censurate il 3 luglio del 1314⁴²³. Le alterne vicende di Durando, i cui rapporti con l'Ordine si facevano sempre più conflittuali, non compromisero in alcun modo l'appoggio del papato, il cui favore gli fu dimostrato in molteplici occasioni: numerose volte fu inviato come delegato a trattare affari che richiedevano notevoli capacità diplomatiche. Il tempo prolungato del soggiorno alla corte papale dimostra pienamente come la competenza teologica di Durando gli avesse procurato grande stima da parte del Pontefice, dal quale fu spesso consultato su casi particolarmente difficili⁴²⁴. Tra il 1318 e il 1325 Durando si occupò della redazione finale del suo *Commento alle Sentenze*, la cui stesura definitiva fu presentata solo nel 1327. Durando moriva il 10 settembre 1334; nel frattempo l'ostilità papale attirata dal trattato *De visione Dei quam habent animae sanctorum ante iudicium generale* - che Durando stese a proposito della *visio beatifica* - era sfociata in un'inchiesta i cui esiti furono definiti solo nel 1336: una bolla papale liquidava definitivamente la questione, e la causa di Durando fu citata come quella di un *antiquus famosus magister in theologia*.

Dalla sintetica ma necessaria ricostruzione delle vicende biografiche è emersa con chiarezza la posizione particolare assunta da Durando in relazione alle autorità ufficiali; l'appoggio papale lo preservò infatti da aperti conflitti con l'Ordine, che perciò non si spinse mai oltre il rimprovero di carattere formale. I secoli omaggiarono

⁴²³ *Ibidem*, pag. 5: la prima versione viene indicata come *scriptum antiquum* o *quaternus originalis*, e la seconda come *scriptum novum* o, talvolta, come *prima lectura*. Sfortunatamente non ci resta traccia del testo, conosciuto come *Excusationes*, alla cui stesura Durando si dedicò a seguito della consegna della lista di proposizioni censurate, affinché potesse apportare le dovute rettifiche. Il testo fu sottoposto alla disamina di Erveo Natale, provinciale di Francia, che liquidò definitivamente la questione con il trattato conosciuto come *Reprobationes excusationum Durandi* in cui ribadiva la validità dei provvedimenti imposti dall'Ordine. Ulteriori misure furono adottate nel 1317, anno in cui una seconda commissione venne nominata per gestire un'inchiesta, al termine della quale vennero consegnati 235 articoli definiti anti-tomisti. Ancora una volta Durando si sottrasse alla giurisdizione dell'Ordine grazie ad una nomina ufficiale, che lo destinava alla diocesi di Limoux.

⁴²⁴ *Ibidem*, pag. 7: di questi consulti esistono tre testimonianze scritte: la prima, nel 1318, nel caso dei "fraticelli" che furono liquidati come eretici. La seconda risale al 1322, durante la disputa sulla povertà con i Francescani; infine nel 1326, quando fu chiamato a prendere parte ad una commissione di teologi costituita per indagare sull'ortodossia del *Commento alle Sentenze* di Ockham.

Durando riconoscendogli quelle vivaci capacità speculative innovative che l'Ordine domenicano, più volte, disapprovò: l'Università di Salamanca stabilì, nel Cinquecento, una cattedra atta allo studio e all'insegnamento della dottrina di Durando.

Nonostante la serenità scaturita dall'appoggio papale avesse garantito a Durando la possibilità di sottrarsi, per certi versi, alla giurisdizione dell'Ordine, l'ingerenza dell'autorità nella sua produzioni risulta evidente. D'altro canto la consapevolezza di poter godere di amicizie tanto influenti concesse a Durando l'opportunità di misurarsi anche con tradizioni diverse da quella domenicana, nonostante la legislazione capitolare di Saragozza avesse formalmente imposto la lettura di Tommaso come linea dottrina esclusiva della scuola domenicana. La libertà intellettuale e di riflessione di cui poté godere Durando condusse ad esiti i cui effetti sono, per il lettore, immediatamente evidenti: il *Doctor Modernus* ebbe una conoscenza notevole degli scritti più significativi dell'intera cultura dei suoi tempi. In particolare, come è possibile osservare dedicandosi alla lettura del *Commento*, il filosofo francese conosce in maniera tanto approfondita gli esiti della riflessione angelologica precedente - soprattutto egidiana - da metterne in discussione molteplici aspetti e contestarne, in alcuni casi, gli esiti. Le letture di natura eterogenea con cui Durando ebbe modo di misurarsi gli offrirono l'opportunità di attingere a tradizioni culturali molto diverse; tale varietà di interessi si esprime anche nell'ambito della riflessione angelologica, che acquista, nel sistema filosofico durandiano, caratteristiche ben precise.

Risulta necessario, in primo luogo, osservare che sebbene le considerazioni maturate da Durando a proposito del linguaggio angelico risultino ben articolate e argomentate, esse appaiono comunque piuttosto brevi, se confrontate con l'opera egidiana; tuttavia, le pungenti obiezioni sollevate e la *verve* critica che pervadono le pagine durandiane rendono senz'altro meritevole la lettura di queste ultime. Durando non intende infatti isolare l'analisi della parola angelica, ma intende disegnare, dell'angelologia, nuovi tratti, individuarne nuove problematiche, porre - e prontamente risolvere - ulteriori interrogativi. Ancora una volta l'osservazione delle riflessioni formulate in riferimento all'angelologia si rivelerà una via d'accesso

privilegiata alla comprensione dell'autore, che chiamato a colmare l'assenza dell'oggetto ineffabile della propria ricerca, dovrà fare appello a tutti gli strumenti in suo possesso per congetturare, ipotizzare, supporre, proporre. "*Pauca novimus de angelis*"⁴²⁵: così parla Durando apprestandosi a discutere di sostanze celesti. La lucida ammissione del carattere del tutto ipotetico della riflessione non sembra nuocere in alcun modo, tuttavia, al valore filosofico ad essa attribuibile.

§1. Un'indagine introduttiva sulla natura delle sostanze angeliche: la *simplicitas angelorum*

La riflessione maturata da Durando si sofferma, in via preliminare, a osservare quali siano le caratteristiche della sostanza celeste: ad una prima analisi dell'ontologia angelica è dedicata la prima *quaestio* della *Distinctio* III, nel secondo Libro del *Commento alle sentenze*. L'indagine si svolge *ab origine*, a partire dall'interrogativo inerente alla possibilità stessa che possa darsi, nella sostanza angelica, una qualche composizione di materia e forma⁴²⁶. Non è sufficiente supporre la *simplicitas* angelica, che implica l'eliminazione di ogni coinvolgimento materiale, ma risulta necessario, piuttosto, argomentarne le ragioni, e soffermarsi sulle implicazioni che tale assunzione comporta.

Seguiremo qui il medesimo ordine prospettato da Durando per l'organizzazione strutturale della *Distinctio* III, interamente dedicata alle problematiche legate alla natura angelica. L'esigenza primaria appare strettamente legata all'argomentazione della definizione di *simplicitas angelorum*, che conduce ad un netto e deciso rifiuto di ogni materia angelica. In secondo luogo si procederà con la ricerca di un eventuale *principium individuationis* atto a distinguere le individualità angeliche; in terzo luogo si

⁴²⁵ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV f. 311 rb.*

⁴²⁶ *Ibidem*, f. 304 rb: «Utrum angeli sint compositi ex materia et forma».

indagherà sul loro numero, e solo al termine di tale indagine potrà risultare agevole affrontare le problematiche legate alla gnoseologia angelica:

Circa distinctionem istam queruntur quattuor: primum est de angelorum simplicitate; secundum est de eorum personalitate seu individuatione; tertium est de eorum multitudine; quartum est de eorum cognitione⁴²⁷.

Ogni sostanza deve essere intesa, in linea del tutto generale, come esito di una interazione specifica tra la materia, la forma e il composto che ne deriva⁴²⁸: tale proprietà non è tuttavia riscontrabile nella natura angelica, la quale non subisce le limitazioni della materia che, in quanto pura potenzialità, ne comprometterebbe la nobiltà ontologica e le eccezionali capacità conoscitive. Tuttavia, risulta altrettanto illegittimo sostenere che la natura angelica si riduca solo alla forma, poiché è necessario ammettere che la sostanza angelica risulta, come ogni altra, composta da forma ed essenza⁴²⁹. La lettura del *Liber de mirabilibus Sacrae Scripturae* (per secoli attribuito ad Agostino)⁴³⁰ favorisce, come puntualmente fa notare il filosofo, l'insorgere di molteplici spunti di riflessione, adatti ad avvalorare la tesi che esista, nelle creature celesti, una componente materiale non dissimile a quella che interviene nella formazione delle sostanze composte. L'onnipotenza divina avrebbe infatti agito *traendo* l'essere dalla materia informe; è dunque plausibile ritenere che ci sia traccia materiale in ogni creatura, anche quella spirituale:

Augustinus dicit in *Libro de mirabilibus sacre scripture* quod Deus omnipotens, ex informi materia, quam prius de nihilo condidit, cunctarum rerum sensibilium et insensibilium intellectu carentium species multifformes divisit, ergo materia est in cunctis creaturis, quare et in angelis⁴³¹.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*: « Quantum ad primum quaeritur, utrum angeli sint compositi ex materia et forma. Et arguitur quod sic, quia substantia dividitur in materiam et formam, et compositum».

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ Per secoli attribuito ad Agostino, il testo risulta, ancora oggi, oggetto di studio e motivo di perplessità. Come è stato osservato, già Tommaso d'Aquino (*S. T. q. 45, a. 3, ad. 2*) esclude che l'Ipponatte possa realmente essere l'autore dell'opera (T. RUSSINI, *Tommaso lettore dello Pseudo Dionigi*, in «Medioevo umanistico e umanesimo medievale», testi della X settimana residenziale di studi medievali, Palermo-Carini 22-26 ottobre 1990, Scrinium, quaderni ed estratti di Schede medievali, 16, estratti da Schede medievali, n. 24-25, gennaio-dicembre 1993). Attualmente, l'ipotesi più accreditata è che l'opera sia da attribuire ad un monaco irlandese del VII secolo, forse Agostino d'Ibernia.

⁴³¹ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 304 rb.

A favore dell'assoluta separatezza della sostanza angelica vengono addotte, in primo luogo, le motivazioni fornite nel Libro IV del *De divinis nominibus*⁴³² in cui si legge che il fondamento delle sostanze spirituali è necessariamente immateriale, per cui occorre considerare la natura angelica come essenzialmente incorporea:

In contrarium est quod dicit Dionysius in quarto Libro *De divinis nominibus*: quod angeli sunt omnino immateriales et incorporales. [...] quia natura incorporeae substantiae nulli innititur materiae fundamento. Constat autem quod angelus est naturae incorporeae⁴³³.

L'indagine sulla semplicità sostanziale delle nature angeliche consta di due fasi: in primo luogo è necessario interrogarsi sull'eventualità che possa esistere una composizione che possa risultare adeguata anche le sostanze separate. In secondo luogo occorre soffermarsi a riflettere sulla eventualità che si addica anche agli angeli un ordinamento secondo genere e differenza; il riconoscimento di una simile ripartizione richiederebbe, inoltre, l'analisi dei criteri assunti in tale operazione classificatoria:

Circa quaestionem videnda sunt duo: primum est utrum angelus sit compositus ex materia et forma; secundum est utrum sit compositus ex genere et differentia⁴³⁴.

Le argomentazioni elaborate per confortare l'ipotesi della semplicità angelica si riducono essenzialmente a due: la prima, sulla quale Durando si sofferma a lungo, trae spunto dalla constatazione delle caratteristiche delle operazioni proprie dell'angelo (*ex conditione operationis*). L'atto di intellezione è l'azione essenziale della creatura angelica; giacché alla materia non si addice in alcun modo conoscere *per se*, a causa della potenzialità e dell'imperfezione che la caratterizza, è necessario escludere che ogni coinvolgimento materiale sia riscontrabile nella sostanza celeste:

⁴³² Solo le creature spirituali possono godere di una vita senza fine e senza distruzione, immune alle alterazioni a cui sono soggette e destinate tutte le creature materiali (DIONIGI AREOPAGITA, *Sui nomi divini*, IV, I, 693 b-693 c)

⁴³³ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 304 rb. *Ibidem*, f. 304 rb.

⁴³⁴ *Ibidem*, f. 305 ra.

Quantum ad primum probant aliqui angelus non esse compositum ex materia et forma, duplici ratione. Prima sumitur ex conditione operationis. Et est tali, illud cuius propria operatio est per se intelligere non habet materiam partem sui, sed angelus est huiusmodi⁴³⁵.

Tale argomentazione - come risulta evidente dal ricorso al termine *aliqui* a cui si riferisce Durando - trae avallo anche dalle considerazioni svolte a tale proposito dall'Aquinate, che proponeva una equiparazione immediata tra elemento materiale e imperfezione ontologica e gnoseologica: maggiore è la vicinanza a Dio della creatura, più nobile ne è la natura e, dunque, più raffinato l'intelletto⁴³⁶. Esiste in effetti una proporzione diretta tra potenzialità e materia pura: maggiore è lo stato di potenzialità in cui versa la creatura, più debole ne è la facoltà intellettuale e il suo esercizio, e *magis est remotum a cognitione*. I corpi inanimati e tutti quelli che in via generale non sono dotati di sensi (*corpora inanimata, vel insensibilia*), non godono di alcuna facoltà intellettuale, in quanto partecipano maggiormente della materia, intrisa di pura potenzialità:

Sciendum est quod substantiae materiali non convenit intelligere non solum propter quantitatem, sed propter potentialitatem et imperfectionem materiae, quod ex hoc patet, quoniam in corporibus sive in corporalibus subiectis illud quod est magis materiale et imperfectum et potentiale magis est remotum a cognitione, unde corpora inanimata, vel insensibilia, non possunt habere maiorem cognitionem propter maiorem potentialitatem et materialitatem⁴³⁷.

La sostanza che gode di un *modus cognoscendi* più nobile è caratterizzata, dunque, da maggiore attualità e minore potenza; tale *status essendi* può essere dunque attribuito solo alla natura che risulti completamente indipendente dal vincolo materiale. Le attività gnoseologiche si strutturano infatti secondo gradi decrescenti di imperfezione; l'espressione più alta di tali capacità conoscitive è rappresentata dall'intellezione, che prevede una elaborazione immediata del contenuto intenzionale; essa rappresenta la fase più *libera* dal dato materiale, l'attuazione compiuta e perfetta del procedimento astrattivo, e costituisce il *nobilior modus* di apprendere e formulare un pensiero:

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, IV: «Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis»

⁴³⁷ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 304 rb.

Illud cui convenit nobilior modus cognoscendi qui potest esse oportet omnino esse liberum ab eo quod est pura potentia et ab omni materia, quae sit simpliciter materia et pura potentialitas, sed illud cui convenit intelligere est huiusmodi, quia licet in intelligendo sunt diversi gradus, comparando tamen generales modos cognoscendi, intelligere est nobilior modus⁴³⁸.

La seconda argomentazione fornita a sostegno dell'ipotesi della semplicità delle sostanze celesti è tratta dall'osservazione della natura dell'anima umana: come appare evidente, essa è del tutto priva di materia, in quanto dedita alla conoscenza; la medesima funzione svolta tanto dall'anima umana quanto dalla sostanza angelica (sebbene quest'ultima operi in maniera più compiuta e perfetta) comporta che ad entrambe spetti una analoga *simplicitas*, stabilita dalla relativa assenza di materia:

Secunda ratio talis est: anima non habet materiam partem sui, ergo nec angelus, consequentia patet, quia perfectior est angelus quam anima(m)⁴³⁹.

L'argomentazione elaborata in riferimento all'operazione intellettuale non prova, tuttavia, che l'angelo sia necessariamente libero dalla materia; anche l'uomo, per natura dotato di facoltà speculative, è una sostanza caratterizzata, in parte, dall'elemento materiale: *homo est quod intelligit [...] tamen homo habet materiam partem sui*⁴⁴⁰. Tuttavia, l'unica considerazione che assume efficacia probativa - e che depone definitivamente a favore della *simplicitas angelorum* - è tratta dall'osservazione della differenza strutturale riscontrabile tra anima umana e sostanza angelica: gli uomini conoscono a partire dall'esperienza sensibile, laddove gli angeli non hanno alcuna necessità di esperire il dato materiale, grazie al godimento di una piena e completa autonomia intellettuale, per cui essi dispongono naturalmente, senza astrazione dal dato esperito, di tutte le specie intelligibili (*angelus autem est quid completum in specie*)⁴⁴¹. Inoltre, se l'angelo fosse composto realmente da materia e forma, quest'ultima risulterebbe comunque, per definizione, separabile dalla materia, portando come conseguenza estrema alla possibilità di isolare, nella sostanza angelica, il solo termine

⁴³⁸ *Ibidem.*

⁴³⁹ *Ibidem.*

⁴⁴⁰ *Ibidem.*

⁴⁴¹ *Ibidem.*

materiale, conducendo ad esiti teorici inaccettabili. Inoltre la forma separabile è più nobile e meno imperfetta di quella non separabile, perché è libera dai limiti materiali; risulterebbe quindi plausibile ritenere che l'anima umana, separabile per sua natura dal corpo, sia più perfetta e compiuta della forma angelica con l'implicazione, insostenibile, della superiorità dell'anima dell'uomo sull'intelletto angelico:

Si angelus est compositus ex materia et forma, aut illa forma est separabilis a materia, autem non, si sit separabilis, angelus erit corporalis, quod negatur ab omnibus. Si non sit separabilis, contra, forma quae est separabilis est perfectior quam illa quae non est separabilis, qua minus dependet. Sed anima quae est forma hominis est separabilis a materia, forma autem angeli [...] non sit separabilis, ergo perfectior et nobilior erit forma hominis quam forma angeli, ergo homo erit perfectior angeli, quia perfectio rerum mensurantur secundum perfectionem formarum⁴⁴².

La sostanza che non conosce altro esercizio se non quello legato alla speculazione e alla formazione di un contenuto intellettuale non necessita di alcun supporto materiale; l'angelo, per sua stessa inclinazione, non può avere che una conoscenza esclusivamente intellettuale, quindi superiore. Ogni conoscenza legata ai sensi risulta quindi inferiore, perché legata ad un organo corporeo permeato, come tutto ciò che è materiale, di potenzialità. Ogni tipo di conoscenza sensibile non può dunque riguardare l'angelo, che è privo di coinvolgimenti materiali⁴⁴³. Le riflessioni formulate da Durando in relazione al valore da attribuire alle forme separate maturano dalla lettura del Libro II della *Fisica* aristotelica⁴⁴⁴, le cui valutazioni avevano evidentemente già suggerito le considerazioni sviluppate da Tommaso a proposito della superiorità della forma sulla materia. La forma non necessita di alcun supporto materiale, se non per interagire con essa per perfezionare lo svolgimento delle sue operazioni; l'attività degli angeli, puramente intellettuale, esclude invece ogni coinvolgimento materiale:

Forma numquam unitur materiae, nisi indigeat ea quo ad esse, vel quo ad operari, forma autem angeli si que esset ut pars non indigeret materia quo ad esse nisi poneretur angelus corporalis [...] nec quo ad operari, quia operatio

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ibidem*, f. 305 ra-rb: «Nulla ergo cognitionem habet angelus nisi intellectivam».

⁴⁴⁴ Nel Libro II dell' *Fisica* si legge che la forma (εἶδος) è natura in misura maggiore che la materia, giacché è in virtù di essa che una cosa è resa riconoscibile e può esser detta tale (ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1 193 b 6).

intellectiva quae est propria angeli non indiget materia ut subiecto, quia hoc modo nullum intelligere indiget materia vel corpore⁴⁴⁵.

L'implicazione, nella sostanza angelica, di un fattore materiale va dunque definitivamente scartata, in quanto essa favorirebbe la possibilità che l'angelo formuli un tipo di conoscenza inferiore a quella intellettuale che, invece, gli è propria. Le argomentazioni più convincenti, in grado di fugare definitivamente ogni dubbio circa la legittimità della *simplicitas angelorum* traggono spunto dalla metafisica tomista, che aveva attribuito alla forma primato ontologico, per cui nonostante la forma possa esistere senza materia, non si dà caso contrario:

Quecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem cause potest habere sine altero, sed non convertitur⁴⁴⁶.

La materia esiste in vista della funzione svolta dalla forma, per cui non si può dare materia che non sia delineata dalla forma. La relazione che regola il rapporto tra materia e forma non prevede dunque un'interdipendenza dei termini coinvolti; nonostante la forma possa esistere senza materia, non è possibile che si dia la circostanza inversa:

Talis autem invenitur habitudo materie et forme quod forma dat esse materie, et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia, forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam⁴⁴⁷.

La sostanza angelica, come ogni altra forma spirituale, *non habet dependentiam ad materiam*, ed esplica le proprie funzioni puramente intellettuali in piena *immunitas a materia* e in totale indipendenza dalla dimensione corporale:

⁴⁴⁵ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 305 rb.

⁴⁴⁶ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, IV.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia ut est de formis materialibus⁴⁴⁸.

La caratteristica attribuibile esclusivamente alla natura angelica per cui in essa non vi è altro se non *compositio forme et esse*⁴⁴⁹ rende quindi del tutto insostenibile la tesi che la materia intervenga, in qualche modo, nelle operazioni intellettuali delle sostanze semplici. La divisione in materia, forma e composto si addice dunque solo ai corpi materiali e mutevoli, infatti l'analisi degli sviluppi e delle inevitabili alterazioni a cui essi sono sottoposti rende agevole l'individuazione dei termini che li compongono, giacché essi sono direttamente coinvolti nelle alterazioni e nei mutamenti che caratterizzano le creature sensibili e soggette a temporalità. Il supporto materiale costituisce il soggetto di tali cambiamenti, la forma indica il termine coinvolto, e il composto è il risultato di tale dinamica interazione:

Illa divisio substantiae in materiam, formam et compositum est substantiae materialis et transmutabilis, quia per transmutationem illa tria innotescunt. Materia quidem ut subiectum, forma ut terminus, et compositum quod resultat ex hoc quod per transmutationem forma fit in materia⁴⁵⁰.

La sostanza angelica non conosce un tale tipo di sintesi tra termini che ne compongono l'essenza, né è soggetta ai cambiamenti osservabili nella materia, in quanto gode di uno *status essendi* del tutto conforme a quella che è indicata come *substantia absolute accepta*, così come è definita nella *Metafisica* aristotelica⁴⁵¹. La *sostanza assoluta* non è il risultato dell'astrazione dei termini particolari che la compongono, ma si concretizza *realiter* come sostanza che, in quanto semplice e sussistente, non è parte di altro, né è coinvolta in alcun tipo di unione con la materia, come è provato nel Libro XII della *Metafisica*:

Sed substantia absolute accepta prout consideratur a *Metaphysica* non comprehenditur sub illis membris, quia [...] non est pars alterius, nec ex

⁴⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 306 ra.*

⁴⁵¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 5, 1071 a 1 sgg, *ibidem*, VI, 1071 b, 4.

alteris composita, ut probatur in duodecimo libro *Metaphysicae*, et talis est angelus⁴⁵².

Un ultimo, significativo motivo di perplessità scaturisce, tuttavia, dalla lettura delle considerazioni formulate da Agostino a favore della corporeità angelica⁴⁵³. Durando supera l'*impasse* suggerendo di interpretare le osservazioni dell'Ipponate esclusivamente come riferimenti a opinioni altrui, solo riportate, ma certamente non condivise:

Augustinus frequenter sequi videtur opinionem illorum qui posuerunt angelos habere corpora, et per consequens oportet quod dicat angelos esse compositos ex materia et forma, non ex intentione hoc afferendo, sed secundum opinionem aliorum loquendo⁴⁵⁴.

La negazione di ogni ipotetico ricorso, da parte delle sostanze celesti, ad un fattore materiale induce Durando a maturare le medesime perplessità formulate, a tale proposito, da Tommaso d'Aquino; l'assenza della materia intesa come *principium individuationis* e riconosciuta come dato costitutivo essenziale della individualità, sembrerebbe negare la possibilità che possa essere distinta, all'interno della medesima specie, una precisa molteplicità di singolarità angeliche:

Essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sunt idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio⁴⁵⁵.

⁴⁵² In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. rb 305- ra 306.

⁴⁵³ La questione della corporeità angelica è, per Agostino, uno dei nuclei più problematici dell'angelologia. Non c'è dubbio, in effetti, che tra gli autori del Medioevo il vescovo di Ippona è senz'altro colui che ha mostrato maggiori perplessità in merito all'immaterialità delle creature angeliche. Agostino non afferma, tuttavia, che gli angeli sono dotati di corpo, ma propone piuttosto di evitare ogni tipo di indagine su un tema che si preannuncia di difficile risoluzione e che sfugge, per la solennità dell'oggetto esplorato, alle nostre limitate capacità conoscitive. È evidente, in effetti, che i riferimenti biblici alle apparizioni celesti mal si conciliano con la supposta immaterialità della sostanza celeste. Dinanzi ad un argomento tanto complesso non resta, tuttavia, che ammettere la propria ignoranza, ed astenersi da ogni tipo di considerazione: «Quid enim opus est ut haec atque huiusmodi vel affirmentur vel negatur vel definiatur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur?» (SANT'AGOSTINO, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 15, 59). Per un'analisi del valore della corporeità angelica cfr. J. PÉPIN, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicienne de la vetûre*, in «Augustinus Magister», I, Paris 1954, pp. 293-306.

⁴⁵⁴ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 306 rb.

⁴⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, IV.

Tommaso aveva dunque risolto in via definitiva la questione dell'individuazione degli angeli rifiutando ogni possibile differenziazione tra elementi appartenenti alla medesima specie angelica: *l'immunitas a materia* sottrae infatti la sostanza angelica alla plurificazione individuale e alla classificazione. Non risulta dunque accettabile l'ipotesi che esistano molteplici angeli della stessa specie, poiché esiste una corrispondenza numerica diretta tra specie angeliche e numero di esemplari angelici:

Et ideo oportet ut non inveniatur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt individua tot sunt ibi species⁴⁵⁶.

I problemi più complessi sorgono dunque in riferimento all'individuazione dei diversi termini ascrivibili ad una medesima specie; le nozioni di genere, specie e differenza acquisiscono, in relazione alla riflessione sulle sostanze separate, un valore e un significato del tutto particolari. Alle riflessioni sviluppate a tale proposito il *Doctor Modernus* dedica le *quaestiones* II e III della *Distinctio* III del terzo libro. L'evidente interesse dedicato alla classificazione delle sostanze angeliche risponde ad una esigenza ben precisa: è necessario, in riferimento alla comunicazione angelica, soffermarsi sulla natura di ciascuna specie. La tradizione aveva consegnato al XIII secolo, in merito alla gerarchia celeste, un modello di derivazione dionisiano ben preciso, per cui ogni coro risultava composto da molteplici individui; l'affermazione che ciascuno di essi corrisponde ad una specie avrebbe compromesso l'intero sistema angelologico precedente, in quanto non sarebbe stato possibile distinguere i singoli angeli di ogni schiera. Nonostante tale perplessità possa essere superata agevolmente supponendo che esistano ragionevolmente numerose specie all'interno della medesima schiera, il problema dell'individuazione resta cogente, giacché il dettato biblico riporta in più occasioni del singolo angelo che si rivolge all'interlocutore umano. Le riflessioni elaborate da Durando mostrano come egli avesse premura di salvaguardare lo schema tradizionale che attribuiva diversi angeli alla medesima specie; la soluzione da lui elaborata è del tutto particolare, nel senso che si avvale della considerazione per cui nulla esiste nel creato se non la pura individualità.

⁴⁵⁶ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 306 rb.

§2. Individualità e specie angelica: “Utrum possunt esse plures angeli sub una specie”

Nonostante l’assunzione preliminare da cui si articola l’intera riflessione appaia del tutto simile da quella proposta da Tommaso, gli esiti della valutazione svolta da Durando sulla classificazione angelica appaiono sostanzialmente diversi. La natura assolutamente semplice della sostanza angelica impedisce ogni eventuale individuazione, e anche la sovrapposizione di specie e genere, ipotizzata dall’Aquinata, sembra risultare forzata. Anche Durando condivide, tuttavia, che si dia incompatibilità tra sostanza angelica e distinzione in genere e specie; se la composizione di materia e forma costituisce la *conditio sine qua non* dell’individuazione della differenza specifica, non si dà la possibilità di individuare, per la *simplicitas* angelica, alcun criterio di distinzione:

In simplicibus enim sive substantiis, sive accidentibus non est proprie differentia⁴⁵⁷.

Nelle sostanze composte, al contrario, è necessario operare una distinzione tra ciò che è differente, (*quod differt*) e ciò tramite cui avviene la differenziazione (*quo differt*), tra ciò che è costituito (*quod constituitur*), e ciò tramite cui la sostanza è costituita (*quo constituitur*). Tale possibile differenziazione, per cui ciascuna creatura si distingue dalle altre, è resa possibile dall’elemento materiale, che attribuisce ad ogni singolo individuo le proprietà che lo identificano, rendendolo uguale solo a se stesso. Nelle sostanze semplici non si dà, invece, alcuna composizione di forma e materia, e la differenza specifica, che è esito di un’interazione tra entrambi i termini costitutivi, non può rappresentare il criterio distintivo di una specie angelica:

In compositis aliud est quod differt, et quo differt, quod constituitur et quo constituitur. Simplicia autem seipsis constituuntur, et seipsis differunt [...]. Angelus [...] tamen non est proprie compositus ex genere et differentia, cum sit substantia simplex⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, IV f. 305 rb.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

La *quaestio* II⁴⁵⁹ intende dunque chiarire se sia possibile individuare le singolarità angeliche, e se esistono strumenti adeguati a tale scopo. L'angelo è, secondo il maestro francese, *forma subsistens per se absque materia*, e per questo suo stato ogni possibilità di individuazione sembrerebbe fortemente in discussione:

Videtur quod personalitas seu individuatio non competat angelis, quia forma individuatur per hoc quod recipitur in materia signata. Sed angelus est forma subsistens per se absque materia: ergo ei non competit esse individuum⁴⁶⁰.

L'assenza di riferimenti materiali compromette fortemente la possibilità di riconoscere a ciascuna individualità celeste la propria identità. La materia costituisce infatti non solo un efficace *principium* di individuazione delle sostanze corporee, ma potrebbe rappresentare anche l'unica *causa individuationis* nelle sostanze composte. La materia non è dunque solo la norma che orienta l'individuazione, ma è anche la causa della singolarità:

Materia est primum et per se principium individuationis in habentibus materiam, cuius ratio est, quia illud quod de se est individuum, videtur esse aliis causa individuationis⁴⁶¹.

La seconda opzione prevede che si possa riconoscere nella *quantitas* il principio di individuazione delle sostanze; tramite la quantità di materia che la costituisce, ogni cosa si compone nel suo essere specifico, per cui ciascun ente si distingue non soltanto dagli altri appartenenti alla medesima specie, ma anche da tutti quelli appartenenti a specie diverse:

In materialibus quantitas est principium individuationis, substantiae vero separatae seipsis individuatur. Primum patet sic, quia per illud constituitur aliquid in esse individui per quod distinguitur ab alio individuo eiusdem speciei, sicut per idem constituitur aliquid in specie, et differt ab eis quae sunt alterius speciei. Sed unus individuum differt ab alio eiusdem speciei primo per quantitatem, ergo quantitas est primum principium individuationis⁴⁶².

⁴⁵⁹ *Ibidem*, f. 306 ra.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Ibidem*

⁴⁶² *Ibidem*, 306 rb.

Individui della stessa specie non differiscono infatti per la natura comune, o *quidditas*⁴⁶³, che indica le caratteristiche generali che prescindono dalle espressioni particolari, ma solo per la forma assunta dalla *materia signata*, poiché presentano le medesime qualità che l'appartenenza alla specie prevede. Tutti gli elementi che godono di proprietà e caratteristiche comuni sono indicate dalla medesima definizione generica, che disegna, astrae e compone la natura che è comune a ciascuno di essi:

Quia duo individua eiusdem speciei non differunt in quidditate seu natura communi, sed magis conveniunt, et per consequens non differunt per materiam et formam absolute, quia haec sunt partes quidditatis communis et ponuntur in diffinitione: differunt autem per hac formam et hanc materiam, sed forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem signatur per quantitatem, ergo per quantitatem primo differunt individua eiusdem speciei, ipsa igitur est primum principium individuationis⁴⁶⁴.

Individui distinti che presentano tuttavia caratteristiche comuni non differiscono, dunque, in maniera essenziale ma solo in virtù delle forme assunte e delle materie individuali singolarmente definite: la designazione dell'individuo avviene esclusivamente tramite l'osservazione di *questa forma*, e *questa materia*, esattamente come era stato proposto dal *Doctor Angelicus*. La determinazione della forma specifica avviene dunque tramite la *materia signata quantitate*: la quantità specifica costituisce così il primo e più efficace principio di individuazione. La quantità di materia delimitata dalla tridimensionalità propria di ciascun ente interagisce con la forma e contribuisce alla definizione dell'individualità delle sostanze composte; la forma "disegna" quindi la materia, che *signata dimensionibus determinatis*, viene assunta come principio di individuazione delle sostanze materiali. Particolarmente rilevante appare l'utilizzo, da parte di Durando, dell'espressione *materia signata*, il cui ricorso lascia intendere una relazione con la lettura tommasiana. Il *De ente et essentia* tommasiano

⁴⁶³ L'utilizzo del termine, ad opera di Durando, attesta la profonda conoscenza dei testi dell'Aquinate da parte del filosofo francese; all'analisi del nome "quiddità" Tommaso d'Aquino dedica parte del capitolo I de *L'ente e l'essenza*, e richiamandosi all'etimologia stessa del termine fa notare che essa indica la definizione, che esprime, appunto, "quid est res". Definizione, quiddità ed essenza finiscono dunque col coincidere: « Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse » (*L'ente e l'essenza*, I).

⁴⁶⁴ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 306 rb.

offre, a tale proposito, una serie di riferimenti particolarmente interessanti; Durando si sofferma, infatti, ad analizzare la funzione della materia, ed attribuisce ad essa le stesse proprietà che le erano state riconosciute da Tommaso:

Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam que sub determinatis dimensionibus consideratur⁴⁶⁵.

Per l'osservazione delle sostanze semplici nessuno dei criteri validi per l'analisi delle nature composte si rivela, tuttavia, valido; risulta dunque necessaria una ricerca ulteriore, in grado di offrire un principio adeguato all'individuazione delle singolarità angeliche. La riflessione di carattere ontologico viene condotta, da Durando, con il riferimento costante alle considerazioni svolte in occasione dell'indagine gnoseologica umana: se l'universale è formalmente il risultato di un atto dell'intelletto, nessun reale può essere universale, giacché nella realtà extra-mentale non si danno che singolarità. La specie e il genere esistono, dunque, solo come esito di un'operazione astrattiva che rielabora un dato singolare e individuale. Solo *l'actio intellectus facit universale*, perché l'azione della natura concerne esclusivamente le entità individuali. Ciascun oggetto cela dunque una duplice inclinazione: è singolare in ragione della sua natura individua, ma può, al contempo, essere universalizzato, in quanto risultato di una produzione concettuale. Non esiste, dunque, alcuna distinzione se non tra *determinatio* e *indeterminatio*, stabilita esclusivamente dall'ambito di applicazione, dal momento che una si costituisce come *l'esse* concreto, l'altra si definisce nella sfera concettuale dell'*intelligi*:

[...] natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, que determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi, universale enim est unum solum secundum conceptum. Singolare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare, ergo eadem principia secundum rem, et differentia solum secundum rationem sunt quidditatis et individui⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, II.

⁴⁶⁶ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 307 rb.*

Tutto ciò che è, esiste solo come singola individualità: risulta estremamente semplice riconoscere, quindi, la posizione nominalista che Durando assume nella storica *querelle* sullo stato ontologico degli universali: l'universale è formalmente il risultato di un atto dell'intelletto, nient'altro che puro *ens mentale*. La conoscenza si struttura come relazione tra soggetti e oggetti concreti, e solo dalla rielaborazione prende vita e forma il concetto. Tra natura comune e individualità esiste, dunque, esclusivamente una distinzione *secundum rationem*, giacché esse si distinguono solo in quanto una si muove in una dimensione concettuale, l'altra costituisce la realtà concreta ed esperibile. Se la creazione opera formando entità individuali, l'intelletto si esercita formulando termini universali, esito di un processo astrattivo; non è necessario, dunque, indagare sul principio di individuazione, in quanto tutto ciò che è si esprime come individualità. La creazione si è manifestata tramite la traduzione in essere di unità, di singolarità irripetibili, la cui identità è garantita esclusivamente dalle sue proprietà specifiche. Ogni perplessità sorta dalla necessità di identificare l'individuale è del tutto ingiustificata, perché nulla esiste, in realtà, se non gli individui:

Nihil enim existit in re extra nisi individuum, vel singolare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est⁴⁶⁷.

Dalla superiorità delle sostanze separate, che scaturisce dall'esclusione del dato materiale, si deduce che esse non si identificano dunque se non tramite le individualità:

[...] dico de materia nisi quod sua individuatio plus dependet a forma quam e converso, quia forma magis est ratio essendi materiae quam e converso, substantiae aut separatae nullo modo intrinsece individuatur nisi seipsis⁴⁶⁸.

Ogni indagine finalizzata a ricercare il principio di individuazione adeguato alle sostanze semplici, risulta, in conclusione, superflua: la specie non è se non un concetto,

⁴⁶⁷ *Ibidem*, f. 307 rb.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

e non esiste se non *in intellectu*. La natura universale - quella, cioè, che caratterizza l'universale in quanto concetto - e la sostanza individuale differiscono solo perché l'una è concepita e sorge dal pensiero, l'altra invece è reale, individuale, concreta:

Non oportet praeter naturam et principia naturae quarere alia principia individui: sed eadem (ut sunt existentia) sicut natura communis et individuum solum differunt ut concepta et existens⁴⁶⁹.

Come sottolinea Iribarren⁴⁷⁰, solo sull'ipotesi che le specie costituiscano un'unità reale, che precede la moltiplicazione individuale concreta, si regge la tesi tomista del principio di individuazione, per cui un ente individuale si differenzia dagli altri membri di una medesima specie acquisendo delle caratteristiche irripetibili, conferite dalla *materia signata quantitate*: per Durando, invece, non esistono, *realiter*, se non individui. Sul piano ontologico, dunque, non si avverte alcuna esigenza legata alla ricerca di un principio di individuazione; la creazione si è espressa tramite l'elaborazione di unità, di singolarità, la cui identità è garantita esclusivamente dalle sue proprietà specifiche. L'ontologia conosce individui, laddove l'astrazione e il procedimento discorsivo si rapportano esclusivamente all'universalità.

La ricerca di un principio di individuazione che risulti spendibile anche per l'indagine sulle sostanze angeliche appare direttamente funzionale alla riflessione sull'eventualità che possano esistere, ed essere riconosciute, molteplici individualità angeliche appartenenti alla medesima specie. La negazione del ruolo costitutivo della materia nella sostanza angelica sembrerebbe escludere a priori la possibilità che si dia un principio di individuazione che convalidi l'ipotesi che esistano *plures angeli sub una specie*, per cui la validità del procedimento di individuazione della singolarità all'interno della medesima specie risulta fortemente compromessa. Non esiste tuttavia alcun impedimento alla distinzione delle specie angeliche; è sufficiente, infatti, la differenza formale a caratterizzare le sembianze della specie, per cui due angeli, per

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ IRIBARREN, M. LENZ, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their function and significance*, Ashgate Studies in Medieval Philosophy, 2008, pp. 45-59.

natura sprovvisti di materia, differiscono esclusivamente nella forma, quindi nella specie:

[...] plures angeli non possunt esse sub una specie, quia differentia secundum forma et differentia secundum specie, sed duo angeli cum non babeant materiam differunt necessario secundum formas suas, ergo necessario differunt secundum speciem⁴⁷¹.

Inoltre, è da osservare che nulla di ciò che proviene dalla creazione è superfluo: la molteplicità individuale dei membri di una specie corporea risponde all'esigenza di garantire la conservazione della specie. Gli angeli, invece, non hanno bisogno di riprodursi, quindi non è necessario che ci siano individui diversi di una stessa specie:

Deus et natura nihil faciunt frustra. [...] Plurificatio individuorum sub una specie est propter conservationem speciei. Sed in incorporalibus, quales sunt angeli, species potest semper in unico conservari, ergo frustra essent individua plura sub tali specie⁴⁷².

Tutte le considerazioni finora formulate devono, inoltre, tener conto di un principio che ne è alla base: la molteplicità angelica dipende, come ogni altra cosa, dalla volontà e dalla potenza divine, le cui operazioni non conoscono limitazioni di alcuna sorta. L'estensione delle funzioni e dell'efficacia dell'azione divina viene orientata esclusivamente dall'applicazione di un criterio logico, per cui la *ratio* divina si estende a tutto ciò che non implica contraddizione:

Entitas autem angelorum, et per consequens unitas et pluralitas immediate et solum dependet a causa prima. Et ideo tota possibilitas unitatis et pluralitas angelorum in una specie arguendo est ex natura potentiae divinae. Potentia autem divina se extendit ad omne illud quod non implicat contradictionem [...] et ideo inquirendum est utrum angelos plures esse sub eadem specie implicet contradictionem⁴⁷³.

Risulta necessario indagare dunque sulla validità logica dell'ipotesi di una molteplicità di individui distinti all'interno della medesima specie angelica, affinché se ne possa evidenziare, eventualmente, l'incongruenza logica. Come abbiamo ricordato

⁴⁷¹In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 308 ra.

⁴⁷²*Ibidem*.

⁴⁷³*Ibidem*.

più volte, gli angeli, per loro natura, si distinguono solo tramite forma, dunque tramite specie. Negli angeli non può essere riscontrata dunque alcuna differenza se non tramite il riconoscimento della forma, che incide esclusivamente sulla denominazione della specie (*nisi secundum specificam rationem formae, quae fecit differire secundum speciem*)⁴⁷⁴. La differenza delle sostanze separate può essere stabilita solo tramite ragione formale (*secundum absolutam rationem formae*). Per esplicitare al meglio cosa si debba intendere per distinzione interna alla specie, Durando ricorre all'utilizzo di una nozione che risulterà perfettamente sviluppata solo dai *calculatores*⁴⁷⁵ del secolo XIV: la *latitudo formarum*⁴⁷⁶. Secondo il filosofo Alverniense ciascuna espressione particolare di una forma comune si distingue dalle altre tramite l'acquisizione di una serie di qualità accidentali specifiche che la rendono più o meno perfetta. L'espressione *latitudo*, secondo Durando, può riferirsi tanto alla forma e al genere (e in tal senso si parla di *latitudo generis*) quanto alla pluralità numerale; la prima prevede che ogni forma contempli molteplici diverse sfumature, per cui esistono diverse e graduali assunzioni della medesima specie:

Sed differentia formarum totaliter separatarum a materia ut sunt angeli, solum potest esse secundum absolutam rationem formae[...]. Omnis forma continens sub se multa, habet quandam latitudinem, quae potest esse duplex, vel secundum diversos gradus formales, quorum unus secundum se est

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ La logica conobbe, nella prima metà del XIV secolo, notevoli sviluppi, soprattutto grazie ai maestri universitari di Parigi e di Oxford; proprio nella città inglese, in particolare, ebbe origine un movimento i cui autori furono detti "*calculatores*" (dal titolo dell'opera di Richard Swineshead, il *Liber calculationum*) o "Mertoniani", dal nome dell'antico College oxoniense. Tra i nomi più illustri Thomas Bradwardine, John Dumbleton, Richard Kilvington e Richard Billingham. La caratteristica essenziale del movimento risulta, senz'altro, l'applicazione degli strumenti offerti dalla logica agli studi di fisica. Particolarmente interessanti risultano il *De proportionibus velocitatum* di Thomas Bradwardine, che rappresentò un testo di riferimento per tutti gli altri autori, i *Sophismata* di Kilvington e di William Heytesbury e il già citato *Liber Calculationum* di Richard Swineshead. Cfr. G.C. BRODRICK, *Memorials of Merton College, with biographical of the wardens and fellows*, Oxford Historical Society Publications, Oxford 1885; A. KOIRÉ, *Le vide et le espace infini au XIV siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», XVII, (1949), pp. 45-91; E.D. SYLLA, *The Oxford Calculators*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.

⁴⁷⁶ Durando utilizzò, come abbiamo visto, l'espressione per intendere il grado di perfezione di un ente. In tutt'altra accezione essa fu intesa dai *calculatores*, per i quali la *latitudo formarum* «consiste, infatti, nell'incremento o nella diminuzione secondo cui un fenomeno naturale, come ad esempio il calore, viene avvertito dall'individuo, ed indica la gradazione secondo cui i fenomeni si presentano alla conoscenza» (E. DE BELLIS, *La teoria dell'impetus nella Quaestio de gravibus et levibus di Nicoletto Vernia*, in *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di Giuseppe Gembillo, Rubbettino, Messina 2005, p. 176).

nobilior et perfectior altero: et haec est latitudo generis, sub quo sunt diversi gradus specifici et formales sumpti, secundum absolutam rationem forme⁴⁷⁷.

La seconda accezione prevede che all'interno del medesimo grado di perfezione formale, che contempla le stesse acquisizioni accidentali, si dia una pluralità di termini distinti:

Alio modo sumitur haec latitudo secundum plurificationem numeralem in eodem gradu. Prima latitudo convenit formis secundum suam rationem absolute acceptam⁴⁷⁸.

Quest'ultima tipologia non è valida per l'ontologia delle sostanze separate, poiché impone il ricorso ad un elemento ulteriore rispetto alla forma assoluta; essa prevede una moltiplicazione di entità individuali, che comporta una dispersione ontologica, il cui esito è l'imperfezione e il depotenziamento di una forma nobilissima, qual è quella angelica:

Sed secundam non potest hoc modo eis convenire, facere enim differentiam specificam. Et ideo oportet quod forma cui convenit haec latitudo, includat vel importet aliquid quod fit extra absolutam rationem formae, et illud est aliqua imperfectio et potentialitas. Sic enim plurificari videtur esse imperfectionis et potentialitatis⁴⁷⁹.

La molteplicità è cifra dell'imperfezione e causa di indebolimento, per cui l'unità frazionata disperde il suo valore: ogni tipo di forma, per similitudine alla causa prima che è forma pura, deve sottrarsi a tale rischio, e quindi non si presta alla plurificazione. Non è ammissibile, dunque, che si diano molteplici individui angelici in una sola specie:

Nam forma quae est actus purus (ut prima causa) non potest plurificari [...]. Ideo in angelis non potest accipi differentia, nisi secundum specificam rationem formae, quae facit differre secundum speciem⁴⁸⁰.

La materia, da sola, non basta dunque a costituire il principio di differenziazione di enti diversi: solo tramite la *specificata ratio formae*, che è conferita dalla specie, è

⁴⁷⁷ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f.308 ra.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, f. 308 ra-rb.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, f. 308 rb.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

possibile distinguere le realtà individuali. La materia, intesa come pura potenzialità, non risulta quindi in alcun modo sufficiente alla determinazione delle singolarità individuali, e non rappresenta un criterio di individuazione valido né per le sostanze composte, né per quelle separate:

Omnis enim differentia est per formam sive per actum, per materiam enim, quae est pura potentia, res non possunt ab invicem differre, nec separatae a materia (quum materiam non habeant) nec materiales⁴⁸¹.

Durando utilizza, dunque, il medesimo criterio adoperato da Aristotele⁴⁸² per cui la forma è considerata *actus essendi* della materia, mentre quest'ultima costituisce, invece, la pura potenzialità: la privazione della materia garantisce alla natura angelica uno *status* del tutto eccezionale, caratterizzato dall'attualità piena, che esclude ogni implicazione materiale. Ogni cosa esiste, in quanto *actus essendi*, grazie alla forma, non tramite la materia: è dunque evidente che la forma costituisca il principio fondativo dell'ontologia, per cui la prima differenza tra sostanze si stabilisce tramite la presenza, o l'assenza, della materia. Nonostante l'ipotesi di una pluralità di individui distinti disegnati da una medesima forma venga energicamente rifiutata, Durando ritiene che non vi sia alcun impedimento teorico a cogliere, nelle sostanze separate, una norma in grado di individuarne le singolarità. Tutte le creature, anche quelle spirituali, sono caratterizzate dalla possibile plurificazione; solo la natura divina non può essere moltiplicata né frammentata da altri, perché non esiste una causa efficiente in grado di agire su di essa⁴⁸³. Tutte le sostanze separate provengono da Dio, e quindi è plausibile che esse risentano della infinita potenza creatrice divina, che opera dando luogo a molteplici espressioni concrete di una medesima specie, nonostante non sia rintracciabile alcun criterio formale in grado di definirne le differenze. Non esistono, quindi, criteri gnoseologici atti a delineare la singolarità angelica, nonostante esistano,

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² Cfr. nota 444.

⁴⁸³ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 310* ra: «Sola enim divina natura, que nec est de se plures, nec etiam ab alio plurificabilis, quia non haberet causam effectivam est de se, et ex se una numero, nec potest secundum numerum plurificari, unde qui posuerunt quod angeli seu substantiae separatae non sunt a Deo, sicut a causa efficiente».

ragionevolmente, molteplici individui angelici, e non esistono principi di individuazione, ma singolarità angeliche, che sfuggono ad ogni criterio distintivo.

§ 3. "Utrum potentia cognitiva angeli sit illud idem quod est sua essentia": la natura spirituale e intellettuale delle sostanze angeliche

La fase successiva dell'indagine sulle creature spirituali si sviluppa dalle osservazioni svolte a partire dalla disamina dell'essenza angelica: dopo essersi dedicato alla ricerca di un valido principio di individuazione che valga anche per l'ontologia angelica, Durando si sofferma ad indagare le caratteristiche della capacità cognitiva angelica. La prima argomentazione trae spunto proprio dalle considerazioni svolte sull'essenza angelica, e sull'eventualità che essa possa sovrapporsi alla *potentia cognitiva*, fino a coincidere con essa. Si rivela inoltre necessario chiarire se gli angeli conoscano *res per suam essentiam vel species*, se possono conoscere gli enti singolari, e se l'intelletto angelico sia sempre in atto:

Circa cognitionem naturalem angelorum quaeruntur quattuor. Primum est utrum potentia cognitiva sit id quod sua essentia. Secundum est utrum angeli cognoscant res per sua essentiam, vel species. Tertium est utrum cognoscant singularia, quartum utrum intellectus angeli sit semper in actu⁴⁸⁴.

La prima osservazione matura dalla lettura del secondo capitolo della *Gerarchia angelica* di Dionigi, in cui si legge che la natura angelica consta di *substantia, virtus e operatio*⁴⁸⁵, quindi è necessario operare una distinzione, in quanto in essi altro è la sostanza, altro la virtù, altro ancora l'operazione (*ergo in eis aliud est substantia, aliud est virtus, et aliud operatio*). Tuttavia appare evidente che l'attività intellettuale caratterizzi in maniera significativa la natura angelica, come è ampiamente dimostrato anche dal

⁴⁸⁴ *Ibidem*, f. 311 rb.

⁴⁸⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, II, 3, 140c.

Damasceno, il quale definisce gli angeli sostanze intellettuali⁴⁸⁶, suggerendo così che la facoltà intellettuale risulti il carattere definitorio dell'angelo. La natura puramente intellettuale sembra rappresentare, in effetti, l'unica proprietà da attribuire, senza alcun dubbio, alle sostanze separate, sebbene le possibilità di conoscere direttamente la natura angelica, per comprenderne funzioni e capacità, risultino estremamente limitate. Ogni nostro tentativo di cogliere i tratti caratteristici della gnoseologia angelica risente di tale difficoltà, e risulta, quindi, poco meno che vano. L'indagine sulle creature celesti impone quindi che ci si limiti a formulare *congetture* a partire dall'osservazione dell'intelletto umano e le sue facoltà, che acquistano, così, una sorta di valore paradigmatico, applicabile anche all'ambito dell'angelologia:

Nos pauca novimus de angelis et eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animae nostrae⁴⁸⁷.

Nonostante la *similitudo* che regola il rapporto tra anima e sostanza angelica, dovuta alla natura spirituale di entrambe, occorre ammettere che esiste, tra i due termini della relazione, un divario ontologico e funzionale notevole: l'animo umano non circoscrive il proprio compito all'attività speculativa, ma esercita molteplici funzioni di natura diversa come il sentire, il vedere, e le altre attività di tal genere. È necessario, dunque, che ciascuna di tali funzioni sia legata ad un principio specifico, per cui non è possibile ricondurre ad un medesima facoltà prettamente speculativa azioni diverse, legate alla rielaborazione di un dato sensibile:

[...] potentiae cognitivae animae nostrae differant ab essentia, potissime convincitur ex duobus, ut patet ex dictis in primo libro, unum est, quod aliquae potentiae animae sunt ad actus totaliter diversos et separatos, nullum ordinem inter se habentes, ut sunt audire, videre et huiusmodi; propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diversa, et non in unum solum ut est essentia⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Il Damasceno definisce l'angelo sostanza intellettuale, fiamma guizzante lieve ed in eterno movimento (GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, II, 3, 5).

⁴⁸⁷ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 311 rb.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

A differenza di tali attività accidentali, che sono attività accessorie dell'essere, l'anima costituisce l'*actus corporis*⁴⁸⁹, l'essenza stessa del corpo, la sua forza motrice, la condizione necessaria alla sua vita. Nessuna delle facoltà diverse che caratterizzano la sostanza umana sono tuttavia riscontrabili nella natura del tutto eccezionale degli angeli, perché essi, privi di corpo, non hanno alcuna necessità di rapportarsi all'elemento materiale tramite l'attività dei sensi. Non c'è, negli angeli, se non un'unica facoltà, quella intellettuale, che può essere ricondotta ad un unico principio⁴⁹⁰.

Contrariamente a quanto accade per l'anima che *informa* il corpo della creatura umana, la facoltà intellettuale degli angeli non è chiamata ad interagire col termine corporeo, giacché essa è completamente libera da tutte le implicazioni materiali. Nonostante le nostre osservazioni non possano essere provate in alcun modo, in quanto non esiste la possibilità concreta di sondare l'essenza angelica, è sufficiente assumere il principio per cui è necessario ricorrere a molteplici principi, laddove uno solo è sufficiente⁴⁹¹ (*frustra autem ponuntur plura, ubi unum sufficit*). Dal momento che l'attività fondamentale dell'angelo è essenzialmente spirituale, è possibile supporre che il pensiero sia parte integrante dell'essenza angelica. Nonostante sia possibile, dunque, attribuire alla sostanza angelica una serie di funzioni differenti, non è possibile effettuare una distinzione tra termini costitutivi dell'essenza:

[...] in angelis est substantia, virtus et operatio, secundum Dionysium, sed non dicit quod omnia haec differant realiter, nec oportet de substantia et virtute⁴⁹².

⁴⁸⁹ Durando fa propria la dottrina aristotelica per cui giacché il corpo è materia, esso non può essere il principio della vita, ma ne costituisce, piuttosto, la condizione materiale: «Ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta. Ma poiché si tratta proprio di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, giacché il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia. Necessariamente dunque l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza» ARISTOTELE, *L'anima*, II, 1, 412 a 15 sgg, trad. it. di G. Movia).

⁴⁹⁰ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 311 rb: « In eis non est nisi unica unica cognitio, videlicet intellectiva, quae potest reduci ad unicum principium».

⁴⁹¹ Qui Durando sembra anticipare, seppure con termini evidentemente diversi, il celeberrimo principio di economia formulato da Ockam nel secolo XIV: «Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora» (*In Sent.* II, q. 14, P).

⁴⁹² *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 312 ra.

Non si può dare dunque, per gli angeli, alcuna distinzione - se non strettamente funzionale - tra essenza e *virtus cognitiva*: ciascuna operazione intellettuale non può essere concepita distintamente dall'essenza angelica *realiter*, ma ne rappresenta una funzione. Per gli angeli quindi esiste una differenza esclusivamente *secundum potentiam vel secundum actum* tra essenza intellettuale e funzione cogitativa:

[...] quamvis intelligere sit actus potentiae activae intellectivae angeli, realiter ab ipsa differens, quando intelligit alia a se, tamen esse non est actus essentiae realiter ab ipsa differens, immo sunt realiter unum et idem utroque, accepto secundum potentiam, vel secundum actum⁴⁹³.

Nessun altro esercizio è tanto naturale per l'angelo quanto la riflessione: la formulazione intellettuale è quindi realizzazione e attualità di una facoltà cogitativa che coincide con la stessa essenza angelica. In quanto sostanza intellettuale, l'angelo è *naturaliter* incline al pensiero, che ne costituisce la caratteristica propria ed irrinunciabile.

§4. *Gli angeli e la corporeità; indagine sulla relazione tra materia e spiritualità angelica*

All'eventualità che la nozione di *corporeitas* possa applicarsi, in qualche modo, all'indagine sulla natura angelica è dedicata la *quaestio*: "*Utrum angeli in corporibus possint exercere opera vitae*". L'oggetto della riflessione è la possibilità che gli angeli possano assumere, in maniera del tutto accidentale e temporanea, un corpo *simile* a quello umano. Tale indagine è particolarmente adatta alla nostra ricerca, in quanto risponde all'esigenza di chiarire le modalità di acquisizione di un corpo da parte degli angeli; la funzione mediatrice a cui essi sono chiamati impone, infatti, che essi si palesino all'uomo - assumendone le medesime sembianze - per comunicargli un

⁴⁹³ *Ibidem*, f. 311 rb.

annuncio divino⁴⁹⁴. Un'analisi della corporeità angelica risulta quindi necessaria, in quanto l'ipotesi dell'assunzione di sembianze umane da parte degli angeli poggia sulla considerazione che questi, per ottemperare al meglio al proprio compito di *nunti Dei*, impieghino una forma simile a quella del proprio interlocutore. Durando propone che si riconosca la possibilità di una corporeità angelica, dal momento che, sebbene non sia in alcun modo accettabile la tesi che l'angelo sia corporeo *naturaliter*, l'ipotesi di un corpo acquisito *voluntarie* in via del tutto occasionale, non viola la norma generale. L'ipotesi che l'angelo sia *naturaliter* dotato di corpo risulta del tutto improbabile e inaccettabile, in quanto l'analisi della sostanza angelica ha definitivamente accantonato l'ipotesi che vi sia, nelle sostanze spirituali, un'interazione con il dato materiale. Non resta che riflettere, dunque, sulla possibilità che gli angeli scelgano di acquisire, talvolta, un corpo del tutto simile a quello umano. Da quanto osservato in precedenza è emerso con chiarezza che l'angelo non è composto da materia e forma: tale evidenza non pregiudica, tuttavia, l'ipotesi che gli angeli volontariamente e in condizioni del tutto particolari assumano un corpo simile a quello umano. Durando osserva, in primo luogo, che l'assunzione di un corpo da parte dell'angelo si svolge secondo modalità simili a quelle che hanno regolato l'incarnazione del Verbo in Cristo. È da escludere infatti che gli angeli, esattamente come il Verbo, abbiano bisogno di un supporto materiale per esistere; le nature angeliche, in quanto sostanze complete (*substantiae completae*), sono conservate nella propria sussistenza per loro stessa essenza:

Si vero loquamur de corpore voluntarie assumpto, hoc potest esse dupliciter, quia vel assumitur in unitate personae sicut humanitas in Cristo. Et hoc modo non possunt angeli propria et naturali virtute aliquod corpus assumere, quia sicut naturaliter competit accidenti in alio esse, et ei repugnat per se esse, sic substantiae completae naturaliter competit per se esse, et ei repugnat in alio esse⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, f. 330 ra: «Hic quaeritur de quattuor. Primo de angelorum corporeitate. Secundo de operatione eorum in assumptis corporibus, tertio de operatione eorum circa nostra corpora. Et quarto de operatione eorum circa animas nostras».

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

Nonostante la natura delle sostanze angeliche non possa essere in alcun modo soggetta a mutamento è possibile che l'angelo si unisca al corpo secondo la medesima relazione che esiste tra causa motrice e corpo mosso⁴⁹⁶. La materia infatti obbedisce alla volontà angelica, che può quindi disporre della sostanza corporea agendo su di essa a suo piacimento, seppure entro i limiti ad essa legati:

Causa autem huius est, quia proprium modum essendi naturae unitae non potest immutare nisi Auctor naturae; [...] solum ut mobile a motore repraesentato, sic potest angelus corpus assumere, quia sicut dictum est prius, cum natura corporea oboediat angelis ad nutum, possunt angeli determinata activa coniungere ad determinata passiva, et sic formare qualia volunt corpora⁴⁹⁷.

Ciò conferma quanto già detto, cioè che l'intelligenza angelica risulta di gran lunga più nobile di quella umana, in quanto quest'ultima vivifica il corpo come forma (*formaliter*), e deve parte delle sue funzioni al supporto offerto da esso⁴⁹⁸; l'angelo invece crea *ex novo* un corpo di consistenza aerea, non dissimile a quella delle nubi⁴⁹⁹. D'altro canto le riflessioni formulate in alcuni luoghi da Agostino, e che sembrerebbero avallare l'ipotesi di una corporeità angelica, sono da interpretare, secondo Durando, solo come riferimenti alle opinioni di taluni filosofi, che ritengono non possano darsi sostanze incorporee⁵⁰⁰:

Augustinus non loquitur asserendo, sed recitando opinionem aliquorum qui non aestimaverunt aliquas substantias esse incorporeas⁵⁰¹.

La fase successiva della ricerca si rivolge all'indagine sulle funzioni e le proprietà attribuite al corpo plasmato dall'angelo. Sembra che i corpi assunti dagli angeli siano

⁴⁹⁶ Appare evidente, qui, il riferimento alla nozione aristotelica di causa prima del movimento, per cui è possibile supporre che dal contatto con un motore si genera movimento (ARISTOTELE, *Fisica*, III, 2, 202 a8).

⁴⁹⁷ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 330 ra.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, f. 330 rb: «Substantia intellectualis et vivens quae non est unita corpori ut forma (qualis est angelus) perfectior est quam ea quae corpus formaliter vivificat, ut anima».

⁴⁹⁹ *Ibidem*: «Formantur autem alia talia corpora maxime de aere».

⁵⁰⁰ Come già indicato in nota 453, Agostino non si espone mai in maniera definitiva in merito alla corporeità angelica, lasciando irrisolta la questione, e dando adito molteplici e talvolta discordanti interpretazioni del suo pensiero. A ciò si aggiunga, inoltre, l'erronea attribuzione, all'Ipponatte, di testi che concorsero a produrre non pochi equivoci interpretativi.

⁵⁰¹ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, 330 rb.

in grado di esercitare le facoltà proprie di un qualsiasi uomo, come parlare, mangiare, muoversi, generare. Il testo biblico (*Gn. 28,12*)⁵⁰² registra in molteplici occasioni attività e operazioni (*operae vitae*) esercitate dall'angelo per nulla dissimili a quelle svolte dagli uomini; si legge della capacità dei corpi assunti dagli angeli di parlare e mangiare, o della possibilità di camminare:

Et videtur quod angeli in corporibus assumptis possint exercere operae vitae, quia loqui, comedere, moveri motu progressivo, generare et huismodi sunt opera vitae. Angeli autem in assumptis corporibus leguntur fuisse loquuti et comedisse⁵⁰³.

Qualsiasi dubbio relativo all'assunzione angelica di un corpo viene dissipato: l'angelo è perfettamente in grado, qualora lo ritenga necessario, di palesarsi all'uomo assumendone le fattezze. L'analisi finora svolta risulta funzionale all'indagine sulla possibilità che si dia *locutio angelica*, giacché esclude che la natura particolare del corpo angelico, composto da aria condensata, possa dar luogo a *voces* del tutto simili a quelle umane, provocate dalla manipolazione dell'aria (*passione aeris*) tramite il movimento delle corde vocali. I suoni prodotti dagli angeli non sono infatti che l'esito di un intervento diretto e immediato sull'aria, che subisce una forma particolare di trasformazione. I corpi assunti dagli angeli *proprie non loquuntur*, ma si esprimono ricorrendo a *aliquid simile locutioni*, che ne riproduca in maniera fittizia gli effetti sonori:

[...] angeli proprie non loquuntur, sed est ibi aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos similes vocibus humanis. Et hoc potest fieri solum per motum localem ex determinata passione aeris⁵⁰⁴.

Analoghe difficoltà sorgono a proposito dei riferimenti biblici in merito al cibo angelico: sebbene sia da escludere, infatti, che i corpi modellati dagli angeli possano ricavare nutrimento dall'assunzione degli alimenti ingeriti è possibile, tuttavia, che essi possano introdurre alimenti, nonostante questi non siano sottoposti ad alcun tipo

⁵⁰² Il rinvio biblico a *Gn. 28,12* si riferisce al già citato episodio del sogno di Giacobbe (vd. nota 18).

⁵⁰³ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 330 rb.*

⁵⁰⁴ *Ibidem, f. 331 ra.*

di processo digestivo⁵⁰⁵. Il dettato biblico rappresenta un'ulteriore prova della possibile ingestione di alimenti da parte delle creature angeliche; nonostante esse possano fingere di introdurre del cibo, è impossibile che avvenga realmente digestione⁵⁰⁶. È scorretto, dunque, attribuire al corpo angelico la possibilità di alimentarsi; si tratta, dunque, di un'alimentazione apparente, fasulla, nient'altro che *aliquid simile comestioni*⁵⁰⁷.

Anche la supposizione che gli angeli possano generare è accompagnata da molteplici perplessità: alcuni, afferma Durando, dopo aver accertato la limitata funzione fisiologica che va attribuita al corpo assunto dalle sostanze spirituali, ritengono che la generazione da corpi di tal genere risulti del tutto impossibile. L'eventualità che il corpo assunto dal demone sia in grado di generare viene argomentata e proposta già da Agostino nel *De civitate Dei*⁵⁰⁸, secondo il quale dall'impossibilità fisiologica di produrre liquidi organici risulta necessario che il demone sottragga del seme ad un uomo, per trasferirlo successivamente nel corpo della donna. È necessario dunque che il demone giaccia prima con l'uomo e poi con la donna, per favorire il trasferimento del seme in grado di generare; l'esito di tale generazione non è dunque un figlio del demone, ma dell'uomo:

De generatione vero hominum a demonibus aut non est verum, ut quidam afferunt, aut sit verum secundum quod videtur velle beatus Augustinus, in

⁵⁰⁵ FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, op. cit., pp. 105-163.

⁵⁰⁶ Così si esprime l'arcangelo Raffaele rivolgendosi a Tobi e Tobia: «A voi sembrava di vedermi mangiare, ma io non mangiavo nulla: ciò che vedevate era solo apparenza» (*Tb*, 12, 19-21). L'episodio biblico fu oggetto di riflessione anche per Agostino, che afferma che gli spiriti beati «hanno la possibilità, non il bisogno di nutrirsi, se lo vogliono. Lo hanno fatto anche gli angeli manifestandosi in maniera da essere visti e toccati, non perché ne avevano bisogno ma perché potevano e volevano uniformarsi agli uomini nell'esercizio umanizzato del loro ministero» (AGOSTINO, *La città di Dio*, XIII, 22, trad. it. di D.Gentili). Analogamente, Cristo volle consumare cibi e bevande assieme ai suoi discepoli, giacché al corpo di Cristo risorto fu sottratto il bisogno, ma non il potere di cibarsi (*ibidem*).

⁵⁰⁷ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 330 rb: «Item (angeli) non proprie comedunt: quia cibus ab eis assumptus non convertebatur in substantia comedentis [...]; non est ibi vera comestio, sed aliquid simile comestione».

⁵⁰⁸ Agostino affronta, nel XXIII capitolo del libro XV, la questione più volte accennata altrove, ma mai discussa, della possibilità, per gli angeli e i demoni, di unirsi carnalmente ad un donna. La Scrittura riporta in più occasioni – argomenta Agostino – che gli angeli sono apparsi più volte con corpi tali che «non solum videri, verum etiam tangi possent». Tuttavia, afferma Agostino, è plausibile evincere che i demoni che hanno peccato congiungendosi con le donne siano decaduti assieme al Diavolo. In tal senso quindi è necessario escludere che qualora si legga, nelle Scritture, dei riferimenti ai *Figli di Dio* essi non vadano intesi come il frutto dell'unione di Dio e angelo, ma come creature soggette, come le altre, al Dio Padre (SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, XV, 23).

capitolo XXIII libri XV *De civitate Dei*, oportet quod semen prius suscipiant ab homine et deinde transfundant in matricem. Unde oportet daemonem prius esse succubum ad virum quam incubum ad mulierem, ut sic ille qui nascitur non sit filius daemonis, sed hominis⁵⁰⁹.

Da quanto detto sin qui, non appare contraddittorio supporre che nei corpi assunti dagli angeli si vengano a formare *similitudines organorum sensium*, benché ad esse non venga conferita la possibilità di esperire oggetti sensibili; tali organi di senso non sono infatti finalizzati a tale scopo, ma solo adatti a simboleggiare, in via del tutto allegorica, le virtù spirituali degli angeli; così, ad esempio, la *virtus cognitiva* dell'angelo è rappresentata dalla formazione dell'occhio:

[...] non est frustra, nec fictitium quod in huiusmodi corporibus formentur similitudines organorum sensium, licet per ea non sentiant. Non enim ad hoc formata sunt, ut per ea sentiant, sed ad hoc: ut per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur. Sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli⁵¹⁰.

In maniera analoga quelle che sono solo *similitudini (parabolicæ)* delle parole prodotte dall'apparato fonetico umano non sono del tutto artificiose, in quanto risuonano pur sempre al medesimo modo; tuttavia tali suoni non hanno se non le sembianze delle parole umane⁵¹¹.

Dal momento che è apparso evidente che i demoni, esattamente come gli angeli, possono agire, seppure in maniera limitata, sulla umana corporeità, appare lecito chiedersi in primo luogo se ad essi sia data la possibilità di agire sull'efficacia dei nostri sensi, e, in secondo luogo, se ad essi sia concesso conoscere i nostri pensieri, i nostri più intimi segreti. Tale analisi, a cui Durando dedica la *quaestio* III della *Distinctio* VIII (Libro II)⁵¹², è particolarmente efficace, in quanto intende indagare sulle possibili modalità di comunicazione tra uomo e angelo. Per quanto riguarda l'applicazione della *virtus* angelica alle nostre facoltà, già Egidio sembrava aver sciolto ogni perplessità: sia agli angeli che ai demoni è concessa la facoltà di agire sulla nostra

⁵⁰⁹ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 330 rb.*

⁵¹⁰ *Ibidem.*

⁵¹¹ *Ibidem*: «Sicut etiam parabolicæ locutiones non sunt falsæ, quamvis non sit sic in re, sicut verba videntur sonare».

⁵¹² *Ibidem*: «Utrum daemon posset immutare sensus nostros».

immaginazione e di manipolare i contenuti delle nostre produzioni oniriche⁵¹³. La riflessione di Durando è strettamente legata, invece, alle perplessità scaturite dall'eventualità che gli angeli agiscano alterando le umane capacità sensibili, compromettendone, in qualche modo, il funzionamento e l'efficacia. È apparso evidente che le facoltà fisiologiche del corpo occasionalmente assunto dalla spiritualità angelica sono da intendersi come fittizie nel senso già spiegato, per cui non possono avere l'efficacia propria di quelle dei corpi composti: l'angelo non sarebbe, dunque, in grado di agire sulla materia, e dunque sulla nostra corporeità, falsandone le funzioni. Inoltre, l'intervento in grado di interferire, in qualche modo, con l'ordine naturale delle cose è riservato solo a Dio, in quanto *Author naturae*. A ciò si potrebbero, tuttavia, porre delle riserve: il testo biblico (*Gn.* 19) riporta l'episodio della punizione inflitta agli uomini dagli angeli che, giunti per convertire Sodoma ne resero ciechi gli abitanti. Durando chiarisce questo punto, affermando che gli angeli possono intervenire sulla *virtus* sensitiva umana in duplice modo, sia sulla funzione operativa, come accade qualora un cieco riacquisti la facoltà di vedere, sia sull'alterazione della capacità di giudizio, che risulta in tal modo ingannata, così come avviene nei fenomeni di prestigio, che possono dare l'illusione che un gallo tiri una trave, nonostante stia trascinando appena uno stelo d'erba:

Sensus potest immutari dupliciter: uno modo ab ocio in operationem, sicut cum aliquis efficitur videns qui prius non videbat. Alio modo immutatur sensus de vero iudicio in deceptionem, sicut fit in praestigiis. Ut cum videtur alicui quod gallus trahat trabem, qui tamen trahit sestucam⁵¹⁴.

La seconda opzione prevede che il demone possa agire sui sensi umani indebolendone l'esercizio, e rendendoli meno adatti al conseguimento della verità; è necessario considerare, tuttavia, che l'efficacia dell'azione dei demoni è strettamente limitata, e si estende solo alla facoltà di discernimento della realtà sensibile, e non incide in alcun modo sull'attività dell'organo stesso, giacché essi non possono agire direttamente sulla materia. Così come possiamo constatare che la lingua febbricitante, infettata dagli umori amari, giudica erroneamente sgradevoli tutti i sapori, così la

⁵¹³ DCA, 110 f. ra-rb.

⁵¹⁴ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 330 rb:*

capacità di giudizio della creatura umana può essere fortemente compromessa dall'ingerenza malvagia del demone, che non può agire in alcun modo sulla fisiologia degli organi di senso, che rimane del tutto inalterata. I demoni possono, dunque, solo ingannare la facoltà di discernimento, provocando una momentanea confusione che conduce ad un'erronea valutazione, ma non intervenire sul funzionamento delle facoltà sensibili e cogitative dell'uomo, le cui funzioni possono essere modificate solo dalla potenza divina.

Un'ulteriore occasione di perplessità scaturisce dall'ipotesi che gli angeli possano conoscere i nostri pensieri più nascosti, i nostri sentimenti, i desideri⁵¹⁵. L'intera riflessione muove a partire dall'osservazione che nulla impedisce di pensare che il nucleo più nascosto dei nostri cuori ricada nell'ambito di applicazione della *virtus* cognitiva angelica⁵¹⁶. L'attribuzione alle sostanze angeliche della proprietà - generalmente assegnata a Dio - di leggere nel cuore degli uomini sembra mettere in discussione il testo biblico, che riconosce esclusivamente a Dio la capacità di conoscere il nucleo più intimo delle nostre riflessioni e dei nostri pensieri⁵¹⁷:

Sed noscere cogitationes nostras est proprium solius Dei secundum illud: *Tu solus nosci corda filiorum hominis*⁵¹⁸.

Nessuna perplessità sembra sorgere, invece, in riferimento ai pensieri e le affezioni future, il cui contenuto sfugge senz'altro agli angeli: gli avvenimenti futuri sono conosciuti solo da chi li determina, e da nessun altro. Le nostre riflessioni, i nostri desideri futuri non dipendono se non dall'esercizio del nostro libero arbitrio, i cui esiti possono essere orientati solo dall'azione divina, che è nota a Dio soltanto, in quanto è l'unico in grado di conoscere tutti i pensieri delle sue creature ancor prima che vengano formulati. A ciò va aggiunto che vi è una serie di fattori estrinseci che esercitano un'innegabile influenza sull'umana capacità di riflettere e scegliere: l'insorgere delle passioni, o delle perplessità, risulta infatti completamente

⁵¹⁵ *Ibidem*: «Utrum angeli cognoscant cogitationes et affectiones nostras».

⁵¹⁶ *Ibidem*: «Angeli cognoscunt perfecte intellectum nostrum et voluntatem, in quibus sunt nostrae cogitationes et affectiones quae cadunt sub obiecto potentiae cognitivae angeli, ergo angelus cognoscit cogitationes nostras et affectiones».

⁵¹⁷ 1, *Re*, 8, 39.

⁵¹⁸ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 330 rb.

imprevedibile. All'angelo come all'uomo è dunque preclusa la possibilità di conoscere un avvenimento futuro, giacché il suo svolgimento non è disposto solo da cause naturali, ma è da interpretare piuttosto come esito di un'interazione di fattori del tutto imponderabili. L'angelo non può prevedere, in alcun modo, ciò che solo Dio stabilisce e determina.

Non abbiamo motivo di ritenere, invece, che agli angeli non sia data possibilità di conoscere i pensieri della creatura umana dopo che questi siano stati formulati; gli effetti visibili provocati da tali emozioni rivelano tumulti, passioni e intenzioni dell'uomo, come accade per un improvviso e rivelatore rossore delle guance. Alcuni ritengono, al contrario, che non si dia alcuna possibilità reale che gli angeli possano conoscere l'animo umano, in quanto tale possibilità è garantita solo a Dio, alla cui volontà è subordinata ogni operazione delle creature. Se tale principio fosse valido, nulla potrebbe essere conosciuto dall'uomo, per cui a ciascuna creatura resterebbe preclusa l'opportunità di godere della vista del cielo, e di tutte le cose materiali e mirabili create da Dio. L'indeterminatezza che caratterizza il futuro, sottraendolo ad ogni forma di pre-conoscenza angelica, non riguarda dunque in alcun modo il presente. Nonostante tale imprevedibilità sia sufficiente a dimostrare che l'angelo non conosce gli avvenimenti futuri, non prova in alcun modo che egli ignori i pensieri già formulati:

Haec ratio solum sufficeret ad probandum quod angelus per certitudinem non cognosceret cogitationes et affectiones nostras futuras, sed non sufficeret ad probandum quod non cognosceret cogitationes et affectiones presentes⁵¹⁹.

Alcuni ritengono, inoltre, che nonostante gli angeli sappiano perfettamente se gli altri pensano o desiderano, non sono in grado di cogliere né il contenuto particolare elaborato, né l'intenzione specifica con cui un oggetto viene pensato o desiderato. Secondo tale ipotesi, già formulata da Egidio, l'angelo avrebbe solo una visione sbiadita dei pensieri altrui, dovuta ad un'apprensione confusa e imprecisa. Nonostante non sia possibile formulare alcuna affermazione certa sulla gnoseologia angelica, la supposizione che gli angeli non abbiano se non un'idea approssimativa dei nostri

⁵¹⁹ *Ibidem*, f. 332 rb.

pensieri è consolidata dalla tradizione filosofica e dal testo biblico, che sembrano avallare l'ipotesi che sebbene le sostanze celesti conoscano la specie investita dalla nostra attenzione, non riescono a cogliere le sfumature e le espressioni particolari della nostra attività intellettuale. Solo a Dio è infatti concessa l'opportunità di leggere nel cuore della sua creatura, e di apprenderne pienamente i contenuti, *non solum presentes et praeteritas, sed et futuras*:

[...] solus Deus novit plene corda omnium hominum, quantum ad omnes cognitiones et affectiones, non solum presentes et praeteritas, sed et futuras, quod nulli creaturae convenit⁵²⁰.

In conclusione, sebbene agli angeli non sia data la possibilità di accedere al nucleo più nascosto dei nostri pensieri inespressi e non ancora formulati, non esiste alcun impedimento teorico atto a negare definitivamente l'ipotesi che l'angelo conosca i pensieri e i concetti presenti, sebbene in maniera meno chiara e compiuta di quanto faccia Dio. Durando non approfondisce la questione, limitandosi ad affermare che la possibilità che gli angeli conoscano l'animo umano non richiede di essere argomentata, ma va solo legittimata alla luce dell'osservazione dei compiti che la missione angelica comporta: l'intermediario celeste non può non avere accesso al cuore del suo protetto, giacché per esercitare su di esso la divina custodia a cui è preposto deve conoscerne i desideri, gli orientamenti, le perplessità, le più recondite paure.

§5. La custodia angelica sull'uomo: la relazione tra creatura celeste e condotta umana

L'indagine sulla comunicazione angelica non può trascurare lo studio della rapporto che intercorre tra creatura celeste e uomo: la *locutio angelica* rappresenta infatti uno strumento particolarmente adeguato alla funzione di mediatore attribuita al

⁵²⁰ *Ibidem*, f. 334 ra.

messaggero divino. È indubitabile che le creature umane siano affidate alla custodia esercitata dagli angeli, la cui funzione protettrice rappresenta parte essenziale dell'incarico ricevuto direttamente da Dio. È necessario dunque soffermarsi ad osservare l'eventuale componente espressiva della relazione che si stabilisce tra creatura umana e celeste. La riflessione sulla funzione mediatrice e protettrice degli angeli si articola in due fasi; in primo luogo è necessario approfondire, in via del tutto generale, il senso della funzione di "custodia" esercitata dagli angeli sugli uomini, e, successivamente, individuare con precisione il momento specifico a partire dal quale tale custodia ha inizio⁵²¹:

Ista quaestio duo implicat: primum est de custodia hominum per angelos, secundum autem est de tempore quo praedicta custodia incipit⁵²².

La funzione protettrice attribuita agli angeli risponde ad un'esigenza ben precisa, che Durando illustra a partire dalle considerazioni svolte su tale punto già dallo Pseudo-Dionigi. La natura mediatrice delle sostanze celesti, chiamate a colmare il divario ontologico tra Dio e le creature umane, prevede un profondo coinvolgimento delle sostanze semplici nel processo di *reductio ad unum* dell'umanità e del creato. La *lex divinitatis* si struttura, secondo la riflessione dionisiana⁵²³, come disposizione di un sistema gerarchicamente ordinato, che prevede un'equa e precisa distribuzione di compiti per ciascuna creatura; agli angeli spetta il delicato compito di orientare la condotta dell'umanità, affinché essa possa essere infine ricondotta a Dio (*inferiora reducuntur a suprema per media*). Solo la condizione di *reductio ad Deum* può infatti garantire all'uomo la pienezza della beatitudine, e in tale percorso di *reditus* l'angelo svolge un ruolo essenziale, in quanto è chiamato sia ad illustrare al *viator* il percorso da compiere, sia a vigilare sulla sue azioni. Il custode angelico non è infatti solo incaricato di suggerire al libero arbitrio il compimento di opere meritorie, ma interviene allo stesso tempo nel tentativo di persuadere ad evitare il compimento di azioni malvagie:

⁵²¹ *Ibidem*, f. 338 rb: «Utrum quilibet homo ab initio suae nativitatis usque ad terminum vitae suae habeat angelus ad suam custodia deputatum».

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 2 165 b.

[...] homines custodiantur per angelos bonos, quia secundum Dionysium lex divinitatis est quod inferiora reducantur a suprema per media. Sed angeli sunt medii inter Deum et homines, et ideo rationabile est quod homines reducantur in Deum, in cuius cognitione et dilectione eorum beatitudo consistit, per ministerium seu adiutorium angelorum: hoc autem ministerium seu adiutorium consistit in istigationem ad bonum, quod fit invisibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum⁵²⁴.

Tale funzione protettrice esercitata dagli angeli non può che aver fine nell'ora della morte corporale, che segna definitivamente il superamento e la liberazione dalle insidie delle tentazioni, a cui la condizione umana è per natura esposta. Se tuttavia l'uomo peccatore ha agito con malvagità, il distacco dalla vita terrena non determina solo la corruzione del corpo, ma stabilisce anche la caduta inesorabile e irrecuperabile dell'anima. Il momento della nascita e quello del ritorno *ad patriam* rappresentano i termini d'inizio e di conclusione dell'incarico di custodia affidato agli angeli: non è necessario, infatti, alcun intervento angelico né prima della nascita né dopo l'ultimo respiro. La protezione esercitata dagli angeli si rivela infatti inefficace qualora il bimbo sia ancora nel grembo materno: durante la gestazione, infatti, il feto risulta una cosa sola con la madre (*unus cum matre*), alla cui salvezza la sua è legata *per colligationem*, come accade al frutto che pendendo ancora immaturo dall'albero ne risulta indissolubilmente parte⁵²⁵. Nonostante tutti i benefici di cui godono coloro che sono animati dalla fede in Cristo siano assunti non prima del battesimo, l'affidamento dell'individuo all'angelo custode avviene non prima dell'istante della nascita, affinché la funzione protettrice sia garantita a ciascun uomo ben prima che venga impartita la benedizione battesimale. Né agli uomini di indole cattiva, né alle anime elette, viene dunque negata la custodia angelica, che ha inizio al momento del parto:

[Puer] nascendo ex utero habet ea propria [beneficia], tale autem beneficium est custodia angelorum, unde quamvis a baptismo incipiat homo habere regulariter gratiam quae est principium merendi salutem. Tamen sola natura humana ante baptismum talis est creata quae potest esse particeps salutis;

⁵²⁴ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 338 rb.*

⁵²⁵ *Ibidem*: «Pro istu stato puer est aliquo modo unus cum matre, saltem per quandam colligationem, sicut fructus pendens in arbore est aliquid arboris, ideo habet eundem angelum custodem quem habet mater».

unde omnibus hominibus bonis et malis, electis et reprobis, praedicta custodia non negatur⁵²⁶.

Gli angeli agiscono dunque per attuare una collaborazione spirituale finalizzata al compimento dell'unione della creatura umana con Dio, e sono chiamati a parlare con l'uomo, perché è attraverso la comunicazione che si realizza parte del loro ufficio di custodia. Risulta dunque necessario individuare, nelle sostanze angeliche, l'eventuale propensione all'espressione e soffermarsi successivamente sulla possibilità che possa darsi una qualche forma di partecipazione tra cielo e terra, tra creatura celeste e umanità.

§ 6. La riflessione sul linguaggio angelico: "utrum angeli proficiant in cognitione per mutuum locutionem"

L'ampio interesse dedicato al linguaggio angelico segue, in maniera particolarmente significativa, l'indagine sulla missione protettiva svolta dalle sostanze spirituali; Durando sembra aver avvertito in primo luogo l'esigenza di soffermarsi a riflettere sulla natura delle sostanze semplici e di analizzare, successivamente, le funzioni ad esse attribuite. Strumenti del disegno divino, chiamati ad intercedere presso Dio per le richieste e le suppliche umane, custodi delle creature e nobilissime essenze, gli angeli presentano, presumibilmente, caratteristiche del tutto simili a quelle presenti nella creatura sensibile, nonostante siano, come è evidente, superiori ad essa. Tale considerazione è giustificata dalla natura spirituale che accomuna l'angelo e dell'uomo: nonostante quest'ultimo sia ultimo (*infimum*) nell'ordine delle sostanze spirituali⁵²⁷, dall'osservazione delle inclinazioni e dalle operazioni svolte dall'anima

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, IV: «Anima humana [...] tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus».

nostra è possibile *coniecturare* sulla natura angelica⁵²⁸. Lo stato creaturale e l'indole intellettuale che caratterizza la sostanza angelica e l'animo umano conferiscono inoltre ad essi *similitudo*, ma non perfetta identità, per cui nonostante siano entrambi effetto della causalità creatrice divina, la distanza ontologica tra uomo e angelo risulta notevole e, sotto certi aspetti, incolmabile. È possibile tuttavia supporre che la provenienza da una medesima causa legittimi un confronto che consenta di cogliere gli aspetti propri delle sostanze spirituali a partire dall'osservazione delle qualità umane. La condizione creaturale nella quale si trovano la natura angelica e quella umana consente di ipotizzare quindi che l'osservazione di quest'ultima possa fornire degli indizi, seppure deboli e incerti, adatti a risalire alle proprietà delle sostanze celesti. L'indagine sul linguaggio angelico può essere dunque inteso come tentativo di esplorare fin dove si estenda il territorio comune a creatura angelica e umana per indicare, successivamente, il luogo esatto dove stabilire il confine tra le due specie.

Alla riflessione sulla *locutio* angelica è interamente dedicata la *quaestio* II della *Distinctio* II del Libro II⁵²⁹: in primo luogo è da notare che Durando non introduce tale riflessione interrogandosi - come era stato fatto da Egidio - sull'eventualità che esista un linguaggio angelico in generale, ma soffermandosi piuttosto sull'ipotesi che possa darsi una relazione di causalità tra linguaggio e conoscenza, per cui la comunicazione costituirebbe un valido strumento di accrescimento conoscitivo anche per l'intelletto angelico:

[...] quaeritur utrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem⁵³⁰.

L'ipotesi che si dia, nell'angelo, una facoltà comunicativa risulta, ad una prima analisi, del tutto improponibile: il linguaggio richiede - come condizione preliminare - che si realizzi una qualche forma di interazione tra chi parla e colui che ascolta, e ciò trova una sua concretizzazione attraverso il ricorso a segni, simboli o parole che contemplano l'utilizzo e il supporto dei sensi. Ogni tipo di comunicazione prevede,

⁵²⁸ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, f. 338 rb*: «Nos pauca novimus de angelis et eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animae nostrae, quae est de numero substantiarum intellectualium, quamvis in illo ordine infima».

⁵²⁹ *Ibidem, f. 338 rb*.

⁵³⁰ *Ibidem, f. 339 ra*.

per sua stessa finalità, che le parole vengano ascoltate, percepite e comprese dagli interlocutori: analogamente, ogni forma di comunicazione scritta prevede che i soggetti coinvolti nella pratica espressiva siano in grado di vedere, e dunque interpretare, dei simboli convenzionalmente istituiti allo scopo comunicativo (*per nutus, seu facta que deserviunt visui*). Il primo evidente ostacolo teorico alla formulazione di un ipotetico linguaggio degli angeli è costituito, dunque, dall'esito dell'osservazione svolta sulla natura angelica: priva di informazioni maturate dalla percezione sensibile, e del supporto segnico atto a veicolarle, la sostanza semplice si rivelerebbe inevitabilmente del tutto estranea al procedimento comunicativo, dal momento che i sensi rappresentano gli strumenti irrinunciabili dell'interazione. Risulterebbe quindi del tutto agevole escludere in via preliminare che gli angeli, privi di corpo, siano realmente in grado di esprimersi. L'esperienza tratta dall'elaborazione di un dato sensibile costituisce infatti la condizione propedeutica ad ogni elaborazione linguistica:

[...] omnis locutio videtur fieri per verba quae serviunt auditui, vel per nutus, seu facta que deserviunt visui: hi enim duo sunt sensus disciplinabiles [...]. Sed nihil tale potest esse in angelis cum sint incorporei in se, nec ex corporalibus cognitionem accipiunt⁵³¹.

Queste ultime considerazioni, tuttavia, sembrano non accordarsi con la lettura del dettato biblico; non è possibile trascurare di considerare, infatti, i chiari e inequivocabili esempi forniti dalla Scrittura, nei quali si afferma che gli angeli parlerebbero infatti non solo tra loro, ma anche all'interlocutore umano:

In contrarium est Scriptura, quae introducitur angelos sibi mutuo loquentes (*Zac. 2*): *alius angelus egrediebatur in occursum eius (prioris angeli) et dicit eum curre et loquere ad puerum istum*⁵³².

Durando non si sottrae dal riconoscere che la tradizione sembra aver fornito ulteriore avallo all'ipotesi della *locutio angelica*, sostenuta e argomentata ampiamente

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ibidem*.

dai più illustri maestri di teologia⁵³³; permangono tuttavia le perplessità sorte in merito al tentativo di definire le modalità attraverso cui la comunicazione celeste si esprime⁵³⁴. Nonostante infatti le motivazioni addotte dai filosofi a favore della comunicazione angelica siano tutt'altro che omogenee - anzi apertamente discordanti - risulta tuttavia opinione diffusa e comune quella che osserva che nonostante ciascun individuo sia in grado di avvertire la presenza di oggetti esterni, persiste un *aliquid* celato, che sfugge inevitabilmente ad ogni strumento sensibile; l'esercizio dei sensi si rivela infatti del tutto inefficace qualora risulti necessario accedere ai pensieri inespressi e alle emozioni nascoste, dal momento che il cuore di ciascun uomo rimane, infatti, del tutto insondabile. La dimensione intima, la più segreta e spirituale espressione dell'anima, rimane preservata e custodita, e nulla possono i sensi dinanzi al silenzio, custode dei segreti che la scelta comunicativa interviene ad interrompere, selezionando i contenuti da rendere manifesti, e valutando i segni e le parole più idonee all'espressione:

Aliquid vero quod secundum se percipi non potest sicut interiores conceptus mentis. Et hi innotescunt per signa extrinsecus apparentia quae sunt nutus vel verba, mediantibus quibus fit locutio⁵³⁵.

Dalla supposta analogia tra creature angeliche e uomo è possibile ipotizzare che, nonostante anche all'angelo venga concessa l'opportunità di conoscere immediatamente l'altro angelo, esista un nucleo nascosto, un termine insondabile, un *aliquid* che non può essere percepito tramite i sensi, né avvertito da ogni altra creatura spirituale; questo contenuto riservato può essere tuttavia sottratto all'intimità e *ordinatum ad alium*. Tale slancio espressivo, tale *motus voluntatis*, rappresenta l'evento fondativo della comunicazione, l'istante espressivo che esige la formazione di un segno manifesto e riconoscibile:

⁵³³ Sebbene la riflessione Egidiana in merito all'angelologia rappresenti l'esempio più illustre di angelologia, è necessario ricordare che di *locutio angelica* si erano occupati, seppure giungendo a conclusioni diverse, Guglielmo di Auxerre (nella sua *Somma aurea*), Guglielmo di Auvergne (nella sua *Summa de universo*), Filippo il Cancelliere (in *Summa de bono*), Ugo di Saint-Cher (nel suo *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*), Alessandro di Hales (nella sua *Summa theologiae*), Bonaventura (in molteplici e disparati luoghi) e Alberto Magno (soprattutto nella sua *Summa de creaturis*).

⁵³⁴ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, f. 339 ra: «Locutionem esse inter angelos omnes Doctores theologiae concedunt, sed difficile est istius locutionis adsignare modum».

⁵³⁵ *Ibidem*.

Sic in angelis est aliquid quod unus in alio naturaliter videre potest, aliquid vero quod videri non potest, sicut motus voluntatis eius, videtur autem ab alio angelo prout ordinatur ad id quod est naturaliter cognitum in eo⁵³⁶.

Tale riflessione conduce Durando a elaborare una puntuale e precisa definizione del termine *locutio*, che indica, in termini generali, l'espressione di un contenuto spirituale; per *locutio angelica*, dunque, si intende una capacità espressiva propria degli angeli, e la *virtus exprimendi*, mediante la quale le sostanze spirituali comunicano, è indicata come *lingua angeli*:

Ex hac enim ordinatione illud naturaliter cognitum efficitur significativum interioris conceptus vel motus. Et talis expressio vocatur locutio, et virtus exprimendi vocatur lingua angeli⁵³⁷.

La proposta di argomentazioni che sorreggano efficacemente l'ipotesi di una *locutio* angelica solleva non poche perplessità, strettamente legate ai dubbi che sorgono in riferimento alle eventuali modalità e finalità che caratterizzerebbero tale *lingua*. In primo luogo Durando si sofferma a riflettere su quello che era considerato uno dei nuclei caratterizzanti della filosofia del linguaggio angelico egidiana, vale a dire l'elaborazione del segno. La fase più significativa di tale indagine riguarda l'osservazione della natura e della formazione del segno, dal momento che è necessario definire quanto vi sia, nella pratica comunicativa, di naturale, e quanto di stabilito *ad placitum*:

Istud autem non videtur sufficienter dictum, quia illa signa que unus angelus cognoscit naturaliter in alio, aut sunt significativa naturaliter, vel ex institutione, sive ad placitum⁵³⁸.

I segni naturali sorgono in maniera del tutto spontanea e sfuggono ad ogni controllo; in quanto legati alla corporeità essi sono propri ed esclusivi della natura umana: di tal genere sono solo gli espliciti segnali che rendono manifeste le passioni dell'anima o le sofferenze del corpo, come il gemito che rivela il dolore dell'infermo. Ogni angelo, tuttavia, conosce immediatamente e *sine signo* le affezioni e i pensieri di

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 339 ra.

ogni altro, per cui ciascuno di essi conosce l'altrui volontà molto più dettagliatamente di quanto qualunque medico possa riconoscere, dai sintomi, le infermità che affliggono il malato. L'angelo conosce infatti pienamente la natura dell'altro angelo e ogni suo sentimento; ogni tipo di segno naturale di tal genere appare dunque del tutto superfluo, e la sua efficacia non risulta in alcun modo necessaria:

[...] ea quae significant naturaliter ostendunt solum naturales animi passiones, seu affectiones, sicut gemitus infirmorum, dolorem, et sic de aliis. Naturales autem motus voluntatis unius angeli quilibet angelus cognoscit sine signo, multo plenius quam quicumque medicus infirmitatem corporis, eo quod quilibet angelus plene novit naturam alterius, et per consequens affectiones naturales; et ideo ad haec demonstranda non oportet esse aliqua signa⁵³⁹.

Tuttavia i segni naturali non possono ricadere sotto la definizione di *locutio* propriamente intesa, esattamente come non è accettabile definire "parola" il gemito dell'infermo che soffre⁵⁴⁰. A tali segni naturali, che sorgono in maniera spontanea, non sono attribuibili significati istituiti *ad placitum*, in quanto essi sono invariabili e identici presso tutti gli uomini⁵⁴¹, al contrario di quanto avviene per il linguaggio stabilito convenzionalmente, la cui disomogeneità risente dei molteplici idiomi che frammentano il sistema semiotico umano. Poiché i segni naturali coincidono con alterazioni, più o meno accentuate, del corpo, e le sostanze celesti non eseguono invece movimenti, se non quelli strettamente limitati al moto locale, è evidente che non può verificarsi in esse alcun tipo di mutamento, né legato alla sostanza né alla forma accidentale:

Si enim in corporibus coelestibus non est variatio, nisi secundum motum localem, nulla autem secundum formam substantialem nec accidentalem naturaliter inhaerentem, quod dico propter lumen quod variabiliter luna a sole recipit, quia a se naturaliter non habet, multo fortius in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quo ad ea quae eis naturaliter insunt⁵⁴².

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ DCA, 114 ra-rb.

⁵⁴¹ In *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 339 ra: «Item per signa naturalia non fit proprie locutio ut magis patebit, [...], non enim dicimus infirmum gementem esse loquentem. Item nec huiusmodi signa sunt significativa ad placitum, quia quaecunque sunt naturaliter in angelo sunt in eo invariabiliter et immutabiliter».

⁵⁴² *Ibidem*.

Pertanto il linguaggio degli angeli non può essere costituito, in alcun modo, da segni naturali: le sostanze semplici sono *immuni* al mutamento, quindi non è riscontrabile - in esse - nulla di temporaneo, corporeo o occasionale, come un rossore delle guance o un improvviso pallore del viso. Ogni tipo di *nutus* naturale e spontaneo non sarebbe dunque né accidentale, né casuale, ma sarebbe da intendere, piuttosto, come cifra costante della sostanza individuale angelica. Poiché alle sostanze celesti si addice solo ciò che è invariabile e incessante, esisterebbe negli angeli una produzione ininterrotta di segni, per cui si potrebbe ammettere, con conseguenze del tutto paradossali, che gli angeli siano perennemente intenti a parlare. Se il linguaggio angelico fosse naturale, non derivato da una scelta espressiva ma del tutto involontario, risulterebbe un'operazione incessante, in quanto proprietà della natura immutabile delle sostanze angeliche, nelle quali nulla esiste di temporaneo o accidentale:

[...] in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quo ad ea quae eis naturaliter insunt. Si igitur per talia fieret angelorum locutio, semper loquerentur, et de eisdem, cum semper in eis sint eadem signa⁵⁴³.

Il linguaggio che si avvale di segni naturali non è dunque propriamente riconducibile alla nozione generale di *locutio*, che impiega segni volontari, giacché la pratica linguistica ha origine dalla autonoma scelta comunicativa: colui che è in possesso degli strumenti linguistici è chiamato a decidere se adoperare la parola o rimanere in silenzio. La medesima libertà espressiva orienta anche la procedura di attribuzione di un denotato ad un termine: l'ordinamento di segni definiti *ex institutione*, che garantisce la comprensione e consente l'interazione dialogica, è dovuto ad una scelta che è affidata esclusivamente ai parlanti. L'attribuzione del segno è infatti legata ad una valutazione che non ha alcun limite se non quello del consenso collettivo; la *ratio* fondativa del segno, costituita dalla sua stessa funzione rappresentativa, non ha altra legittimità se non quella che le viene conferita dal patto sancito dagli interlocutori⁵⁴⁴:

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ibidem*: «Signum enim quandiu est repraesentat illud cuius est signum».

Signum enim quandiu est repraesentat illud cuius est signum. Hoc autem est inconueniens et contra rationem locutionis que fit per signa quae significant ad placitum, sive ex institutione, quia talia sunt in potestate loquentis ut fiant, ut patet in nutibus et verbis, et loquens per ea potest loqui vel non loqui⁵⁴⁵.

La comunicazione risulta, dunque, scandita da una serie di fasi innescate a partire dall'istante della scelta che interrompe il silenzio e fonda il linguaggio: il soggetto può scegliere non solo se intessere un dialogo, ma anche la modalità di tale coinvolgimento linguistico, valutando quali siano le parole e i segni più opportuni da adoperare. Solo coloro che si sono accordati sul significato imposto a tale sistema segnico hanno accesso al complesso di strumenti comunicativi adeguati; colui che non ha appreso né segni né simboli adatti è escluso dall'interazione linguistica, così come il fanciullo che si serve della lingua latina non può in alcun modo comprendere la greca, e viceversa:

Item locutionem quae est per signa quae significant ex institutione, nullus intelligit, nisi ille qui novit ad quid significandum signum illud impositum est, sicut puer latinus non intelligit locutionem per verba greca, nec econtrario⁵⁴⁶.

Il riconoscimento unanime di un significato attribuito ad un *nomen* rappresenta dunque l'evento originario della comunicazione umana; non abbiamo modo di escludere che la prassi discorsiva angelica non preveda un simile accordo lessicale da parte dei soggetti coinvolti nella conversazione, per cui risulta dunque opportuno soffermarsi a riflettere sulle caratteristiche riscontrate nell'organizzazione del sistema linguistico angelico. Se i *signa* utilizzati dalle sostanze celesti richiedono necessariamente un'approvazione collettiva, è necessario supporre che gli angeli conoscano una qualche forma di linguaggio preliminare, che preceda l'accordo di carattere semiotico, e che consenta la reciproca comprensione dei soggetti coinvolti nell'atto di istituzione *ad placitum* di segni. Qualora l'attribuzione di significato avvenisse per iniziativa di un singolo angelo, verrebbe fortemente compromessa la funzione discorsiva del segno. La validità d'uso riconosciuta al *signum* è ratificata

⁵⁴⁵ *Ibidem.*

⁵⁴⁶ *Ibidem.*

infatti dall'atto deliberatorio che scaturisce dall'accordo originario, per cui se al linguaggio fosse sottratta tale fase iniziale risulterebbe totalmente alterata la *ratio* interna della prassi espressiva, e la finalità comunicativa verrebbe irrimediabilmente compromessa:

[...] ergo si signa per quae loquitur angelus angelo significat ad placitum, oportet angelos sibi invicem loquentes scire prius ad quid significandum illa signa sunt imposta vel instituta. Et si illa institutio facta est per unum angelum solum, qualiter innotescet hoc aliis non apparet, quia si per locutionem tunc locutio praecedet signa per quae fit, quod est inconveniens⁵⁴⁷.

Ogni sistema linguistico impone che gli interlocutori siano concordi nell'assegnare a ciascun simbolo il proprio contenuto (*illa institutio fiat concorditer per omnes angelos simul*); tale consenso atto a delimitare la dimensione semantica di riferimento di ciascun termine prevede uno scambio di riflessioni e una serie di discussioni che esigono, a loro volta, degli strumenti espressivi adeguati. Per l'uomo tale *impasse* è superabile in virtù del supporto sensibile, che consente di indicare concretamente l'oggetto di riferimento per ogni segno, per cui è possibile attribuire ad ogni oggetto esperito un *nomen*, che venga pubblicamente accettato e convalidato dall'uso condiviso. Le riflessioni elaborate da Durando sembrano dunque escludere definitivamente che possa esserci *locutio* inter-angelica tramite *signa* stabiliti ed istituiti *ad placitum*, giacché le discussioni preliminari finalizzate ad accordarsi sul significato da conferire ai *signa* richiedono un complesso di strumenti linguistici maturati dall'osservazione del dato sensibile di cui gli angeli non possono usufruire:

Si autem illa institutio fiat concorditer per omnes angelos simul, oportet quod conceptus omnium eorum de tali institutione sit notus omnibus, et sic ante omnem locutionem conceptus unius angeli erit notus alteri, eadem ratione conceptus angelorum erunt omnibus angelis noti, et tunc non oportebit ponere locutionem in angelis⁵⁴⁸.

Risulta quindi inaccettabile ritenere che il linguaggio angelico goda di un sistema segnico la cui istituzione richiede una fase propedeutica, atta a determinare i termini basilari da utilizzare. Medesime perplessità sono coltivate da Durando in merito ad un

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, f. 339 rb.

altro tema assai dibattuto da Egidio: la possibilità che possa esistere una qualche forma di scrittura angelica, in grado di fornire alle sostanze celesti una rappresentazione grafica di segni non dissimile da quella umana. Durando riporta fedelmente l'ipotesi posta dall'agostiniano⁵⁴⁹ sebbene egli ritenga che essa sia tanto insostenibile da meritare l'appellativo "*frivolum*", dal momento che lo stato di immutevolezza che caratterizza il cielo empireo rende ingiustificabile ogni proposta speculativa che ne metta in discussione l'eterna invariabilità. Affermare, come Egidio supposeva, che il cielo sia suscettibile di cambiamento a causa dell'azione di un qualsivoglia elemento appare del tutto irrazionale, in quanto implicherebbe l'alterazione di un corpo che per sua stessa essenza non conosce mutamento. L'ipotesi di tale tipo di azione sul cielo empireo risulta dunque del tutto "*absurda*", sia nel caso si proponga un tipo di contatto che Durando indica come *qualitativo*, sia che si supponga un'interazione definita *quantitativa*:

Sed illud videtur valde frivolum, quia illa figuratio coeli aut esset secundum aliquam alterationem, puta quod coelum secundum partem determinatae figurae alteraretur calido, vel frigido, vel alia alteratione, et istud est impossibile, cum coelum non sit susceptivum huiusmodi qualitatum. Vel intelligeretur ista figuratio per impressionem facta in coelo, sicut figuratur cera a sigillo, vel sicut figuratur sigillum per incisionem, quae ambo plano est esse absurda, aut esset per aliquem contactum, aut ergo per contactum quantitatis aut virtutis⁵⁵⁰.

Il cielo non subisce infatti alcuna alterazione di carattere qualitativo che ne modifichi le proprietà, né si presta ad alcun tipo di mutamento di carattere quantitativo, che indica l'applicazione della *virtus* angelica ad una superficie tramite l'impressione di figure e disegni, con esiti analoghi a quelli attribuibili al sigillo che segna la cera. Nonostante l'angelo possieda la facoltà di operare, seppure limitatamente, sulla materia, è del tutto improbabile che possa inscrivere - sul cielo - un segno di qualsiasi genere. Tale impossibilità non è da imputare ad un difetto costitutivo del soggetto operante, ma attesta la riluttanza dell'oggetto implicato a

⁵⁴⁹ *Ibidem*: «Alii dicunt quod angelus loquitur angelo describendo diversas figuras in coelo per applicationem suae virtutis, et per eas possunt angeli mutuo exprimere sibi conceptus suos, et sic adinvicem loqui».

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

subire un qualsiasi mutamento. Risulta dunque evidente che gli angeli non possono esprimersi tramite segni scritti di tal genere, la cui formulazione condurrebbe a supporre un'alterazione, del tutto impossibile, del cielo:

[...] angelus per suam virtutem aliquam figuram realiter imprimeret coelo, quia tangere aliquid tactu virtutis non est aliud quam per virtutem habere aliquem effectum in illo quod dicitur tangi et dicere oppositum est propriam vocem ignorare, cum ergo impossibile sit angelus facere aliquam figuram in coelo: hoc modo patet quod ille modus loquendi per figuras tales non est angelo possibilis⁵⁵¹.

Inoltre un presunto linguaggio scritto angelico presupporrebbe un accordo prelinguistico non dissimile da quello che fonda la scrittura umana: è quindi da escludere, esattamente come per l'organizzazione di un linguaggio orale, che il sistema segnico scritto possa essere costituito da termini di origine involontaria, giacché gli unici segni spontanei sono dovuti all'insorgere di passioni incontrollate. D'altro canto l'ipotesi che tali segni scritti vengano stabiliti *ab institutione* suscita una serie di obiezioni non dissimili da quelle formulate in occasione dell'analisi dell'accordo prelinguistico che precede la scelta espressiva; la disposizione di un alfabeto angelico richiede infatti che tutti i soggetti coinvolti nell'esercizio comunicativo si accordino in via preliminare sul significato da attribuire a ciascun segno. È tuttavia emerso con chiarezza che non è ipotizzabile che l'angelo possa indicare l'oggetto sensibile a cui attribuire un determinato segno, giacché ogni riferimento al mondo dell'esperienza è perentoriamente escluso:

Si angelus posset tales figuras facere, aut illae signarent conceptum angeli naturaliter vel ab institutione. Non naturaliter, ut de se patet, sicut nec figura per hominem facta signata naturaliter conceptum eius, nec ab institutione, cum talis institutio esset in voluntate angeli facientis figuram⁵⁵².

Se l'istituzione di ogni singolo segno fosse definita esclusivamente dalla libera iniziativa dell'individuo angelico, si renderebbe indispensabile, prima di ogni discorso, accordarsi sul significato da attribuire di volta in volta ai termini utilizzati.

⁵⁵¹ *Ibidem.*

⁵⁵² *Ibidem.*

Tali considerazioni condurrebbero ad una conseguenza del tutto irrazionale, per cui sarebbe necessario ricorrere, prima di intessere ogni dialogo, ad un accordo che definisca il significato di ciascuna parola:

Oportet ergo quod alii angelo prius innotesceret voluntas et propositum instituendi talem figuram ad significandum rem, cuius rei vel conceptus figura esset signum, qua posset percipere loquutionem facta per talem figuram vel per tale signum, sed illa institutio vel signatio cum esset per liberum arbitrium angeli instituentis, non potuit innotescere alteri angelo nisi per loquutionem, ergo oportet ponere loquutionem praecedentem modum loquendi per talem figuram⁵⁵³.

Del tutto plausibile appare, invece, secondo Durando, l'ipotesi che l'apprendimento delle creature si strutturi come processo di acquisizione graduale di informazioni, per cui si risale a concetti poco noti a partire da conoscenze pregresse. L'angelo che si rivolge all'attenzione altrui può far leva su contenuti già assimilati, di cui l'interlocutore è già in possesso, per illustrargli un nuovo nucleo di conoscenze. Il linguaggio dunque rende chiari concetti sconosciuti ricorrendo a contenuti già noti; una nozione poco definita, indeterminata ed implicita, o del tutto ignota, viene resa evidente tramite un'argomentazione ed un serie di chiarimenti che si riferiscono a concetti già assimilati:

[...] angelus potest alii angelo exponere unum conceptum per alium, utpote unum conceptum indeterminatum et implicitum, et ideo alteri angelo ignotum, per alium conceptum explicitum et determinatum, et ideo magis notum⁵⁵⁴.

Un contenuto ignoto non può essere definito, né illustrato, a partire da concetti altrettanto sconosciuti: l'apprendimento è esito di un processo che genera accrescimento di sapere a partire da una base di informazioni già assimilate, che costituiscono la struttura da cui si articola l'intero procedimento conoscitivo. L'equilibrio su cui posa il linguaggio prevede una delicata alternanza tra termini conosciuti e meno noti: laddove manchi il contenuto chiaro ed esplicito, da cui si sviluppa la prassi linguistica, viene definitivamente compromessa la finalità espressiva. Una serie di pensieri, nozioni, contenuti, viene dunque utilizzata per

⁵⁵³ *Ibidem.*

⁵⁵⁴ *Ibidem.*

esprimere e comunicare un nucleo intenzionale che rimarrebbe, altrimenti, ignoto; resta da chiarire, *ab origine*, la modalità mediante cui tale contenuto manifesto è diventato tale. Il tentativo di indagare sulle condizioni di possibilità che consentono l'accordo comunicativo innesca una serie di indagini finalizzate a ricercare l'attimo fondativo del linguaggio, l'istante iniziale dell'accordo linguistico da cui ogni altro discorso, e complesso di conoscenze, si sviluppa. Le evidenti difficoltà teoriche che caratterizzano un percorso di tal genere giustificano il deciso rifiuto da parte di Durando di applicare all'angelologia qualsiasi paradigma gnoseologico che si strutturi come sistema di relazioni tra termini noti ed ignoti; come già dimostrato, risulta altamente improbabile che gli angeli si siano accordati, in un istante preciso, sul valore da attribuire ai singoli termini: nonostante la correttezza formale e l'efficacia di tale procedimento linguistico, che prevede un arricchimento graduale di competenze linguistiche, esso risulta del tutto inappropriato alla natura angelica, che non contempla ignoranza e non prevede temporalità, successione e durata. Inoltre la ricerca dell'attimo fondativo del linguaggio si rivela un tentativo del tutto vano qualora si rifletta sulla natura angelica: manca, agli angeli, la possibilità di indicare concretamente il riferimento semantico di un termine, per cui non esiste alcuna possibilità di risalire all'istante originario della *parola angelica*, né di rintracciare l'evento che innesca il processo comunicativo. Anche l'ipotesi dell'utilizzo del *verbum mentale* risulta del tutto inconsistente; se disposto dalla scelta individuale, e privo della validità che solo l'unanime riconoscimento può conferire, anch'esso non è idoneo alla comunicazione:

[...] quia conceptus ignotus non potest manifestari per alium conceptum ignotum, sicut nec unum verbum vocale ignotum manifestatur per aliud ignotum, ut patet per exemplum eorum. Sed quilibet conceptus angeli de his de quibus est loquutio, est alii angelo ignotus, vel si unus sit notus et alius erit notus⁵⁵⁵.

Del tutto inaccettabili e inconsistenti sono poi le argomentazioni di coloro che ritengono che la comunicazione angelica preveda uno scambio di informazioni già

⁵⁵⁵ *Ibidem*, f. 340 ra.

note: la funzione stessa del linguaggio viene del tutto invalidata, dal momento che la comunicazione di contenuti evidenti e manifesti si rivela completamente superflua. L'espressione che non produce conoscenza e non accresce il sapere dei soggetti coinvolti risulta infatti del tutto ridondante ed inutile:

Ponentes enim hanc opinionem, aut tenent quod unus angelus novit cogitationes et volitiones alterius, et tunc quilibet conceptus unius angeli est alii angelo notus, vel tenent quod unus angelus non novit cogitationes et affectiones alterius, et tunc nullus conceptus unius angeli est alii angelo notus. Et sic ignotum manifestabitur per ignotum, quod est impossibile, vel notum manifestabitur per aequae notum quod esset frustra⁵⁵⁶.

L'assegnazione al linguaggio di una finalità didattica implica che l'intelletto angelico eserciti, nel medesimo istante, una duplice funzione, per cui l'angelo intento ad apprendere sarebbe perfettamente in grado di prestare attenzione ad un contenuto noto, assimilato e determinato, e di formulare al contempo un nuovo pensiero, i cui contenuti sono chiariti solo ricorrendo alle definizioni offerte dal primo. Tale ipotesi prevede dunque che l'intelletto formuli, nello stesso istante, due concetti di natura del tutto diversa: esisterebbe un concetto acerbo, da formare, da disegnare, accanto ad uno già confezionato, acquisito e assimilato. Appare, tuttavia, altamente improbabile che possano coesistere nello stesso istante due atti cognitivi e una duplice tensione intellettuale, giacché l'intelletto può dedicarsi pienamente ad una sola ed unica formulazione concettuale:

Item praedicti positores, aut intendunt quod in angelo sint simul duo conceptus, unus indeterminatus et implicitus, alius determinatus et explicitus, quod esse non potest, quia duo actus intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu naturaliter⁵⁵⁷.

Se si ammettesse, inoltre, che tali atti di pensiero siano succedanei, risulterebbe in ogni caso insolito (*mirum*) sostenere che un concetto meno noto possa essere reso evidente tramite altri, evidenti e conosciuti. È evidente che il concetto in atto nell'intelletto angelico non può essere reso manifesto tramite un concetto che non è ancora stato sviluppato, giacché tale procedimento prevedrebbe successione e durata,

⁵⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁵⁷ *Ibidem.*

che sono qualificazioni temporali estranee all'immediatezza conoscitiva angelica⁵⁵⁸. L'attenzione simultanea a due concetti risulta evidentemente impossibile, giacché la parola rende manifesto un solo e unico concetto, nient'altro *nisi illud quod concipit actu*:

Aut intendunt quod isti duo conceptus sint successive in angelo, et tunc mirum est quomodo unus conceptus manifestabitur per alium. Constat autem quod conceptus qui est actu in angelo non potest manifestari per illum conceptum qui non est, quia ille est totaliter ignotus, nec ille qui non est actu in angelo potest manifestari per illum conceptum qui est in eo, quia per loquutionem nullus manifestat, nisi illud quod concipit actu⁵⁵⁹.

Il processo conoscitivo che poggia sull'equilibrio tra noto ed ignoto prevede che il complesso di conoscenze pregresse si faccia strumento di apprendimento di nozioni ulteriori: la funzione attribuita al *conceptus notus* è dunque di rilevanza fondamentale, giacché costituisce la via d'accesso al sapere. L'accesso all'ignoto rappresenta dunque la tensione conoscitiva, orientata dallo stimolo intellettuale verso la scoperta. Ciò che non si conosce esercita, immancabilmente, un notevole fascino; un concetto può essere meno chiaro e meno determinato di un altro per una duplice motivazione: la prima causa di confusione è da ascrivere alla volgarità (*ruditas*) e ignoranza di chi l'ha concepito. Gli uomini dall'intelletto poco raffinato ed esercitato non concepiscono infatti un contenuto esplicito e ordinato, ma formulano pensieri tanto vaghi e nebulosi da risultare inesprimibili. È evidente, tuttavia, che un intelletto rozzo e debole, dall'efficacia del tutto limitata, non si addice per nulla alle sostanze angeliche e alla nobiltà delle loro funzioni; è quindi da escludere che possa esistere, negli angeli, un contenuto sconosciuto a causa di un difetto costitutivo del soggetto. La seconda causa di approssimazione concettuale e della relativa superficialità conoscitiva caratterizzano momentaneamente l'intelletto che, seppure acuto e attento, si rivolge ad un'idea tanto astratta e generale da risultare sfuggente e nebulosa. Un disagio analogo è avvertito dall'angelo inferiore intento ad apprendere il pensiero formulato dall'angelo superiore, che per sua natura è incline a formulare concetti caratterizzati da complessità e astrattezza maggiori. Al contrario, nulla sfugge all'angelo superiore,

⁵⁵⁸ Cfr. nota 337.

⁵⁵⁹ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 340 ra.

che coglie con chiarezza ogni contenuto, anche se inespresso, come se fosse pronunciato tramite supporto segnico. È dunque evidente che l'angelo superiore non ha alcun bisogno di rivolgersi tramite parola a quelli inferiori, dal momento che tale tipo di relazione non necessita di alcuna comunicazione:

[...] nullus conceptus inferioris angeli est implicitus, vel indeterminatus intellectui angeli superioris, sed omnes sunt ei expliciti et determinati, modo quo nunc loquimur [...]. Ergo secundum hunc modum inferior angelus non loquitur superiori, quod est inconveniens⁵⁶⁰.

Nonostante sia emersa con chiarezza l'inadeguatezza della parola *esteriore* nella procedura comunicativa angelica, non è possibile escludere, tuttavia, che il *verbum*, inteso come espressione interiore, possa intervenire efficacemente nella pratica comunicativa angelica. Non è possibile attribuire, infatti, alla parola un unico valore, giacché è doveroso effettuare una distinzione tra un *verbum interius*, inteso come *verbum mentale*, ed uno *exterius*, definito *verbum vocis*: tale inclinazione alla duplicità che caratterizza la parola rende plausibile ipotizzare una *duplex loquutio, interior et exterior*⁵⁶¹. La funzione disvelatrice vera e propria è assolta in maniera adeguata dal linguaggio esteriore, che si definisce come esito di un'attiva collaborazione tra interlocutori ai quali viene fornita, in tal modo, la possibilità di superare la propria ignoranza e di maturare nuovo sapere. L'azione chiarificatrice esercitata dalla parola esteriore interviene in maniera analoga a quella della luce, che rischiarando una superficie ne vivifica il colore che invece, nelle tenebre, rimaneva spento e oscuro⁵⁶². Solo al linguaggio esteriore si addice l'utilizzo del segno, a cui è necessario riconoscere un'indispensabile funzione rivelatrice e mediatrice non dissimile da quella esercitata dalla relazione di causa-effetto, che garantisce la possibilità di risalire, dall'osservazione degli oggetti, alla causa originaria. Solo al linguaggio esteriore si addice pienamente l'espressione comunicativa, giacché solo la parola esteriore produce sapere chiaro e trasmissione di conoscenza:

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ Cfr. nota 276.

⁵⁶² Cfr. nota 361.

[...] sicut est duplex verbum, scilicet verbum interius quod est verbum mentis, et exterius quod dicitur verbum vocis, sic est duplex loquutio, interior et exterior⁵⁶³. Ad loquutionem exteriorem requiruntur duo: primum est quod res innotescat per alteram, res enim quae in seipsa cognoscitur non innotescit, ut sic per loquutionem sicut color qui videtur in pariete. Secundum est quod cognoscatur non per quodcunque alterum, sed per alterum quod est signum et in ratione signi. Cognitio enim unius rei per aliam, ut est res quaedam sicut cognoscitur effectus per causam et econverso, ratione suae habitudinis⁵⁶⁴.

Non tutti i segni si rivelano tuttavia adeguati allo stesso modo all'atto comunicativo: affinché siano efficacemente parte dell'organizzazione linguistica, essi devono essere in grado di assolvere la propria funzione rivelatrice. Tra tutti i segni, le parole godono di uno *status* superiore (*verba inter signa obtinent principatum*), poiché assolvono al meglio la funzione mediatrice a cui sono preposte. Tale efficacia significativa rende la parola lo strumento più adatto non solo alla comunicazione inter-angelica, ma anche al linguaggio rivolto dagli angeli all'uomo. Poiché alle creature superiori è concesso conoscere gli strumenti propri di quelle inferiori, secondo il principio già proposto e applicato da Egidio⁵⁶⁵, è possibile dedurre che gli angeli, i quali conoscono il significato di *voces*, *nutus* e *signa* utilizzati dall'uomo, qualora decidano di rivolgersi all'interlocutore umano utilizzino parole tratte dal suo sistema linguistico e ad esso omogenee:

[...] magis etiam proprie fit loquutio per dicta quam per facta, eo quod verba inter signa obtinent principatum, et isto modo loquitur homo homini, potest etiam hoc modo loqui angelus homini formando in aere sonos similes vocibus significativis, vel formando corpus in quo faciat nutus et signa, [...] potest etiam hoc modo loqui angelus angelo, quia angeli noverunt quid significant voces, nutus et signa, sicut noverunt homines⁵⁶⁶.

La parola esteriore non si addice dunque alla prassi espressiva inter-angelica; è possibile, tuttavia, che gli interlocutori angelici adoperino la parola interiore che costituirebbe, in effetti, un prezioso strumento di comunicazione spirituale, e una valida alternativa al *signum* esteriore. Al soliloquio invece, linguaggio interiore per definizione, non è richiesto nulla di ciò che compone e caratterizza il linguaggio

⁵⁶³ Cfr. nota 276.

⁵⁶⁴ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 340 ra.

⁵⁶⁵ *DCA*, f. 109 va.

⁵⁶⁶ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 340 ra-rb.

verbale esteriore: esempio significativo è quello della riflessione umana, che prevede una dimensione monologica, per cui è possibile affermare che l'uomo che pensa si rivolge a se stesso, dal momento che il proprio contenuto mentale non si rivela, né si fa in alcun modo più chiaro attraverso l'utilizzo di segni⁵⁶⁷. Il pensiero, per sua natura intimo e solitario, non richiede segno ed espressione, diversamente da quanto accade per ciò che definiamo "discorso", che è caratterizzato da un orientamento *ad alterum* di un contenuto mentale, di un desiderio, di una qualsiasi *affectio animae*. Si danno, dunque, circostanze del tutto particolari che, nonostante vengano comunque riconosciute come "locutio", non richiedono l'utilizzo di segni indirizzati *ad alterum*; risulta a tale proposito paradigmatica la condizione caratteristica dell'orante⁵⁶⁸, che dirige i suoi pensieri e le sue suppliche a Dio, il quale conosce immediatamente ogni desiderio e ogni richiesta di colui che gli si rivolge:

[...] sicut hominem mentaliter orantem dicimus loqui in quantum cogitationes suam et affectionem dirigit in deum, qui tamen praedicta directione novit quamlibet cogitationem et affectionem hominis, et est aequaliter simile in loquutione exteriori, quia homo dirigens sermonem vocalem ad aliquem dicitur loqui ei et non aliis⁵⁶⁹.

Non esiste, sul piano teorico, alcun ostacolo nell'attribuzione, alla comunicazione inter-angelica, delle medesime caratteristiche riscontrate nel soliloquio nell'atto di riflessione; come osservato in precedenza l'istituzione del segno rappresenta l'ostacolo maggiore alla formulazione di un'ipotesi comunicativa angelica, e l'eventualità dell'istante pre-linguistico, legato all'accordo preliminare, costituisce l'obiezione più rilevante alla supposizione di una comunicazione angelica che avvenga con il supporto segnico. Ritenere invece che il linguaggio angelico sia pura e immediata trasmissione di pensiero riabilita e legittima l'ipotesi della *locutio* angelica. Il pensiero, che non necessita di segno, restituisce valore alla supposizione che si dia un'interazione angelica, che non si costituisce tramite *signa, sed solum per cognitionem*: è

⁵⁶⁷ *Ibidem*, 340 rb: «Dicimus enim quod quod homo sibi ipsi loquitur quando cogitat de aliqua re, dato quod illa res non innotescat ei per quaecunque signa, sed solum per suam cognitionem, sed dicitur loqui alteri quando cogitationem suam vel affectiones suam dirigit in ipsum».

⁵⁶⁸ ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, IV, 17 a 2.

⁵⁶⁹ *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, f. 340 rb.

ipotizzabile, infatti, uno scambio di sapere che non necessiti di mediazione segnica, ma che per la pura intenzionalità *ad alterum* consegua l'obbiettivo dell'interazione e del vicendevole scambio conoscitivo.

Non è da escludere, inoltre, la possibilità che gli angeli adattino le proprie capacità espressive ai limitati strumenti gnoseologici dell'interlocutore umano, così come Egidio aveva prospettato⁵⁷⁰; tale adattamento agli strumenti umani garantirebbe, all'uomo, la concreta possibilità di essere coinvolto in una relazione comunicativa angelica senza alcun tipo di sforzo conoscitivo o ermeneutico. L'ipotesi di una struttura comunicativa istituita esclusivamente dall'angelo appare dunque molto più azzardata che l'attribuzione della *lingua hominis* alla *virtus angelica*: un tipo di linguaggio che non sia comprensibile, né condivisibile, dal soggetto umano compromettere la funzione mediatrice attribuita, dalla volontà divina, alle sostanze celesti.

La superiorità angelica, dovuta alla *simplicitas formarum*, richiede, tuttavia, un'ulteriore indagine, a cui debita attenzione aveva già rivolto Egidio: occorre soffermarsi, infatti, a riflettere sulla possibilità che gli angeli conoscano nuovi contenuti tramite illuminazione. Escludere in via definitiva che i segni siano coinvolti nella pratica linguistica richiede, infatti, un'analisi accurata di quella che potrebbe costituire una valida alternativa alla comunicazione angelica segnica.

**§ 7. "Utrum angelus unus proficiat in cognitione per alterius illuminationem":
*il ruolo dell'illuminazione nel processo gnoseologico angelico***

Analogamente al discorso sviluppato da Egidio anche la riflessione del filosofo alverniate si sofferma sull'indagine dedicata alla funzione gnoseologica dell'illuminazione. All'illustrazione delle considerazioni relative alla possibile

⁵⁷⁰ DCA, f. 109 vb-110 ra.

funzione rivelativa attribuita all'illuminazione è dedicata la *quaestio* III della *Distinctio* II del secondo libro⁵⁷¹: l'analisi prevede che vengano indagate le possibili modalità di intervento di un angelo sull'altrui intelletto, e che si osservi in primo luogo in che modo un angelo possa operare sulle capacità gnoseologiche dell'altro, fino a potenziarne efficacemente le funzioni. Una prima rilevante obiezione all'illuminazione angelica è tratta dall'osservazione della natura del *lumen* che, in quanto forma, non può essere *indotta* dagli angeli, ai quali non è riconosciuta la possibilità di agire in maniera immediata imponendo alla materia nuove forme:

Postea quaeritur utrum angelus unus proficiat in cognitione per alterius illuminationem. Et videtur quod non, quia lumen est quaedam forma, sed angeli non possunt immediate inducere formam aliquam⁵⁷².

La *quaestio* si articola sviluppando tre nuclei tematici distinti; in primo luogo bisogna chiarire la natura dell'illuminazione, in secondo luogo è necessario chiedersi da dove derivi il contenuto comunicato (*de quo fit*) e, in conclusione, quali siano le modalità di svolgimento:

Circa quaestionem istam videnda sunt tria; primum est quid sit illuminatio, secundum est de quo sit vel fiat et tertium est per quem modum fiat⁵⁷³.

Per quanto riguarda il primo punto sottoposto ad analisi, occorre soffermarsi a chiarire cosa si intenda per "illuminazione", dal momento che essa non è da concepirsi in altro modo se non come manifestazione e trasmissione della verità, così come è confermato dal dettato biblico: "A me, che sono l'ultimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia: illuminare tutti sulla attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio" (*Eph.*, 3, 8). Analogamente al compito affidato a Paolo di rendere partecipi gli uomini del messaggio divino, ciascun angelo può agire sull'altro, svelandogli un contenuto comunicatogli direttamente da Dio:

Quantum ad primum sciendum est quod illuminatio, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis, unde

⁵⁷¹ *In Sententias Theologicas Theologicas Petri Lombardi Commentariorum*, q. III, f. 340 rb.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ *Ibidem*.

apostolus dicit: *mihi, omnium sanctorum minimo, data es gratia haec: illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti asconditi a seculis in Deo. Et sic illuminat unus angelus alium, dum ei manifestat veritatem quam ipse novit*".

Trasmissione immediata di pensiero e conoscenza, l'illuminazione non è se non rivelazione di verità, diffusione di un contenuto la cui validità indubitabile è suggellata dalla fonte, in quanto trasmesso direttamente da Dio. Per quanto riguarda il secondo punto, occorre precisare che non si ha illuminazione se non di quei contenuti che, comunicati da Dio agli angeli superiori, resterebbero celati a tutti gli altri angeli, se non fossero resi manifesti per iniziativa dei cori superiori. Tale atto di generosa condivisione è attribuita a quegli angeli a cui sono rivelati i sacramenti e i misteri divini, e che per il dono ricevuto possono essere considerati illuminati direttamente da Dio⁵⁷⁴.

Per quanto riguarda il terzo punto analizzato è opportuno soffermarsi a riflettere sulle difficoltà che accompagnano l'indagine sulle modalità dell'illuminazione angelica. Durando individua in *vis intellettiva* e oggetto di intenzionalità (*res obiecta*) i due termini coinvolti nel processo gnoseologico. Duplice dunque è anche la possibilità di intervento sulla procedura conoscitiva: in primo luogo l'angelo può agire fortificando la *virtus intellectiva* altrui potenziandone le facoltà, così come la forza di un corpo debole viene supportata da quella di un corpo più vigoroso, e un corpo freddo accresce il proprio calore tramite la vicinanza ad un corpo incandescente, così la capacità conoscitiva dell'angelo inferiore è rafforzata dall'attenzione (*conversio*) che l'angelo superiore gli rivolge:

Quantum ad tertium sciendum est quod valde difficile est adsignare modum quo unus angelus illuminet alium. Quidam enim dicunt quod cum ad intelligendum duo concurrant, scilicet virtus intellectiva et res obiecta, secundum utrumque potest unus angelus veritatem quam novit alii manifestare. Primo quidem modo fortificando virtutem intellectivam, sicut enim virtus unius corporis imperfectioris fortificatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione

⁵⁷⁴ *Ibidem*: «Quantum ad secundum dicendum est quod illuminatio non est nisi de his quae dependet solum a voluntate divina, quae latent omnes omnes angelos nisi eis revelentur, cui concordat auctoritas apostoli superius inducta. Sacramenta enim et mysteria quando revelantur angelis, dicuntur de eis illuminari».

superioris angeli ad ipsum, hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis⁵⁷⁵.

La seconda opzione prevede che l'angelo operi potenziando la capacità gnoseologica dell'altrui intelletto agendo non sul soggetto conoscente, ma sulla *res* conosciuta (*ex parte rei cognitae*), rendendone il contenuto più chiaro e di agevole comprensione. Analogamente a quanto fa il maestro, che insegna tenendo costantemente in considerazione le diverse capacità di apprendimento di ciascun discepolo, così l'angelo superiore scompone un concetto complesso, e lo rende di immediata assimilazione, affinché possa essere inteso anche da un intelletto meno acuto ed esercitato. Agendo in tal modo sul contenuto, l'angelo superiore istruisce quello inferiore in merito ad un contenuto che rimarrebbe, altrimenti, inaccessibile ad ogni intelligenza appartenente ad un ordine inferiore. Nonostante solo l'*obiectum* inteso venga modificato, si può affermare, ugualmente, che l'angelo superiore agisca illuminando quello inferiore, agevolandone il processo conoscitivo:

Secundo autem modo unus angelus potest alium illuminare ex parte rei cognitae, veritatem quam ipse novit sic proponendo inferiori angelo ut ab eo capi possit: sicut enim apud nos doctores illud quod in summa capiunt multipliciter distingunt providentes capacitati discipulorum, superior angelus veritatem quam universaliter concipit, ad quam etiam sic capiendam intellectus inferioris angeli non esset sufficiens, distinguit et quasi dividit, ut ab alio capi possit, et sic eum illuminat⁵⁷⁶.

La prima possibilità, che prevede che un angelo possa agire sulla *virtus intellectiva*, risulta piuttosto difficile da concepire, in quanto un angelo non può agire sull'altrui intelletto in alcun modo. Ogni azione di rafforzamento prevista dall'illuminazione del primo genere richiede una sinergia tra termini coinvolti non dissimile da quella che regola il riscaldamento di un corpo da parte di una fonte di calore (*confortatio est per aliquam actionem*). È necessario dunque escludere definitivamente che il *lumen intellectuale* di un angelo possa agire su quello di altri, giacché non può né incitarlo ad un migliore utilizzo, né imprimere nuove forme:

⁵⁷⁵ *Ibidem*, f. 340 rb-341 ra.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, f. 341 ra.

Primum istorum non intelligo, sed quod unus angelus alium illuminet confortando virtutem eius intellectivam. Quia omnis confortatio est per aliquam actionem. Sic enim minus calidum confortatur ex praesentia magis calidi dum magis calidum agit in minus calidum intendens ipsum, qualiter enim confortabit illud in quod nihil agit. Cum igitur lumen intellectuale unius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen, quod solum est a create, nec intendendo ipsum, quia non recipit magis aut minus, sequitur quod nullo modo⁵⁷⁷.

La possibilità che l'intelletto angelico si presti ad alterazioni o modifiche costituisce in effetti un nucleo tematico fortemente dibattuto: alcuni affermano che il *lumen* intellettuale dell'angelo può essere indebolito o intensificato nelle sue funzioni da un agente che operi su di esso. Altri, invece, ritengono che sebbene le operazioni di due *virtutes* possano interagire sostenendosi a vicenda, non risultano comunque in grado di creare un altro *lumen* intellettuale⁵⁷⁸. Diversa l'opinione di coloro che ritengono che nonostante tutti gli angeli godano della medesima lucidità e funzione intellettuale, ciascun angelo esercita le proprie funzioni in maniera specifica, differente da quella di tutti gli altri. Come la velocità di propagazione del calore è diversa in base alla densità del corpo in cui si diffonde, così il medesimo intelletto è esercitato in maniera diversa in base alla nobiltà della creatura celeste che ne dispone:

[...] non oportet lumen diversorum angelorum esse diversum specie, quamvis lumen unius habeat maiorem efficaciam quam lumen alterius propter diversam conditionem subiecti in quo recipitur, sicut patet de calore in igne et aere⁵⁷⁹.

La prima ipotesi, legata alla possibilità che le *virtutes* dell'intelletto angelico siano in qualche modo suscettibili di mutamento, risulta del tutto insostenibile, poiché la *virtus* intellettuale segue per sua stessa natura l'essenza degli angeli, che non è in alcun modo sottoposta ad alterazioni. Il rifiuto deciso di ogni eventuale alterazione dell'intelletto angelico si compie a partire dall'osservazione della facoltà conoscitiva umana: così come l'intelletto umano è immutabile, anche la sostanza intellettuale non

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ *Ibidem*: «Non omne illud quod potest aliquam formam intendere potest eadem vel similem creare».

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

è soggetta ad alcuna alterazione. Dal momento che emerge con chiarezza l'immutabilità dell'intelletto umano, è necessario attribuire alla *virtus intellectiva* la medesima immutabilità:

[...] cum virtus intellectiva consequatur per se ad essentiam angeli, non est probabile quod ponatur possibilis intensio in lumine intellectuali, nisi poneretur in essentia angeli, quod nullus ponit. Et confirmatur, quia in nobis non dicitur quod intellectus possibilis vel agens, qui ab Aristotele vocatur *lumen* in libro tertio *De anima*, recipiat magis et minus⁵⁸⁰.

Respinta l'ipotesi che un angelo possa agire sull'altrui intelletto determinandone un'alterazione funzionale, Durando riporta l'opinione di coloro che interpretano l'illuminazione come concorso di forze di due intelletti. Esattamente come la luce che proviene da due candele è più intensa di quella generata da una soltanto, così l'intellezione che deriva dalla collaborazione di due intelletti risulta più precisa e più efficace. Una fonte di luce non opera tuttavia accrescendo la funzione di un'altra, ma soltanto incrementando l'intensità complessiva della luce prodotta; analogamente l'intelletto dell'angelo inferiore non riceve *lumen* da quello superiore, ma solo un supporto, per cui l'intellezione che deriva dall'esercizio di entrambi sarà più compiuta, più acuta, in grado di cogliere contenuti che non potrebbe intendere in altro modo:

Sunt qui [...] dicentes quod unus angelus illuminat alium, non quidem confortando lumen ipsius per modum intensionis, sed concurrento cum ipso ad unam intellectionem quae est perfectior ex concursu duplici luminis, quam si alterum solum concurreret, sicut est perfectius lumen positum duabus candelis quam posita una tantum, quamvis lumen unius candelae non intendat lumen alterius; per hunc modum concurrente lumine duplici angeli superioris et inferioris ad intellectionem angeli inferioris intellectio eius est perfectior, et aliqua potest intellegere quae non posset ex solo suo lumine⁵⁸¹.

Soltanto l'attenzione rivolta ad un unico atto di pensiero garantisce la validità della cooperazione e il valore del risultato: affinché si possa ottenere, tuttavia, tale sinergia è necessario che i soggetti implicati siano orientati alla medesima idea, e pongano attenzione ad un solo pensiero. Tale cooperazione, finalizzata ad un vicendevole supporto, sarebbe strettamente legata alla circostanza piuttosto

⁵⁸⁰ *Ibidem.*

⁵⁸¹ *Ibidem.*

particolare che prevede che due angeli siano intenti a formulare nel medesimo istante la stessa espressione concettuale. Nonostante non sia un'eventualità da escludere, l'attenzione simultanea ad uno stesso concetto da parte di due intelletti angelici comporta una serie particolarmente densa di difficoltà teoriche che rendono l'evento tanto raro ed occasionale da non poter rappresentare uno strumento di illuminazione valido.

La seconda possibile tipologia di illuminazione, che prevede un'alterazione del contenuto appreso, non è affatto verosimile, poiché suppone che l'angelo superiore possa scegliere di *particolare et dividere* un concetto affinché esso possa essere agevolmente compreso dall'angelo inferiore; un contenuto può essere, tuttavia, manipolato o reinterpretato, ma non modificato, pena l'alterazione del significato. Altrettanto irrazionale appare l'ipotesi di coloro che sostengono che l'illuminazione conduca ad un potenziamento delle capacità conoscitive dell'angelo, come se fosse possibile attribuire, all'intelletto angelico, immutabile per definizione, una qualche propensione all'accrescimento e, quindi, al mutamento:

Secundus etiam modus illuminationis unius angeli per alterum quem alii ponunt ex parte rei intellectae, non videtur verus, scilicet quod unus angelus illum nec alium proponendo ei veritatem quam intelligit particulando et dividendo eam ad hoc ut capi possit ab angelo inferiori, quia talis explicatio veritatis intelligibilis non est accipienda ex parte rei cognitae quae secundum se manet eadem et in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelligendi superioris angeli, quasi superior angelus mutet suum modum intelligendi, semper enim intelligit secundum modum suae naturae⁵⁸².

Solo la *locutio* mentale risulta dunque in grado di veicolare la verità: questa procedura, e non altre, consente all'angelo dall'intelletto più raffinato di esprimere il proprio concetto. La *locutio* interiore gode di uno stato del tutto peculiare, che la sottrae alla dimensione segnica e la rende perfettamente conforme alla dimensione comunicativa angelica. Nient'altro occorre al *verbum mentale* che l'*ordinatio ad alterum* di un concetto elaborato. Ogni altra formazione è del tutto superflua, esattamente come già da Tommaso è stato annunciato:

⁵⁸² *Ibidem*, f. 341 rb.

Sed [talīs explicatio veritatis intelligibilis] est intelligenda ex parte signi mediante quo veritas cognita ab angelo superiori proponitur angeli inferiori. Hoc enim modo et non aliter, doctor particulat suum conceptum, proponere autem sic veritatem alteri pertinet ad loquutionem quae fit per signa, ut prius dictum fuit. Loquutio autem interior non fit per signa, ut dictum fuit in quaestione praecedente, sed per hoc solum quod unus angelus ordinat conceptum suum ad alterum⁵⁸³.

L'ultima tipologia di illuminazione analizzata dall'Alverniate non è dissimile da quella che già Egidio aveva indicato come l'illuminazione per eccellenza, e che richiede che la propagazione della divina Sapienza avvenga secondo modalità simili a quelle che regolano la diffusione della luce: l'intelletto angelico è in tal modo pervaso dal *lumen* della conoscenza divina, che viene comunicata in maniera perfetta ed immediata. La possibilità che si verifichi tale azione diretta, da parte di Dio, sulla *virtus cognitiva* angelica è legata alla partecipazione, da parte degli angeli, alla luce divina: dai Serafini, depositari del sapere divino e *ardenti* d'amore per Dio, la luminosità del sapere divino si propaga in maniera graduale e perfetta in ciascun angelo, che potrà godere quindi pienamente dell'unione a Dio. Gli angeli si rivelano dunque efficaci strumenti di propagazione della *virtus* beatifica, di cui solo Dio è direttamente causa⁵⁸⁴. L'intelletto angelico dunque non agisce su un altro intelletto creando *aliquid lumen* ma solo supportandone le funzioni; spetta a Dio, e a Lui soltanto, agire comunicando in maniera immediata la sua Sapienza:

[...] et ita a Deo omnes illuminantur e simul tempore, sed prius unus quam alius natura vel dignitate, et ita unus mediante alio meditatione cuiusdam consequentiae⁵⁸⁵.

L'angelo dunque parla ricorrendo all'unica forma espressiva che aggira l'ostacolo della formazione segnica: le sostanze celesti si esprimono tramite la diretta *ordinatio ad alterum* di un contenuto elaborato. L'immediatezza della *conversio ad alium* di un contenuto intelligibile costituisce dunque la forma espressiva più adeguata alla *locutio angelica*. Come appare evidente, ciascuna supposizione elaborata in merito alla

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*: «Non enim videtur conveniens quod beatitudo unius essentialis vel accidentalis dependeat ab alio quam a Deo».

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

conoscenza e alla parola angelica risente di un difetto costitutivo essenziale, dal momento che non può essere in alcun modo verificata; potrà esserle riconosciuta, con prudenza, nient'altro che la validità logica riscontrata in ogni ipotesi razionale non provabile (*non potest sciri per plenam certitudinem*). Chiamato ad analizzare un *obiectum* tanto sfuggente quanto l'animo della creatura celeste, Durando sa di poter proporre nient'altro che *congetture*. Uno strumento indispensabile, il medesimo utilizzato da Egidio, fornisce in tale sforzo uno strumento raziocinativo fondamentale: l'osservazione della umana natura garantisce infatti la possibilità di supporre, ipotizzare, riflettere in merito a quella angelica, seppure osservando le dovute cautele del caso.

**La ricezione dell'angelologia egidiana nel secolo XIV: l'esempio di
Tommaso di Strasburgo**

Appare evidente, a seguito della riflessione sinora svolta, che l'indagine sulla *locutio* angelica non può limitarsi ad esaminare le modalità espressive delle sostanze separate, ma esige l'approfondimento di una densa serie di nuclei tematici strettamente connessi all'analisi specifica. Appare infatti difficile e, per certi versi, illegittimo isolare il tema del discorso angelico e farne un nucleo speculativo autonomo: esso si inserisce, piuttosto, in una ricerca più ampia, che richiede in primo luogo un'adeguata disamina delle caratteristiche della natura delle sostanze separate.

Per Egidio la tesi della comunicazione angelica non va motivata, ma solo argomentata, giacché basta il testo biblico per sancirne l'autenticità. Successivamente, per Durando, come è apparso evidente a seguito della riflessione dedicata all'angelologia da lui elaborata, la validità dell'ipotesi della *lingua angeli* diventa chiara in virtù dell'osservazione del ruolo solenne attribuito alle intelligenze angeliche: gli angeli, custodi celesti, non possono non avere accesso all'animo umano, né può essere loro preclusa la possibilità di rivolgersi al destinatario delle loro attenzioni e premure.

La supposizione che Dio invii i suoi messi a nostro beneficio non fornisce dunque solo un'immagine suggestiva, ma costituisce, piuttosto, una consolazione ragionevolmente accettabile: la speranza di poter godere di una protezione spirituale sembrerebbe rendere meno insidioso il *nostro* percorso su *questo* mondo.

Di gran lunga più tarda rispetto a quella di Egidio, ma pur sempre squisitamente medievale, la riflessione elaborata da Tommaso di Strasburgo rappresenta una valida opzione per completare la nostra analisi. Generale dell'ordine agostiniano dal 1345 al 1357 Tommaso nutrì, come risulta comprensibile, grande interesse nei confronti dell'ingombrante eredità trasmessa dall'illustre confratello Egidio. Come già sottolineato a proposito della riflessione dedicata a Durando, la lettura del *Doctor Fundatissimus* rappresentava la fase obbligata di ogni indagine che avesse per oggetto l'angelologia, sebbene molteplici difetti costitutivi della sua opera fossero già stati individuati e posti in evidenza dal filosofo francese. L'osservanza al maestro non impedisce tuttavia a Tommaso di maturare una nuova consapevolezza delle tematiche più significative che emergono dalla riflessione angelologica precedente e di rileggerle con notevole distacco critico. La filosofia del maestro Alsziano risponde perfettamente all'esigenza di osservare quali siano state le reazioni tardive all'opera di Egidio, laddove questa risultava essere stata già ampiamente analizzata nei suoi esiti dal filosofo di Pourçain. Ancora una volta appare impossibile soffermarsi sulla tematica della *locutio* angelica intendendola come nucleo autonomo, giacché è necessario che essa venga inclusa in un contesto speculativo di più ampio respiro, che intenda fornire indicazioni in merito anche ad ambiti strettamente complementari.

§1. Un'analisi preliminare sulla natura semplice della sostanza angelica: "utrum angeli sint aliquo modo compositi"

La prima fase dell'indagine, che risponde alla necessità di *investigare in quali natura angeli fuerint creati*⁵⁸⁶, rappresenta la fase propedeutica ad ogni ulteriore riflessione. Come consuetudine, l'analisi della *simplicitas angelorum* costituisce, anche nell'opera di Tommaso di Strasburgo, il vestibolo della riflessione sulla *locutio angelica*. La possibilità di ipotizzare una comunicazione angelica - e illustrarne le caratteristiche - è infatti strettamente connessa alla disamina delle proprietà della natura delle creature celesti: a tale proposito, ricorrente motivo di perplessità per ogni riflessione di carattere angelologico è costituito dalla tesi di un'assenza di materia per le sostanze angeliche. In primo luogo è dunque necessario interrogarsi *utrum angeli sint aliquo modo compositi*⁵⁸⁷. Nonostante l'esclusione della materia nella natura angelica sia una tesi unanimamente accolta, non è possibile respingere l'idea che si dia comunque una qualche composizione di elementi e termini diversi, la cui struttura va indagata e definita. Varie potrebbero essere, infatti, le modalità di combinazione riscontrabili nelle sostanze angeliche: in primo luogo è necessario argomentare le *rationes* che conducono all'esclusione della composizione di materia e forma; in seguito è necessario dedicarsi alla ricerca di un principio che renda possibile stabilire, nelle sostanze celesti, la distinzione tra genere e specie ed eventualmente tra essere ed essenza. Occorrerà, inoltre, rintracciare la modalità del rapporto, negli angeli, tra sostanza e accidente:

Hic quattuor sunt videnda, quae omnia implicantur in istis argumentis: primo, utrum angelus sit compositus ex materia e forma. Secundo, utrum angelus sit compositus ex esse et essentia. Tertio, utrum ex genere et differentia, et quarto utrum in angelis inveniatur compositio ex substantia et accidente⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ THOMAE AB ARGENTINA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (d'ora in avanti *Commentaria*), Venetiis 1564, ex officinae Stellae, Iordani Ziletti, repr.1965, II, distinctio III, *quaestio* I, f. 135 rb.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, f. 136 ra.

In primo luogo occorre precisare che la materia può essere intesa in duplice modo: la prima accezione, definita come *positiva*, si riferisce alla pura potenzialità intrinseca in ogni sostanza creata, che si manifesta come inclinazione a ricevere ogni tipo di forma corporea⁵⁸⁹. La seconda attribuzione, denominata *negativa*, definisce come materiale la componente potenziale che è riscontrabile in ciascun soggetto e che deve essere intesa, in via del tutto generale, come “tutto ciò che non è atto puro”. Concepita in tal modo, è materia tutto ciò che è pura potenza rispetto all’atto, e dunque è materiale ogni creatura che si configura come altro dall’atto puro che è tratto distintivo di Dio⁵⁹⁰:

Quantum ad primum est advertendum quod materia ad praesens dupliciter potest accipi. Uno modo positive, prout dicit subiectum pure potenziale, quod est aptum natum recipere omnem formam corporalem. Alio modo negative, prout aliquid dicitur materia, vel materiale, eo quod non est purus actus, sed est aliquo modo in potentia respectu alicuius actus⁵⁹¹.

Da tali considerazioni è possibile trarre una prima conclusione: innanzitutto bisogna escludere che la materia intesa *positive*, come acquisizione potenziale di forme corporali⁵⁹², sia in qualche modo coinvolta nella sostanza angelica, che è pura

⁵⁸⁹ Della materia come «cera »che riceve l'impronta parlava già Platone, (Platone, *Timeo*, 50 b-d), definendola come ciò che non perde mai la propria potenza (*Timeo*, 50 b). Ma soprattutto in Aristotele “materia” e “potenza” si confondono fin quasi a sovrapporsi: «Tutte le cose che diventano o per natura o per arte hanno materia, perché ciascuna di esse può essere o non essere, e questo è, in ciascuna, la materia. Ma in generale è natura anche ciò da cui deriva la cosa, e ciò secondo cui essa diviene; e infatti ciò che diviene ha una natura» (*Metafisica*, VII, 1032 a 20 sgg.). Per Avicenna la materia è la prima ed essenziale attribuzione della sostanza, ciò da cui tutte le altre (identificate tramite le categorie aristoteliche) derivano (*Fons vitae*, II, 6).

⁵⁹⁰ Già Tommaso d’Aquino si era espresso in maniera analoga affermando che: «Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius» (TOMMASO D’AQUINO, *L’ente e l’essenza*, IV).

⁵⁹¹ *Commentaria*, f. 136 ra.

⁵⁹² La privazione di forme e la naturale propensione ad acquisirne è oggetto di riflessione in Aristotele, che individua nella privazione uno dei tre principi del divenire: «Tre pertanto sono le cause e i principi, due costituiscono la coppia dei contrari, nella quale uno è definizione e forma l’altro privazione, e il terzo è la materia» (ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 2, 1069 b 32 sgg.). Inoltre, afferma lo Stagirita, dal momento che ogni mutamento è dovuto all’alternanza dei contrari, è possibile sostenere che la materia, priva di forme, naturalmente desidera acquisirne» (*Fisica*, I, 9, 16 sgg.).

La teoria della inclinazione naturale a ricevere forme, rielaborata in virtù di esigenze del tutto diverse, condusse Agostino a supporre che Dio avesse occultato dei *semina* nella materia primordiale, destinati poi a maturare come ogni altro seme. Afferma in merito Bruno Nardi: «È parimente certo che nella Scolastica l’espressione *inchoatio formae* è usata generalmente per significare la dottrina agostiniana delle *rationes seminales* intesa come storicamente va intesa» (B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, p.76) e prosegue affermando che «allo stesso modo, anche per Bonaventura, la

spiritualità, *immune* alla materia. Per altro verso, risulterebbe ragionevole l'attribuzione alla natura spirituale della materia intesa *negative*, cioè come potenzialità, giacché è evidente che a ogni creatura manca la compiuta attualità che è esclusiva della natura divina:

Et secundum hoc ponam duas conclusiones. Prima est quod iuxta primum modum accipiendi materiam, materia non est in angelis, nec per consequens, ut sic angelus est compositus ex materia et forma. Secundo autem modo loquendo de materia potest in angeli poni materia et materialis compositio⁵⁹³.

Solo se alla natura angelica fosse possibile attribuire un elemento corporeo risulterebbe possibile riconoscere la componente materiale intesa *positive*, e definita come acquisizione potenziale di forme. L'assoluta separatezza delle sostanze di tal genere appare invece evidente, e sembra diventare una condizione necessaria delle stesse laddove si osservi, con attenzione, la loro natura. Va chiarito che la pura capacità di ricevere forme è da intendere come inclinazione, e non come quantità divisibile, e non offre un criterio in grado di garantire dunque distinzione individuale. La pluralità angelica attestata dalla Bibbia e riconosciuta dalla tradizione richiede, invece, che ciascuna forma individuale sia distinguibile, unica ed irripetibile, separata da tutte le altre:

cum ergo plures sint angeli, necessario oportet, quod eorum materia actualiter esset subiecta continuae quantitatis, mediante qua posset dividi et multiplicari, ut plures angelorum formas posset recipere⁵⁹⁴.

ragione seminale "respicit inchoationem et intrinsecam virtutem quae movet et operatur ad effectum productionem"»(*ibidem*). Anche Alberto Magno intenderà la *inchoatio formae* come «potentia recipiens formam lasciata nella materia in senso positivo» (*ibidem*, p. 91). In conclusione è possibile affermare che, per la Scolastica, o almeno per il maestro di Tommaso, il principio dell'*inchoatio formae* è da intendere come «principio di passività e recezione, in quanto prepara la materia a ricevere l'impressione dell'agente su di essa»(*ibidem*).

⁵⁹³ *Commentaria*, f. 136 ra.

⁵⁹⁴ *Ibidem*: «Si angelus esset compositus ex materia primo modo dicta, et forma, tunc in angelo esset quantitas continua, consequens est falsum, ergo et antecedens. Consequentia patet: nam multitudo talium compositorum presupponit partitam et divisam materiam, quod sine quantitate nullatenus fieri potest, cum materia de se sit penitus indivisibilis; cum ergo plures sint angeli, necessario oportet, quod eorum materia actualiter esset subiecta continuae quantitatis, mediante qua posset dividi et multiplicari, ut plures angelorum formas posset recipere».

Resta da indagare la validità dell'ipotesi per cui l'attualità irrisolta che caratterizza tutte le creature, e a cui non si sottrae neppure la sostanza angelica, renda possibile attribuire agli angeli la materia intesa come *ciò che non è puro atto (prout aliquid dicitur materia, vel materiale, eo quod non est purus actus)*⁵⁹⁵.

In via del tutto generale, è possibile affermare che la tesi che prevede la possibile commistione di materia e corpo nelle sostanze angeliche risulta sotto molti aspetti del tutto inaccettabile: come è indicato da Agostino nel settimo libro del *Commento al Genesi*⁵⁹⁶ esiste la possibilità che si dia, in ogni corpo, l'inclinazione a trasformarsi in un altro. Se tale supposizione corrispondesse a verità ogni tipo di materia potrebbe essere convertita in corpo angelico, con risultati evidentemente inaccettabili. Tommaso ribatte sostenendo che la convertibilità interessa solo le sostanze che condividono la medesima natura corporale, e poiché la sostanza angelica è unica e di tutt'altra specie rispetto ad ogni altra opera della creazione (*materia angelorum est alterius rationis quam materia corporum*), si sottrae ad ogni tipo di conversione sostanziale. Non esiste alcuna possibilità, dunque, che un corpo qualsiasi diventi sostanza angelica (*corpora et angeli non sunt ad invicem transmutabilia*)⁵⁹⁷.

Per quanto riguarda la possibilità che gli angeli rechino in sé traccia della materia intesa come pura potenza, è evidente che qualora per materia si intenda la potenzialità ontologica tipica di ogni creatura, essa risulta del tutto inadeguata ad assumere il ruolo di principio di individuazione attribuitole dalla tradizione tomistica. Considerata come *potentia* che è *aliud* rispetto all'*actus*, la materia intesa negativamente non può essere divisibile per essenza: solo la materia in atto risulta concretamente distinguibile e divisibile, come aveva insegnato Aristotele nella *Metafisica*⁵⁹⁸. Nel corso della ricerca di un principio di distinzione valido si incorre, però, nel rischio di cedere alla tentazione di attribuire alla sostanza angelica la materia propriamente detta,

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ Il VII libro del *Commento al Genesi* di Agostino è dedicato all'analisi dell'origine dell'anima: con ogni probabilità qui Tommaso d'Argentina si riferisce all'osservazione formulata dall'Ipponatte in merito alla facoltà - propria di Dio - di trarre dalla terra e dal fango la materia spirituale di cui l'anima sarebbe composta (SANT'AGOSTINO, *Commento al Genesi*, VII).

⁵⁹⁷ *Commentaria*, f. 136 ra: «Forte dicitur quod materia angelorum est alterius rationis quam materia corporum, et ideo corpora et angeli non communicant in materia eadem, nec per consequens sunt ad invicem transmutabilia».

⁵⁹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 13, 1020 a 7 sgg; *ibidem*, 1066 b 1 sgg.

considerata dunque come corporeità; tale imperdonabile leggerezza condurrebbe ad una contraddizione irrisolvibile, giacché si assegnerebbe, ad una sostanza spirituale, il segno distintivo proprio di quella composta.

Inoltre, è necessario osservare che nonostante il supporto materiale garantisca, in generale, l'efficienza dei sensi e l'efficacia del loro esercizio, esso costituisce un ostacolo rilevante laddove l'intelletto sia dedito all'attività spirituale: per la mente angelica, che si eleva tanto da conoscere Dio - immateriale *per essentiam* - il dato sensibile sarebbe causa di impedimento per la perfetta realizzazione della propria inclinazione. È evidente che negli angeli non può darsi, dunque, materia, la cui presenza costituirebbe null'altro che un intralcio al percorso gnoseologico angelico:

Praeterea, nullum materiale per essentiam potest elevari ad cognoscendum illud quod est immateriale per essentiam. Nam cum cognitio causetur per receptionem rei cognitae in cognoscente, et quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur, ideo nullum materiale potest immaterialiter apprehendi a re materiali sed angelus, est elevatus ad cognoscendum Deum per essentiam, ergo non est res materialis⁵⁹⁹.

Tuttavia, assumendo come veritiera l'equiparazione di materiale e potenziale, tutto ciò che è in potenza - dunque tutto ciò che è altro da Dio - reca in sé immancabilmente una componente materiale; la materia, elemento per natura incline a subire mutamenti, è infatti il principio primo nel genere della potenza passiva (*materia est primum omnium in genere potentiae passivae*)⁶⁰⁰. L'angelo, in effetti, non è completo dispiegamento di attualità, ma conserva una componente potenziale, dovuta al suo stato creaturale; così intesa, anche la sostanza angelica sembrerebbe in qualche modo portatrice di materia, e commista. Anche gli angeli, nonostante l'inclinazione spirituale che ne caratterizza la natura, sarebbero dunque da intendere come esito di composizione di forma e materia, laddove quest'ultima deve essere concepita come *aliud* da Dio, che è per definizione atto puro.

⁵⁹⁹ *Commentaria*, f. 136 rb.

⁶⁰⁰ *Ibidem*: «Illud quod est primo tale in aliquo genere est causa omnium ceterorum et per consequens ipso deficiente non potest aliud ceterorum remanere, sed materia est primum omnium in genere potentiae passivae».

Insostenibili, poi, le argomentazioni di coloro che affermano che neppure la natura angelica si sottrae alla norma generale che regola il creato, per cui tutto ciò che è sostanza è composto da materia e forma. Secondo tali ipotesi sarebbero attribuibili all'angelo le proprietà ascrivibili alle nature corporee, prima tra tutte la condizione di potenza irrisolta in cui versa ogni creatura: *l'esse angeli non est solus actus*, giacché la compiutezza della piena attualità si addice a Dio soltanto. Non è legittimo, dunque, attribuire agli angeli alcun tipo di commistione corporale, ma sarebbe più adeguato definire la sostanza angelica come costituita di atto e potenza, giacché ogni creatura lascia intravedere una traccia di entrambe le componenti. Le nature angeliche infatti non possono essere né puro atto, che è caratteristica esclusiva dell'essenza divina, né solo potenza, che è lo *status* ontologico della pura materia, composizione di entrambi:

Praeterea, esse angeli non est solus actus, quia tunc esset Deus, nec sola potentia, quia tunc esset prima materia; ergo est compositum ex duobus⁶⁰¹.

Nessuna delle argomentazioni utilizzate ad avallo della corporeità angelica risulta, secondo Tommaso, perfettamente adeguata e convincente, giacché ciascuna di esse presenta qualche difetto costitutivo. In primo luogo ammettere che l'angelo possa essere composto impone che venga analizzata la natura della forma coinvolta e l'influenza eventualmente esercitata su essa dall'elemento materiale. Se si suppone che la forma sia separabile allora si assegna agli angeli, in maniera indebita, una componente corporea e corruttibile analoga a quella che segna le sorti della natura umana: tale conseguenza contrasta tuttavia in maniera evidente sia con quanto detta la fede - che definisce le creature angeliche come spirituali - che con le dottrine proposte dai più insigni maestri. Se la forma angelica fosse inseparabile dalla materia essa dipenderebbe da quest'ultima maggiormente di quanto l'anima umana è legata al corpo, conducendo ad esiti che appaiono, come è evidente, del tutto inaccettabili, come già illustrato da Durando. La dignità e la funzione spirituale dell'animo umano lo rendono distinguibile dal corpo, e tale separabilità lo renderebbe più nobile della sostanza angelica, conclusione chiaramente insostenibile. La sostanza angelica richiede

⁶⁰¹ *Ibidem.*

pienezza e compiutezza intellettuali che possono essere garantite solo dal godimento della purezza spirituale:

Sed ista non concludunt, quia si angelus esset compositus ex materia et forma aut forma angeli esset separabilis a sua materia, aut non. Si primo modo, tunc angelus esset corruptibilis, quod est contra veram philosophiam. Si secundo modo tunc forma angeli est naturaliter imperfectior forma umana, quia quanto forma magis dependet a materia, tanto est imperfectior, sed si forma angeli esset inseparabilis a materia, tunc magis dependeret a materia quam forma humana, quae est est separabilis propter sui dignitatem et perfectionem⁶⁰².

Nel *De coelesti hierarchia* si legge, infatti, che gli angeli non sono altro che *immateriales mentes*⁶⁰³: ogni tipo di presenza di una componente materiale che riguardi la sostanza angelica è dunque decisamente da rifiutare⁶⁰⁴.

A coloro che affermano, invece, che in tutto ciò che esiste è possibile individuare due componenti sostanziali, di cui una necessariamente materiale, Tommaso obietta che è sufficiente attribuire alla natura angelica due *potentiae*, entrambe da intendere come proprietà della medesima sostanza semplice: in ogni angelo infatti collaborano intelletto e volontà, e ciascuna operazione è da interpretarsi come esito di una sinergia di entrambe le *virtutes*. Nell'angelo non esiste che una sola natura complessa, costituita da due potenze che esercitano armonicamente le proprie funzioni: non si dà, dunque, composizione sostanziale, ma concorso di facoltà diverse, perfettamente adatte a cooperare⁶⁰⁵.

Altrettanto immediata risulta la confutazione delle argomentazioni di coloro che, sia dalla potenzialità riscontrabile in tutte le creature, che dalla equiparazione di potenza e materia, evincono la necessaria presenza di una componente materiale anche nelle sostanze angeliche: è evidente, infatti, che la potenza insita nella materia

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ L'immaterialità degli angeli è argomentata, da Dionigi, a partire dalla constatazione che le creature celesti si conformano, ciascuna secondo le proprie possibilità, al proprio principio, che è pienezza spirituale che non conosce commistione (DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 2, 165 a-b).

⁶⁰⁴ *Commentaria*, f. 136 rb.: «Et istud etiam patet per Dionysium in *De divinis nominibus*, ubi ait quod angeli sunt omnino immateriales et incorporales. Et in *De angelica hierarchia* vocat angelos immateriales mentes».

⁶⁰⁵ *Ibidem*: «Sed sufficit quod dividatur in duas naturas substantiales, sed sufficit quod dividatur in duas potentias, que ambe sunt proprietates eiusdem simplicis substantie. Et sic est in ipso angelo, habet enim intellectum et voluntatem, et per unam istarum potentialium movet seipsum ad agendum secundum operationem alterius potentiae, et e converso».

non è dello stesso genere della potenza riscontrabile nella natura angelica. Solo in maniera equivoca (*potentia de his duabus potentiis dicitur aequivocae*) il nome “potenza” può essere applicato alle sostanze separate e alla materia. La *potentia materiae* definisce infatti il *conatus formarum* che anima la materia, laddove la *potentia angelica* si identifica come inclinazione all’utilizzo di forme spirituali innate:

[...] *potentia materiae non est eiusdem generis cum potentia, quae est in angelis: hoc enim nomen potentia de his duabus potentiis dicitur aequivoce. Potentia enim materiae est respectu formarum sensibilium et corporalium. Potentia vero angelorum est respectu formarum spiritualium*⁶⁰⁶.

A coloro che affermano che anche gli angeli sono composti, in quanto a Dio soltanto si addice la pura semplicità, è necessario far notare che la materia coinvolta nelle sostanze composte deve essere concepita, in via del tutto generale, come mera potenzialità. Così intesa in senso lato (*large*), non c’è motivo di escludere la materia dalla definizione della sostanza spirituale, giacché è evidente che gli angeli, in quanto creature, sono pur sempre esseri in potenza di qualcosa:

[...] *non sumitur ibi materia materiae proprie, sed large, prout omne potentiale potentia passiva dicitur materia*⁶⁰⁷.

Anche le considerazioni agostiniane elaborate in merito, e che sembrerebbero testimoniare a favore della composizione angelica, vengono agevolmente confutate: le frequenti riflessioni che sembrano avvalorare la tesi di una componente materiale coinvolta nella sostanza angelica sono da interpretare come opinioni altrui, riportate dal filosofo, ma da lui non condivise. Tommaso fa notare, infatti, che le considerazioni sviluppate da Agostino non sono da leggere né come perentorie, né vanno intese in tono assertivo, dal momento che egli si limita a *recitare dicta aliorum*. Esempio a tale proposito l’uso ricorrente, da parte del maestro ipponate, del verbo “dicuntur”, piuttosto che di “sunt”, a riprova di quanto detto:

[...] *Augustinus non loquitur ibi secundum opinionem propriam [...] non dicit hoc assertive, sed opinative, recitando dicta aliorum, ut etiam apparet ex suo*

⁶⁰⁶*Commentaria*, f. 136 rb.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

modo loquendi, quia ipse ibidem dicit: *Demonēs aerea dicuntur animalia, non enim dicit sunt, sed dicuntur*⁶⁰⁸.

La *potentia* che caratterizza ogni creatura non pregiudica la validità della tesi della *simplicitas angelorum*: la *potentia receptiva*, che indica la capacità di usufruire di infinite forme intelligibili, è di tutt'altro genere rispetto alla potenza ricettiva della materia, che indica la propensione a ricevere forme sensibili e corporee. Se considerata dunque come potenzialità, e come *altro* dalla compiutezza attuale che appartiene solo a Dio, la materia è senz'altro parte della sostanza angelica. Il termine *materia*, così reinterpretato e investito di nuovo significato, viene dunque riabilitato e reso idoneo all'ontologia angelica. L'accezione particolare che è possibile attribuire all'espressione *materia angelica* ne ratifica la possibilità d'uso; solo Avicbron, in conclusione, ritiene di dover attribuire alla natura angelica una reale commistione alla materia intesa come corporeità, sulla base dell'assunzione per cui nel creato non si dà alcuna forma priva di materia: non esistono forme pure, ma esistono, operano e si muovono solo corpi⁶⁰⁹. Nel *Fons vitae* non c'è spazio se non per intelligenze commiste alla materia *proprie dicta*, che è risultata del tutto estranea all'ontologia delle sostanze celesti:

[...] sic etiam potuerunt glossari omnes auctoritates antiquorum, qui aliquo modo loquuntur de materia angelorum excepto Avicbron in libro *Fontis vitae*, ubi ita expresse ponit materiam proprie dictam in angelis, seu intelligentiis, quod sua dicta glosari non possunt⁶¹⁰.

L'inammissibilità delle ipotesi proposte da Avicbron e l'inaccettabile paradosso a cui le sue argomentazione conducono renderebbero l'opera tanto ricca di errori imperdonabili da meritare, secondo Tommaso, una proposta di modifica al titolo

⁶⁰⁸ *Ibidem*, f.136 va.

⁶⁰⁹ La teoria dell'ilemorfismo universale elaborata da Avicbron nel *Fons vitae* proponeva, com'è noto, l'attribuzione della componente materiale anche alle sostanze spirituali, tranne a Dio, unica sostanza semplice. Cfr. E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron): vita, opere e pensiero*, CEDAM, Padova 1953; F. BRUNNER, *Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol*, "Les Études Philosophiques", nouv. série 8. 1 (1953), pp. 28-38; M.R. HAYOUN, *La philosophie medievale juive*, Presses universitaires de France, Paris 1991; C. SIRAT, *La philosophie juive medievale en terre d'Islam*, CNRS, Paris 1988; EAD. *La filosofia ebraica medievale: secondo i testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 1999; M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale: storia e testi*, Laterza, Roma 2002, ID., *La filosofia antica nel Medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 2002.; ID., *Materia nella filosofia ebraica dell'Italia medievale*, in «Atti del convegno: "Materia"» XIII Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Lessico intellettuale europeo; atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani.

⁶¹⁰ *Commentaria*, f. 136 vb.

originario; non *Fons vitae*, ma *Fons mortis* sarebbe infatti il nome più idoneo con cui ricordare il testo, denso di improponibili *falsitates*:

Magis enim praedictus liber debet dici *Fons mortis* quam *Fons vitae*, propter multas falsitates in ipso contentas, ut aliqui solemnes doctores dicunt⁶¹¹.

§2. *Esse, essentia e compositio: "omnis angelus est aliquo modo compositus"*

Dopo aver decisamente rifiutato ogni tipo di commistione di spirito angelico e corpo, Tommaso prospetta l'eventualità che una residua composizione legata alla distinzione reale di *esse* ed *essentia* permanga comunque, in quanto riscontrabile in ogni creatura, non esclusa quella angelica. La riflessione sulla distinzione tra essenza ed essere costituisce una fase obbligata dell'indagine sulla natura angelica: nonostante sia stata rifiutata l'ipotesi di una combinazione angelica di forma e materia *stricto sensu* intesa, si insinua comunque il dubbio che esista una reale composizione di essere ed essenza. Nonostante l'essenza e l'essere siano termini ugualmente coinvolti nella formazione dell'ente, esiste una distinzione reale tra essi. Se l'*essentia* e l'*esse entis* fossero la medesima cosa, ogni essenza non potrebbe non essere, e ogni cosa pensabile, o quanto meno dotata di una qualche dimensione semantica, esisterebbe di necessità⁶¹². Tale coincidenza di essere ed essenza implicherebbe un passaggio, del tutto illecito, dal piano logico a quello reale:

[...] in angelis est realis compositio esse et essentiae, quia illa quae in eodem posita realiter differunt, illa faciunt realem compositionem, sed in angelo essentia et esse realiter differunt [...]. Quia si essentia angeli esset idem quod suum esse, tunc essentia angeli non posset non esse⁶¹³.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² Già Tommaso d'Aquino si era espresso in maniera simile, affermando che dimensione logica e esistenza reale non sono immediatamente sovrapponibili, giacché: «Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate» (TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, I).

⁶¹³ *Commentaria*, f. 136 vb.

La definizione tramite cui ciascuna cosa viene identificata ne denomina l'essenza, o *quidditas*⁶¹⁴, che indica *ciò che la cosa è*; tuttavia, essa non basta a determinare l'esistenza dell'ente concepito: è evidente, dunque, che ciascun esistente è da intendere come commistione di *actus essendi* ed *essentia*. Da tale considerazione appare accettabile attribuire alla natura angelica una composizione sostanziale; come risulta infatti evidente dalla lettura del libro VII della *Metafisica* di Aristotele⁶¹⁵ molteplici sono le ragioni inconfutabili atte a dimostrare che ogni creatura - e dunque anche quella angelica - consta di una componente reale ed ontologica ed una logica ed essenziale, che definisce le qualità e stabilisce sembianze e operazioni:

[...] in omni composito aliud est esse et ipsum quod est. Sed omnis angelus est aliquo modo compositus. [Philosophus] in septimo libro *Metaphisicae*, [...] ait quod multis rationibus demonstrandum est, quod nihil fit nisi compositum: sed angelus factus est⁶¹⁶.

Se l'angelo fosse pura attualità d'essere, esso sarebbe *per se subsistens*, e dunque la sua esistenza sarebbe conseguenza necessaria della sua stessa definizione. Se l'angelo fosse realmente *per se subsistens* sarebbe atto d'essere puro, illimitato, pieno ed incausato, natura non dissimile da quella di Dio, il che appare del tutto illogico. Nonostante il privilegio che deriva dalla sua vicinanza al Creatore, l'angelo è pur sempre *aliud a Deo*: l'angelo non è *per essenza*, ma gode di un'esistenza la cui origine è da attribuire a Dio. È evidente, dunque, che non esiste, per la natura angelica, né identità né sovrapposizione tra esistenza ed essere⁶¹⁷, come invece avviene in Dio e in Dio soltanto⁶¹⁸.

Altrettanto convincenti sembrerebbero, tuttavia, le motivazioni addotte a dimostrare la tesi contraria, che rifiuta ogni tipo di distinzione reale tra essenza ed essere. La prima motivazione utilizzata da coloro che negano la distinzione tra ente ed

⁶¹⁴ Cfr nota 463.

⁶¹⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 4, 129 b 16 sgg., e *ibidem*, 1039 b 19 sgg.

⁶¹⁶ *Commentaria*, f. 136 vb.

⁶¹⁷ Come già ampiamente dimostrato da Tommaso d'Aquino, l'essere di Dio è per sua stessa essenza, è *ipsum esse subsistens*, al contrario di quanto accade per le creature (*Somma contro i Gentili*, III, XIX). Dio è dunque essere per essenza, laddove ogni altra esistenza è per *esse receptum* (S. T., I, q. 7).

⁶¹⁸ *Commentaria*, f. 136 vb. «Si angelus esset suum esse, cum angelus fit per se subsistens, sequeretur quod esse angeli esset esse subsistens, et per consequens esse purum et illimitatum, quod est impossibile».

essenza siano distinguibili trae avallo dall'osservazione che ogni proprietà dell'ente viene indicata dall'essenza, per cui non solo le aggettivazioni, ma anche le modalità d'esistenza vengono assegnate all'essere tramite la sua definizione particolare, per cui ogni attribuzione, tra cui quella dell'essere, sarebbe regolata dalla *quidditas*. Inoltre se si ammette che l'essere differisce dall'essenza si prospetta la possibilità di insinuare che l'angelo non è se non esistenza accidentale, giacché dalla sua pensabilità non ne deriva di necessità l'esistenza: a tale proposito si solleverebbe un ulteriore dubbio, legato alla ricerca della sostanza di cui gli angeli possano essere accidente. È evidente, tuttavia, che l'angelo non è né sostanza, né accidente. Non è sostanza, perché ogni sostanza o è materia, o forma, o il composto di entrambi, come è dimostrato dal libro II del *De anima*⁶¹⁹:

[...] si esse angeli differret ab essentia eius, tunc illud esse aut esset substantia aut accidens. Sed nec sic, nec sic. Non substantia, quia omnia substantia aut est materia aut forma, aut compositum, ut patet secundo libro *De anima*; sed esse angeli nullum istorum esse potest⁶²⁰.

La natura angelica, come è evidente, non è solo forma, giacché essa raccoglie una serie di ulteriori caratterizzazioni, proprietà e funzioni che devono essere ascritte ad altro. Nell'angelo non c'è, tuttavia, alcuna traccia di corpo, né alcuna implicazione materiale, per cui è da escludere che gli angeli possano essere definiti "sostanza" in virtù di un'eventuale componente materiale. L'esclusione di ogni principio materiale angelico rende inverosimile anche l'ipotesi che l'angelo possa esser definito "sostanza" in virtù del coinvolgimento di forma e materia. Risulta evidente, dunque, che nessuno dei criteri necessari all'individuazione della sostanza sia riscontrabile nella natura angelica: in altri termini, all'angelo non può essere attribuita la definizione di "sostanza". L'angelo non può, tuttavia, essere identificato come accidente, giacché non si ravvisa alcun tipo di sostanza di cui la natura angelica possa considerata accidente (*nec est accidens, quia esse substantiale substantiae non poterit esse accidens*)⁶²¹. Come ogni altra creatura, l'intelligenza angelica gode di un *esse* conferito dal Creatore, ma questa

⁶¹⁹ARISTOTELE, *L'anima*, II, 1, 412 a 15 sgg.

⁶²⁰ *Commentaria*, f. 136 vb.

⁶²¹ *Ibidem*.

considerazione non legittima, in alcun modo, l'assimilazione dell'angelo a puro *accidens*. L'esistenza angelica è dunque sostanza, esattamente come ogni altra natura la cui esistenza è da ricondurre alla potenza divina, e a nient'altro che ad essa. È evidente, dunque, che solo la creazione regola le dinamiche esistenziali dell'angelo, che non deve la propria esistenza a nessun'altra causa né sostanza se non a Dio. Qualora si affermasse, tuttavia, che la natura angelica non è accidente non si escluderebbe che altro sia *l'essentia*, e altro sia *l'esistenza*, giacché non ogni sostanza esiste per se stessa. Si dipana, dunque, ogni dubbio circa l'essere sostanziale degli angeli, ma permangono le perplessità inerenti alla distinzione ontologica tra *esse* ed *essentia*.

In via del tutto generale, è possibile osservare che ogni ricezione di attributi, ogni arricchimento di particolari modalità esistenziali che rendono unico ed irripetibile l'ente richiede come condizione necessaria l'essere: se l'essenza dunque ricevesse l'essere, essa esisterebbe prima dell'essere, o custodirebbe, in ogni caso, un focolaio di esistenza, in quanto ogni essenza implicherebbe l'essere in potenza. Esistono, invece, delle *quiddità* che sorgono e rimangono ancorate al puro piano dell'ipotesi, dell'immaginazione, dell'idea: l'intelletto infatti è in grado di concepire e comprendere l'essenza come *aliud* dall'essere, giacché è del tutto esercitato ad operare una distinzione logica tra dimensione concettuale e piano reale:

Numquam potest res concipi cum opposito illius, quod est sibi idem essentialiter; sed intellectus potest concipere essentiam rei creatae cum opposito ipsius esse. Possumus enim creaturam concipere non esse, alias ipsa esset purum necesse esse⁶²².

La mente umana è perfettamente capace di concepire l'idea di una *res* di cui non sia predicabile l'esistenza⁶²³, e può arricchirla di particolari elaborati tramite l'utilizzo produttivo della facoltà immaginativa. Non è necessario, infatti, che l'idea sia tratta dal dato empirico, giacché l'intelletto avverte, con netta limpidezza, la distinzione tra dimensione intellettuale e reale, tra essenza ed ente. Tuttavia, nonostante sia chiaro a ciascun uomo cosa si debba intendere in generale per "angelo", laddove si discuta di

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ Cfr. nota 611.

ontologia angelica ci si muove con passo incerto, si azzardano ipotesi, e proponendo *rationes verosimiles* si suppone che ciò che risulta valido nell'universo gnoseologico ed ontologico del *viator* sia ugualmente valido per il mondo celeste. Sembra dunque piuttosto complicato proporre un'analisi dell'ente angelico, dal momento che esso sfugge completamente all'esperienza. È possibile, tuttavia, far rientrare la nozione di essere angelico in una riflessione di più ampio respiro, che presti attenzione all'idea generale e onnicomprensiva di *ens*. Come Tommaso afferma, in via del tutto generale è possibile intendere l'*ens* in duplice modo⁶²⁴: in primo luogo può essere indicato come tutto ciò che funge da sostrato ai dieci predicamenti, e quindi ogni cosa che goda di una qualsiasi qualificazione può esser detta *ens*. In base a tale indicazione ogni concetto, sebbene immaginato, ed ogni *res*, seppure priva del riscontro empirico, può dirsi *ens*. In secondo luogo si definisce *ente* l'esistente, e in tal modo solo Dio - che è piena completezza d'essere - è detto *ens* per definizione, dal momento che la sua essenza coincide immediatamente con il suo essere. In Dio non si stabilisce alcuna distinzione tra piano logico e ontologico, e la differenza tra essere e definizione si affievolisce, fino ad annullarsi. Dio è essere per definizione, causa e fine dell'essere, giacché tutte le cose che sono provengono da Lui, e a Lui sono orientate:

Uno modo ut est unum de transcendentibus, seu ut descendit in decem predicamenta et sic quaelibet res est ens per essentiam suam, sicut est una, vel vera per essentiam suam. Alio modo sumitur pro existere ipsius rei, et ut sic, solus Deus est ens per essentiam suam⁶²⁵.

Il primo modo in cui la cosa è detta *ens* è tratto dalla definizione dell'essenza, per cui a ciascuna essenza è attribuibile una serie di qualificazioni; il secondo, invece, è definito dall'essere e dall'osservazione della pienezza che lo caratterizza:

⁶²⁴ Anche Aristotele si era espresso in maniera analoga, in riferimento alla prima accezione di ente proposta dal maestro di Strasburgo, affermando che è possibile intendere la sostanza in due modi, come soggetto ultimo che non si predica più di nessun'altra cosa, e come un qualche cosa di particolarmente determinato, che sussiste separata (ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 8, 1017 b 23 sgg). La distinzione effettuata da Tommaso di Strasburgo risulta del tutto coincidente con quanto già affermato dal *Doctor Angelicus*: «Ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat» (TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, I).

⁶²⁵ *Commentaria*, f. 137 ra.

Primo modo res dicitur ens ab esse essentiae. Secundo modo ab esse existentiae⁶²⁶.

L'essenza si concretizza tramite l'essere, giacché solo l'esistenza affranca la definizione dal piano della pura concettualità, e l'essenza esiste *formaliter et perfective* tramite l'essere, il cui *modus essendi* si definisce a sua volta a partire dalla *quidditas*. Essere ed essenza si arricchiscono vicendevolmente, nonostante l'essenza goda di un'autonomia concettuale di cui l'essere non può beneficiare, dal momento essa può essere intesa anche come pura definizione, indipendentemente dall'esistenza. Al contrario, l'essere viene definito in virtù dell'essenza, infatti non esiste ente privo di essenza. Inoltre l'essere della sostanza non può essere accidentale: per definizione, l'esistenza costituisce un termine essenziale della sostanza (*terminus substantiae*) ed è da considerare come suo predicamento. In conclusione è possibile affermare che è l'essenza a definire le attribuzioni dell'ente⁶²⁷, e quindi per gli angeli, come per ogni altra creatura, resta valido il criterio per cui *ens* ed *essentia* sono termini complementari ma distinti dell'essere, giacché Dio, e Lui solo, è per sua stessa definizione.

§3. *Genere, differenza specifica e principium individuationis: "utrum angelus sit compositus ex genere et differentia"*

L'articolo 3 della *quaestio* I della terza *distinctio*⁶²⁸ è interamente dedicato all'esposizione dell'ipotesi che possa darsi, anche nella sostanza angelica, una distinzione logica tra genere e specie: una tale eventualità richiede che ci si interroghi circa l'opportunità di individuare un criterio reale che consenta di operare una simile distinzione. Anche per Tommaso, come per l'Aquinate, la mancanza di materia

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ibidem*: «Essentia existit per esse, e esse per essentiam, aliter tamen et aliter: nam essentia existit per ipsum esse formaliter et perfective, sed ipsum esse existit per essentiam fundamentaliter et subiective».

⁶²⁸ *Ibidem*.

costituisce un notevole ostacolo ad un procedimento classificatorio che possa dapprima individuare le caratteristiche generali della specie angelica e in seguito possa isolare le proprietà che rendono individuabile ciascun ente. L'assenza di materia caratteristica delle intelligenze angeliche rende nulli i criteri di classificazione utilizzati per le sostanze composte, e alimenta il sospetto che solo la posizione assunta nel sistema gerarchico celeste, e le facoltà ad essa correlate consentano di individuare le singolarità angeliche.

Una preliminare osservazione conduce a supporre che anche le intelligenze angeliche, esattamente come ogni altro tipo di sostanza, prevedono una composizione di genere e differenza specifica: non abbiamo alcun motivo di ritenere che il principio formale di distinzione applicabile a tutte le creature non resti valido per l'ontologia angelica. Ciò che viene predicato *essentialiter* di qualche specie, e che è l'esito di una composizione delle caratteristiche conferite dal genere e dei dettagli delineati dalla specie, garantisce la distinzione di essa da tutte le altre. Nel caso delle sostanze spirituali, l'adesione al medesimo genere è garantita dalla condivisione di un medesimo *status*, l'essere sostanza, che è il genere generalissimo (*genus generalissimum*) e che rappresenta infatti il primo genere, predicabile di ogni ente. Non è possibile operare, all'interno del medesimo genere "*substantia*", alcun tipo di distinzione se non quella tratta dall'osservazione, del tutto teorica, che ogni angelo esiste mostrando caratteristiche del tutto diverse, conferite a ciascuno in virtù di gradi di attualità differenti. La vicinanza a Dio determina, infatti, la posizione ontologica assunta nell'economia del creato, a cui ciascuna creatura celeste partecipa secondo modalità proprie, giacché è l'atto il carattere in virtù del quale è possibile operare la distinzione di un ente da tutti gli altri (*actus fit qui distinguat*):

[...] quia illud de quo aliquod genus essentialiter praedicatur, salva sua naturali distinctione ab omnibus aliis speciebus eiusdem generis, in illo reperitur compositio generis et differentiae. Angelus est huiusmodi, quia substantia, quae est genus generalissimum, essentialiter praedicatur de angelo, et ipse intrinsece, seu ex sui natura est distinctus ab omnibus aliis eiusdem generis, nam si istae res materiales habent esse distinctum, quanto magis

substantiae spirituales, quae maxime sunt in actu, cum actus fit qui distinguat⁶²⁹.

È necessario dunque intercettare il sistema di principi classificatori cui riferire la riflessione sulle sostanze spirituali. La natura angelica non è né atto puro, che è proprio di Dio soltanto, né pura potenzialità, di cui è intrisa la materia prima; da tale considerazione è possibile attribuire all'angelo la prima qualificazione utile a definirne le proprietà: l'intelligenza angelica è commistione di atto e potenza. Nella sostanza angelica la *ratio generis* è tratta dall'interezza della sua natura, che comprende tanto determinazioni comuni quanto singolari ed individuali. La *ratio differentiae* è data, invece, dall'osservazione della *ratio actualis*, che indica le caratteristiche sviluppate da ciascun individuo angelico, e che lo rendono distinguibile da ogni altro. La *ratio speciei* definisce le caratteristiche della specie, perché in essa convivono sia la *ratio generis* che la *ratio differentiae*. Per ratificare l'ipotesi di una distinzione tra genere e specie che sia valida anche per l'ontologia angelica Tommaso ricorda, inoltre, che la nozione di *ratio differentiae* si applica in maniera del tutto diversa nella natura spirituale rispetto a quella corporea, in quanto nella creatura materiale la differenza non è tratta dalle caratteristiche della sostanza intesa nella sua interezza, ma da una parte di essa: la forma che "disegna" la materia. Negli angeli, in cui non c'è traccia di corpo, è necessario che la *ratio differentiae* sia tratta dalla natura intesa nella sua totalità, come compendio di attributi e caratterizzazioni che sono esito di un'interazione di componenti diverse, alcune generali, altre specifiche ed individuali:

Et ideo in ipsis angelis ratio generis sumenda est a tota natura, prout in ea reperitur ratio potentialis, sed ratio differentiae sumetur ab eodem tota natura, prout in ea reperitur ratio actualis, et ratio speciei accipitur ab eodem natura, prout in se copulat rationem utriusque⁶³⁰.

È evidente, dunque, che ciò che si indica come "differentia", non è concepibile nella medesima accezione qualora essa venga applicata alle sostanze materiali⁶³¹ e a

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Risulta a tale proposito particolarmente interessante la lettura di Tommaso d'Aquino, che afferma: «In hoc ergo differt essentia substantie composite et substantie simplicis, quod essentia substantie

quelle spirituali. Infatti solo il “tutto”, nella sua integrità, regola la formazione della definizione delle sostanze incorporee: in esse la differenza viene individuata *essentialiter*, a partire dall’osservazione del composto di essenza e modalità d’essere individuale. Nelle sostanze separate genere e differenza indicano la medesima cosa e finiscono col sovrapporsi: la definizione delle sostanze separate si struttura prendendo in considerazione sia le qualità descritte dalla specie, che quelle previste dall’appartenenza al genere. Ogni criterio formale che risulti valido per le creature materiali si rivela del tutto inefficace per la classificazione delle sostanze angeliche, per le quali la distinzione tra genere e differenza si affievolisce fino a diventare nulla, e finiscono con l’indicare essenzialmente la medesima cosa (*significant idem essentialiter*).

La *ratio generis* delle creature angeliche è tratta da tutta la loro natura (*a tota natura*), dalle modalità con cui si sviluppano nella loro piena attuazione diventando uniche e riconoscibili nella propria irripetibilità; è la *ratio actualis* che definisce ed indica le proprietà maturate da ciascuna di esse nel pieno svolgimento delle proprie qualificazioni e caratteristiche. È possibile, dunque, distinguere un angelo dall’altro in virtù della *ratio entis*, che indica le caratteristiche che contribuiscono a stabilire l’unicità di ciascuno di essi. Ogni definizione di enti terreni è data dalla commistione dei tratti conferiti all’ente dall’appartenenza al genere e dalle attribuzioni particolari indicate dalla differenza specifica, dunque non si può procedere, per le sostanze angeliche, ad una classificazione analoga a quella che caratterizza le sostanze composte. Ogni creatura angelica si identifica esclusivamente in base alle caratteristiche individuali, giacché l’assenza di materia non consente l’applicazione del medesimo sistema di classificazione utilizzato per le sostanze composte. In virtù dell’appartenenza all’ordine angelico, e in base alla posizione assunta nel sistema gerarchico celeste, ciascuna sostanza spirituale presenta caratteristiche e virtù operative del tutto diverse: la funzione intellettuale esercitata da ciascun angelo e le modalità di esplicazione di compiti assegnati direttamente da Dio, consentono di individuare le singolarità angeliche nella loro unicità. La mancanza di materia non costituisce un ostacolo alla suddivisione in genere, specie e individui; non occorre, per la distinzione delle

composite non est tantum forma sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantie simplicis est forma tantum» (*L’ente e l’essenza*, III).

individualità angeliche, altro criterio distintivo se non la *ratio entis*. Ogni individualità angelica si definisce in riferimento alle sue *rationes* identificative, le sue caratteristiche proprie:

[...] omnis propria diffinitio datur per genus et differentiam, ideo coniungendo genus et differentiam angelorum, debita videtur constitui diffinitio, nec ex hoc resultat nugatio, nec est simile de ratione generis et speciei, quia ratio speciei includit rationem generis⁶³².

Risulta del tutto evidente che non esiste, negli angeli, differenza reale tra genere e specie: è la qualificazione accidentale di ciascun individuo che ne definisce l'irripetibilità assoluta. Tale considerazione richiede una riflessione complementare, finalizzata a chiarire quali componenti accidentali siano coinvolte nella definizione dell'essere angelico. Non c'è motivo di ritenere che non esista, negli angeli, la medesima composizione di sostanza e accidente che caratterizza la creatura terrena: esattamente come *voluntas* e *intellectus* sono da intendere come accidenti della medesima sostanza intellettuale umana, così facoltà speculativa e volontà angelica sono *altro* dalla sostanza. Operazioni intellettuali e volitive non sono, infatti, capacità innate di ogni sostanza, ma sono qualificazioni aggiuntive, che ne definiscono in maniera ulteriore le proprietà:

[...] in angelis est compositio substantiae et accidentis, quia voluntas et intellectus fundata in substantia angeli realiter different ab ea, cum nulla substantia creata possit esse immediatum principium operationis⁶³³.

È evidente dunque che negli angeli è rintracciabile la composizione di *esse* ed *essentia* che è riscontrabile in ogni altra natura; esattamente come per ogni altra creatura, l'esistenza dell'angelo è regolata dalla volontà divina. Inoltre, come è stato appena dimostrato, il tentativo di classificare le creature celesti non è destinato a rimanere vano, nonostante l'evidente inadeguatezza dei criteri utilizzati per catalogare le creature di *questo* mondo.

⁶³² *Commentaria*, f.137 va.

⁶³³ *Ibidem*.

§ 4. *La classificazione delle specie angeliche: “an omnes angeli sint eiusdem speciei”*

La riflessione sviluppata da Tommaso in merito alla distinzione tra specie angeliche prosegue dedicando ampio spazio ad una delle questioni più significative della riflessione angelologica medievale: la classificazione delle specie angeliche. In via del tutto generale è possibile affermare che ciò che si distingue nella forma è differente anche nella specie: le forme, infatti, rappresentano il primo segno di distinzione di qualsiasi creatura. L'appartenenza alla specie, dipendente dalla condivisione della forma, costituisce per le individualità angeliche il criterio in grado di operare una differenziazione preliminare. Esattamente come avviene per i numeri, che sono unità distinguibili e irripetibili, la forma garantisce all'ontologia angelica un criterio di distinzione necessario: come si legge nel libro VIII della *Metafisica*⁶³⁴, non si danno due numeri della medesima specie, perché ogni cifra rimanda ad una quantità numerica ben precisa; analogamente, ciascuna forma angelica disegna e definisce un individuo, e uno soltanto, giacché essa sola basta a definire l'individuo. Gli angeli infatti non differiscono che nella forma, dal momento che sono sprovvisti di materia e di quantità materiale, in grado di operare un'ulteriore distinzione: la forma risulterebbe quindi, ad una prima analisi, la condizione unica e sufficiente alla selezione delle individualità angeliche. Appare evidente, dunque, quale sia la difficoltà che accompagna la ricerca di un criterio che costituisca un valido *principium individuationis* per le sostanze separate. Accanto alla *materia signata quantitate*, che rappresenta il principio di individuazione più adatto alle sostanze corporee, risulta necessario trovare un principio di individuazione che sia consono a quelle spirituali. La quantità materiale è il principio radicale dell'individuazione delle nature composte, perché la natura astratta e generale della specie risulta contratta e determinata a seguito della definizione materiale, che indica *quale* e *quanta* sia la materia coinvolta nella determinazione dell'individuo. Dalla mancanza di quantità materiale che caratterizza

⁶³⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, VIII, 2 1043 b 37 sgg.

le sostanze separate non è necessario dedurre che ogni tentativo di individuazione spirituale rimanga del tutto irrisolto: Dio è perfettamente in grado di creare enti spirituali distinti e distinguibili anche in assenza di materia. Qui Tommaso supera Durando - il quale aveva concluso attribuendo ad un'esigenza logica dell'uomo la necessità di classificare le sostanze celesti -, affermando che Dio è perfettamente in grado di stabilire una distinzione tra enti creati immateriali. L'argomentazione parte dall'osservazione che, qualora a due pietre fosse sottratta la componente materiale, la distinzione formale e originaria non verrebbe in alcun modo alterata né compromessa, ma verrebbe piuttosto preservata, in quanto diversa è *la ratio formalis*, la caratteristica specifica che viene conservata in ogni sostanza. L'assenza di materia non solo non compromette la distinzione formale di due sostanze, ma non rappresenta neppure un ostacolo alla creazione, giacché Dio può creare ugualmente due pietre diverse nella forma, in totale assenza di materia:

[...] per divinam potentiam possunt fieri in eadem specie sine omni quantitate, quia quaecumque potest Deus separata a quantitate distincta conservatur, illa potest Deus sine quantitate distincte creare, sed Deus potest, annullata quantitate duorum lapidum, formas eorum in suis materiis conservare. Igitur sine quantitate poterit supposita individua illorum lapidum ex sua materia et forma constituta distincte creare⁶³⁵.

L'assenza di materia potrebbe risultare, in effetti, motivo di giustificate perplessità, maturate dall'osservazione per cui individui immateriali non sono distinguibili, perché privi degli elementi che consentono una loro diversificazione. Le due pietre citate ad esempio da Tommaso sarebbero dunque della stessa specie, perché descritte dalla stessa forma; le medesime sembianze, "svuotate" di materia, non determinano *dissimilitudo*, ma stabiliscono l'assoluta indistinguibilità dei termini presi in considerazione, affermandone così l'identità (*duo lapides per consequens erunt penitus idem*)⁶³⁶. Laddove manchi la materia, il rischio dell'indistinguibilità si fa concreto e reale (*ubi nulla est dissimilitudo, ibi necessario identitas*)⁶³⁷:

⁶³⁵ *Commentaria*, f.137 vb.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ *Ibidem*.

Forte diceretur quod ista individua non essent distincta, quia illa non possint esse distincta, quae nullam penitus habent dissimilitudinem, sed isti duo lapides essent huiusmodi, quia nec ex parte materiae nec ex parte formae, posset aliqualis similitudo concerni et per consequens erunt penitus idem, quia ubi nulla est dissimilitudo, ibi necessario identitas⁶³⁸.

Il destino delle sostanze separate non è legato, tuttavia, alla confusione dovuta ad una differenziazione difficoltosa: senza alcun dubbio l'assenza di materia costituisce un notevole ostacolo alla consueta applicazione delle capacità gnoseologiche umane abituate, e adatte, a confrontarsi con il dato materiale; ma Dio non necessita di materia per creare, né per distinguere, né per mantenere intatta la *dissimilitudo* qualora la materia venisse sottratta o risultasse mancante *ab origine*. Le nozioni di *simile* e *dissimile* non si sviluppano dall'osservazione della quantità di materia coinvolta in ciascun ente (*secundum quantitatem*), ma piuttosto sorgono *secundum qualitatem*, in relazione alla scoperta che ciascun ente è del tutto unico, e tale unicità è definita dai *praedicamenta* che lo caratterizzano. Nonostante venga esclusa, dunque, ogni partecipazione della quantità materiale, la diversità di ciascuna creatura è saldamente preservata, giacché Dio può ugualmente creare individualità singole attribuendo alla materia diverse qualità accidentali, che non vanno perdute qualora la componente materiale venga ipoteticamente sottratta:

[...] cum simile et dissimile non dicantur secundum quantitatem, sed potius secundum qualitatem, ut patet in praedicamentis, igitur annullata omni quantitate adhuc per diversas qualitates materiam disponendo Deus posset multas dispositiones creare in huiusmodi individuis⁶³⁹.

È necessario ricercare, dunque, le modalità tramite cui Dio può lasciare integre le qualificazioni della sostanza individuale in assenza di materia, considerata tradizionalmente *principium individuationis*. Dio può conservare, nella forma immateriale, tutte le caratteristiche definite essenziali, che appartengono alla *ratio essentiae* di ciascun ente. La materia e la forma - la cui combinazione caratteristica definisce l'essenza degli enti materiali - sono ontologicamente precedenti ad ogni accidente che si sviluppi in relazione ad essi: in riferimento alle due pietre prima

⁶³⁸ *Ibidem*.

⁶³⁹ *Ibidem*.

accennate, le loro essenze risultano *naturaliter* antecedenti, nell'*ordo rerum*, rispetto agli accidenti che le identificano, perché l'essenza individuale ed unica, che indica la definizione di ciascuna cosa, resta salda indipendentemente dalla *materia signata* coinvolta nella definizione della *res*. Nel caso degli angeli, l'essenza di ciascuna creatura celeste è tratta dalla sola osservazione formale, e la *ratio essentiae* ne costituisce il criterio di distinzione individuale.

Quanto detto non intende, tuttavia, mettere in discussione il ruolo ricoperto dalla materia nell'ontologia delle sostanze materiali; è evidente che la quantità di materia coinvolta nella formazione dell'ente costituisca un valido *principium individuationis* per le sostanze composte, giacché rappresenta un criterio sufficiente a distinguere, all'interno della stessa specie, molteplici individualità materiali:

[...] quantitas est principium individuationis, non quomodocumque: sed prout illud appellatur principium individuationis, per quod originaliter reperientur plura individua materialia in eadem specie⁶⁴⁰.

La quantità ha validità di principio di individuazione solo qualora tale principio si applichi alle specie di sostanze composte. Risulta perciò evidente che la materia è il *principium individuationis* della natura composta, in quanto le sostanze separate si sottraggono ad ogni ricerca di un principio in grado di stabilire una possibile distinzione tra forme. Le forme pure sono indivisibili, giacché la parte è inscindibile dal tutto, poiché il legame tra forma ed essenza risulta indissolubile: così come la sostanza di Dio è indivisibile, ugualmente lo è ogni altra natura spirituale. Risulta quindi evidente che solo l'individuazione delle creature terrene può usufruire del supporto offerto dalla *materia signata*: d'altro canto le sostanze spirituali non necessitano, in alcun modo, del supporto offerto dalla materia, e superano ogni limitazione che derivi dalla commistione ad essa.

È possibile tuttavia muovere una serie di obiezioni a dimostrazione dell'ipotesi contraria, che suppone che la quantità possa non essere l'unico principio di individuazione e divisione delle nature corporee. Tommaso sa di doversi confrontare con la critica più rilevante che può essergli mossa, e che viene maturata da coloro che

⁶⁴⁰ *Commentaria*, f. 138 ra.

sostengono che la *forma rei substantialis*, e non la *materia signata quantitate* sia il principio di individuazione adeguato alle sostanze composte. Tommaso nega che la forma sostanziale possa definire l'essenza di ciascun ente garantendone l'unicità: *per formam substantialem* l'ente si definisce nella propria immagine, ma non viene garantita la sua irripetibile singolarità. La forma "disegna" le sembianze dell'ente, non lo rende *divisum a quocumque alio*:

[...] illud per quod res habet esse simpliciter, per illud habet in se indivisum esse et divisum a quocumque alio, quod est esse individuum, sed per formam substantialem res habet simpliciter esse⁶⁴¹.

La forma sostanziale contribuisce dunque a definire la specie, ed è la condizione necessaria, ma non sufficiente, alla definizione della singolarità individua:

[...] sicut se habet species ad genus, sic se habet individuum ad speciem[...] ergo si forma substantialis esset formale constitutum individui, ipsa non includeretur formaliter in ratione speciei⁶⁴².

Altrettanto inadeguata appare l'ipotesi che riconosce, nella specie, il criterio essenziale dell'individuazione: l'appartenenza alla specie disegna le sembianze del soggetto, ma non può essere assunto come criterio costitutivo formale dell'individuo, sono infatti opposte le *rationes* di divisibilità di ciò che è divisibile in parti (la *specie*) e di quello che per sua natura è *individuum* e indivisibile. Inoltre il criterio di distinzione della specie si predica di più individui, mentre quello di distinzione individuale non si applica che ad uno solo esemplare. La forma è il criterio distintivo delle specie, il principio di distinzione individuale trae validità invece dalla componente materiale dell'individuo:

Illud quod est de principali significato speciei non potest esse formale constitutum individui, tunc idem esset de formali significato utriusque, quod est impossibile, cum sint oppositarum conditionum quae sunt esse divisibile in partes subiectivas et indivisibile in partes subiectivas, et praedicari de pluribus, et non praedicari de pluribus: sed forma substantialis est de principali significato speciei⁶⁴³.

⁶⁴¹ *Commentaria*, f.138 rb-va.

⁶⁴² *Commentaria*, f. 138 va.

⁶⁴³ *Ibidem*.

Inoltre, i singoli membri di una medesima specie presentano caratteristiche analoghe previste dall'appartenenza alla forma sostanziale comune, da cui è principalmente assunta la *ratio speciei*⁶⁴⁴. È necessario dunque utilizzare un criterio fruibile sia per distinguere un individuo da ciascun altro appartenente ad una specie diversa, sia per differenziare individui all'interno di una medesima specie; e la forma si dimostra non sufficiente a tale scopo: la forma del cavallo, ad esempio, non ci consente di distinguere vari esemplari, che hanno in comune l'aspetto. La forma da sola non basta a definire l'individuo, giacché è necessario che anche la materia intervenga nella determinazione dell'individualità :

[...] forma enim equi, ut forma equi est, non distinguit equum ab equo, quamvis distinguat equum ab equo, ut haec forma est. Huiusmodi autem haecceitatem non habet precise a se, sed ipsam ex eo, quod recipitur in hac materia⁶⁴⁵.

La conoscenza umana deve alla materia la possibilità di individuare, distinguere e diversificare: la materia rappresenta la componente irrinunciabile per ogni tipo di processo conoscitivo che si confronti con *questo* mondo. Senza dubbio, la forma interviene nella definizione della materia, che viene disegnata dall'immagine *specificata*, ma l'*haecceitas*⁶⁴⁶, che garantisce unicità all'ente, prevede il necessario ricorso alla materia. La forma garantisce riconoscibilità alle sostanze composte solo laddove venga *riempita* dalla materia ⁶⁴⁷.

Come è risultato evidente la forma non può essere, da sola, il principio di individuazione delle sostanze composte, perché essa concorre a definire essenzialmente

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ Il termine sembra suggerire soluzione proposta da Duns Scoto in merito al principio di individuazione, per cui l'individualità consiste in una contrazione della natura comune ad una singolarità distinguibile da tutte le altre in virtù della particolarità delle proprie determinazioni; cfr. M. BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale: Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bière, Bordeaux 1997; M. DAMIATA, *Il contenzioso fra Duns Scoto e Ockham*, Studi francescani, Firenze 1993; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, edizione italiana a cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato; con un saggio introduttivo di Costante Marabelli Jaca Book, Milano 2008; R. PAGANO, *Duns Scoto e la critica al tomismo*, Tip. Pesole, Napoli 1947.

⁶⁴⁷ *Commentaria*, f. 138 va: «Ad tertium dicendum quod dato quod individuum immediate fit hoc per formam originaliter, tamen huiusmodi haecceitatem forma habet materia et quantitate, per cuius divisionem materia sic dividitur et partitur, quod potest recipere hanc et hanc formam».

la *ratio speciei*. Le cose che differiscono nella forma si distinguono solo nella specie. Non può che essere la materia, dunque, il principio di individuazione adatto alle sostanze composte:

[...] principium individui substantiae debet esse substantia, sed ad constitutionem individuae substantiae non concurrat aliqua substantia nisi materia et forma. Igitur cum forma non possit esse principium individuationis, quia ipse est principium speciei. Nam illa quae differunt forma differunt specie, igitur materia erit principium individuationis⁶⁴⁸.

Tale ipotesi, che attribuisce al fattore materiale il primato nell'ordine dei criteri di distinzione, appare del tutto plausibile, in quanto risulta chiaro che nella disposizione naturale la materia precede la forma, e di conseguenza esiste come potenzialità primordiale che attende di essere limitata tramite la ricezione di una definizione formale. *Principio dei principi*, la materia è il criterio di distinzione più adeguato all'ontologia delle sostanze composte, ma inadatto a spiegare l'individualità delle sostanze spirituali. Pertanto, resta da indagare sulla possibilità che esista una norma adeguata a distinguere, all'interno della medesima specie angelica, molteplici individualità. Non è affatto da escludere che la divina onnipotenza possa produrre molteplici angeli della medesima specie, giacché l'unico limite dell'azione divina è che essa eserciti la propria funzione nel pieno rispetto del principio di non contraddizione, che non appare, in tal caso, violato. È del tutto plausibile, quindi, che *plures separatae substantiae* siano prodotte dall'azione divina:

[...] divinae potentiae nihil debet denegari, quod non implicat contradictionem[...]. Sed plures separatas substantias eiusdem speciei in esse produci per divinam potentiam, non implicat contradictionem, ista patet de facto in animalibus intellectivis, quae solo numero differunt, et tamen a Deo producuntur⁶⁴⁹.

Persiste, tuttavia, la difficoltà inerente alla ricerca di un criterio di individuazione spendibile anche per le sostanze separate. Sembra evidente, infatti, che per l'individuazione angelica si rivelano del tutto inadeguati anche gli stessi strumenti atti all'individuazione delle anime, sostanze spirituali di natura analoga a quelle celesti:

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ *Commentaria*, f.138 vb.

ciascuna anima può essere distinta dalle altre tramite il legame instauratosi col corpo nel quale è accolta. Non è possibile dunque accomunare, in alcun modo, il criterio di individuazione delle anime con quello della distinzione angelica. La distanza tra intelligenza celeste e anima umana si fa evidente qualora ci si soffermi a riflettere sulla diversa relazione che entrambe coltivano con la dimensione corporea, in quanto il valore del legame tra anima e corpo ha termine con la morte di quest'ultimo; abbandonata la materia, non è più possibile rintracciare nella forma residua alcun criterio di distinzione:

[...] ad hoc respondet adversarii, quod non est simile de animis et angelis, quia anima individuatur individuatione corporis in quo recipitur. Et ideo sine contradictione plurificatur plurificatione corporum, non autem angelus. Istud non valet, quia destructis corporis animae separatae adhuc sunt eiusdem speciei, et solo numero distinguentur⁶⁵⁰.

Alcuni affermano che ogni tipo di sostanza separata non è individuabile né distinguibile in maniera assoluta, ma solo in virtù dell'*aptitudo ad corpus cuius forma erat*, per cui le diverse anime, anche se intese come separate dal corpo, possono essere distinte numericamente in base alla diversa inclinazione o attitudine ad unirsi ad un corpo piuttosto che ad altri. Tuttavia è impossibile che si dia un effetto senza che vi sia una causa formale in atto, e l'attitudine, in quanto pura inclinazione, è potenzialità, non *aliquid in actu*, quindi inadatta a rappresentare un criterio distintivo valido:

[...] ista fuga quamvis aliquid apparet in re tamen modicum valet. Quia impossibile est dare effectum formalem in actu sine causa formali in actu, sed effectus formalis individuationis actu ponitur in anima separata. Illa autem aptitudo non est aliquid in actu⁶⁵¹.

Se la distinzione avvenisse realmente solo in base all'inclinazione ad assumere un determinato corpo, dall'osservazione della corruttibilità di quest'ultimo si svilupperebbe un nucleo tematico di notevole complessità: la materia infatti non è imperitura, e il corpo è destinato a consumarsi, fino a dissolversi definitivamente. Se davvero le anime fossero dunque distinguibili solo in virtù dei diversi corpi alla cui

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Commentaria*, f.138 vb-139 ra.

unione sono orientati, ogni distinzione finirebbe con lo svanire dopo la morte del corpo, o comunque verrebbe fortemente compromessa, a causa del deperimento a cui la materia è inevitabilmente destinata. Risulta necessario, dunque, ricercare un ulteriore strumento di distinzione, atto a distinguere ciascuna anima dalle altre, e tale esigenza si fa ancor più urgente laddove ci si soffermi ad osservare che è in pieno potere divino *annihilare*, in qualsiasi momento, ogni tipo di corpo. Tale attitudine all'unione corporale non indica, dunque, se non una relazione esclusivamente razionale in virtù della quale attribuiamo a ciascuna anima, per convenzione, delle attività indissolubilmente legate al corpo. Risulta, dunque, del tutto insostenibile la tesi che individua, nella relazione tra corpo e anima, la condizione sufficiente a determinare la distinzione delle sostanze spirituali. È impossibile ritenere che la *distinctio realis* di un'anima avvenga esclusivamente in base ad una relazione logica, che tende ad attribuire, generalmente, un corpo ad ogni intelligenza:

Deus potest huiusmodi corpora totaliter annihilare, et tunc talis aptitudo erit relatio tantum modo rationis [...] et sic non solum sequitur hoc inconveniens, quod individuationes et distinctiones rerum absolutarum, quae verae et reales substantiae sunt, erunt per relationes. Verum etiam sequeretur, quod reales individuationes et distinctiones dictarum rerum fiant per entia rationis, quod est simpliciter impossibile⁶⁵².

Ogni tipo di argomentazione di tal genere risulta, infatti, del tutto privo di efficacia probativa. In primo luogo, l'inclinazione di una forma, per cui essa sarebbe *naturaliter* portata a protendere per un corpo specifico piuttosto che per altri, non è altro che una supposizione, del tutto sostenibile da un punto di vista logico, ma non avallata da una prova efficace. Innanzitutto, le inclinazioni e le *habitudines* non sono *entia realia*, ma esclusivamente *entia rationis*. In secondo luogo, le relazioni esistono solo come categorie della sostanza, e dunque sono successive e posteriori al fondamento a cui esse si riferiscono: esistono, dunque, inclinazioni diverse perché si danno anime diverse. Sono le *habitudines* che si distinguono in quanto appartenenti a sostanze diverse, non le anime a distinguersi per le *habitudines* che le caratterizzano:

⁶⁵² *Commentaria*, f.139 ra.

Forte ad hoc diceret aliquis quod tales animae different per habitudines quas habent ad corpora, que Deus creare posset, et si crearet tales animae huiusmodi corpora informarent. Sed nec hoc valet. Primo, quia etiam illae habitudines essent entia rationis. Secundo, quia relations sunt posteriores suis fundamentis. Ideo tales habitudines magis distinguerentur per ipsas animas, in quibus fundarentur, quam econverso⁶⁵³.

Inoltre, qualora si ammettesse che l'*habitudo* a incontrarsi con un corpo specifico rappresenti un efficace strumento di distinzione per le anime, non è affatto sostenibile che essa risulti valida anche per distinguere le intelligenze angeliche, le quali non hanno, con la dimensione corporale, alcun tipo di legame naturale. Un valido strumento per la distinzione delle sostanze immateriali è rappresentato, piuttosto, dalle qualificazioni spirituali accidentali, giacché varie e distinte possono essere le caratteristiche che *seguono* l'intelletto. Non solo le proprietà spirituali possono concorrere alla distinzione delle singole anime, ma risultano preziose anche per l'ontologia angelica: possono essere molteplici, dunque, anche le singolarità angeliche, distinte in virtù di accidenti spirituali, non meno caratterizzanti ed identificativi di quanto accade per quelli corporei (*accidentia spiritualia non minus sunt distinctiva quam corporalia*). Merita dunque di essere totalmente smentita la validità del settantaseiesimo articolo promulgato a Parigi nel 1277, che afferma che non esiste alcuna possibilità che si distinguano molteplici individui della medesima specie angelica, per cui in virtù dell'identità angelica che esiste tra essenza generica (*quod est*) e qualità esistenziali particolari (*quo est*) non sia in alcun modo consentito operare una legittima distinzione anche tra individualità celesti:

[...] *accidentia spiritualia non minus sunt distinctiva quam corporalia, sed plura possunt esse individua eiusdem speciei propter solam distinctionem accidentium corporalium. Ergo plura possunt esse individua in spiritualibus propter solam distinctionem accidentium spiritualium. Praeterea substantia, quae non est sua essentia, et in qua differt, quod est, et quo est, illa non est sua singularitas, et per consequens sibi non repugnat in suis singularibus multiplicari. Sed angelo non est sua essentia, et in eo differt quod est, et quo est quia inter articulos Parisi per Sententiam ex communicationis condemnatos articulus 76, est dicens quod substantiae separatae sint sua essentia, quia in eis idem est quod est et quo est error*⁶⁵⁴.

⁶⁵³*Ibidem.*

⁶⁵⁴*Ibidem.*

L'unica possibilità di effettuare una distinzione individuale in ambito angelologico, e dunque spirituale, è data dall'osservazione degli effetti dell'onnipotenza divina, la cui efficacia illimitata rende plausibile l'ipotesi che possano darsi due angeli identici nella forma, ma diversi nella sostanza, perché accompagnati da diverse proprietà ipostatiche. Due intelligenze angeliche non possono differire nella forma generale, ma solo nelle modalità che ne regolano l'assunzione individuale, per cui sono le diverse interpretazioni, e dunque sfumature, della medesima specie a distinguerne gli individui. Così Socrate e Platone, entrambi esemplari della medesima specie, non differiscono a causa dell'appartenenza alla medesima specie (*non differunt humanitate*), ma *per humanitatem*, giacché altra è l'umanità di Socrate, altra quella di Platone, nonostante entrambi siano uomini. L'appartenenza alla medesima specie garantisce solo la comunanza della forma, ma è l'acquisizione accidentale di essa che decreta una distinzione reale:

[...] posset Deus, si vellet, producere duos angelos, qui non different forma, sed proprietate hypostatica [...]. Duo enim angeli eiusdem speciei si darentur, bene different in forma, non tamen per formam, sicut Socrates et Plato different in humanitate, cum alia sit humanitas Socratis, et alia Platonis, non tamen differunt humanitate, sive per humanitatem⁶⁵⁵.

Alcuni avallano, inoltre, la tesi che debbano esistere molteplici individualità della medesima specie per garantirne la conservazione (*ad salvandam speciem*). Questa argomentazione non risulta per nulla convincente: gli individui angelici non soggetti alla caducità di *questo* mondo sfuggono alla morte perché il loro destino non prevede corruzione, quindi sono esonerati dalla necessità di riprodursi per salvaguardare la sopravvivenza del genere. Ancora diversa l'opinione di coloro che ritengono che tutti gli angeli sono membri della medesima specie; a favore di tali ipotesi si sono espressi molti autorevoli dottori della Chiesa. Già il Damasceno⁶⁵⁶ affermava che tutti gli angeli condividono una sola e medesima natura, come comune è la natura umana di cui tutti gli individui sono espressione. Un'altra opinione, accreditata e tradizionalmente

⁶⁵⁵ *Commentaria*, f.139 rb.

⁶⁵⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, II, 3, 7.

accettata, propone che tutti gli angeli appartenenti alla medesima schiera angelica siano rappresentazioni di un'unica specie (*omnes angeli qui sunt in eadem hierarchia sunt eiusdem speciei*)⁶⁵⁷. Tuttavia Tommaso ritiene che l'opinione del Damasceno non sia da interpretare come propria, ma da intendere, piuttosto, come interrogativo che richiede una risposta esaustiva (*Damascenus non loquitur assertive, sed inquisitive*)⁶⁵⁸.

In conclusione è possibile supporre che anche gli angeli risultino distinguibili gli uni dagli altri, giacché gli accidenti spirituali, che *seguono* dall'assunzione particolare della forma comune, rappresentano un valido e prezioso criterio di individuazione. L'assenza del dato materiale non implica la definitiva rinuncia alla distinzione individuale, ma consente piuttosto, alle nature angeliche, una "leggerezza intellettuale" che rende l'atto conoscitivo angelico un evento unico, irripetibile per ogni altra creatura.

Un'indagine di tal genere, finalizzata alla ricerca di un valido *principium individuationis*, è strettamente funzionale alla riflessione sulla *locutio angelica*, ed il motivo di tale urgenza risulta evidente: laddove venisse messa in discussione la singolarità angelica e la molteplicità di angeli appartenenti ad una stessa specie la supposizione della comunicazione verrebbe messa in discussione. Se gli angeli appartenessero, infatti, tutti ad una sola specie e godessero delle medesime proprietà intellettuali la necessità stessa della comunicazione cadrebbe, rendendo del tutto vana la nostra ricerca.

§ 5. *Gli angeli e i segreti del cuore: "An daemones occulta cordium hominum cognoscant"*

A coloro a cui è affidato il solenne compito di condurre a Dio le anime, suggerendo loro di perseguire il bene e di astenersi dal male, deve essere concessa per bontà divina la possibilità di apprendere *immediate* i pensieri e i desideri del cuore del singolo su cui egli esercita la sua protezione. Custodi dell'anima, inclini a

⁶⁵⁷ *Commentaria*, f.139 va.

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

salvaguardarne l'originaria purezza e a ammonirla qualora la tentazione si faccia irresistibile, gli angeli devono aver accesso, necessariamente, agli *occulta cordium* della creatura terrena. Il cuore dell'uomo non può nascondersi all'angelo, che deve conoscerne debolezze, afflizioni, intenzioni e desideri, così da poter svolgere al meglio la sua funzione di custodia; le sostanze celesti devono conoscere ogni nostro più intimo bisogno, per poter intercedere per noi presso Dio, consegnando a Lui le nostre suppliche. Occorre, tuttavia, ricordare che a Dio, e a Lui soltanto, è concesso sondare il cuore dell'uomo in maniera completa ed immediata, giacché solo al Creatore è concesso conoscere pienamente ogni angolo, seppure remoto, del cuore delle sue creature. A riflessioni di tal genere Tommaso dedica la *quaestio* I della settima *distinctio*, che intende rispondere al quesito "An daemones occulta cordium hominum cognoscant"⁶⁵⁹. È necessario, infatti, riflettere sulle ragioni che rendono plausibile l'ipotesi di un accesso immediato della mente angelica al cuore dell'uomo. La funzione di guida esercitata dagli angeli richiede che l'animo umano sia, per il suo celeste protettore, del tutto trasparente: dall'azione esercitata su di esso da parte degli angeli deriva la sua capacità di resistere alle tentazioni, e il supporto prestato alla sua volontà, indirizzata dagli angeli al bene, lo dissuade dal compimento di molteplici azioni malvagie e lo sottrae al relativo castigo a cui sarebbe destinato qualora si abbandonasse ad esse. Molti sono i peccati - per i quali meriteremmo di essere puniti - che non sono compiuti, ma solo consumati nel nucleo più nascosto dei nostri pensieri, giacché l'angelo, giudice delle nostre riflessioni e arbitro delle nostre azioni, si muove orientando le nostre intenzioni e suggerendoci il conseguimento del bene. È necessario, dunque, che abbia piena consapevolezza dei pensieri e dei desideri che sorgono in noi:

[quaeritur] utrum daemones cognoscant occulta cordium sive cogitationes mentis humane. Et videtur quod sic: quia daemon cognoscit omnia peccata nostra, pro quibus puniri debemus, cum ipse fit executor iudicis. Sed multa sunt peccata, pro quibus puniendi sumus, quae consistunt, sola cogitatione et in occulto cordis⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ *Commentaria*, f.145 rb.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

Nonostante l'assoluta ragionevolezza delle argomentazioni per cui tali considerazioni, rendendole del tutto condivisibili, esse sembrerebbero condurre tuttavia a conclusioni che contrastano palesemente col testo biblico, che attribuisce a Dio, e a nessun altro, la capacità di leggere nel cuore delle creature⁶⁶¹. Penetrare l'animo umano ed apprenderne i segreti più intimi richiede una capacità che sembrerebbe, però, eccedere le possibilità angeliche: come già affermava Agostino, solo a Dio è riservato il privilegio di conoscere i segreti delle sue creature. Da tali premesse risulta evidente quanto sia necessario soffermarsi ad indagare, in primo luogo, se alle creature spirituali sia data l'opportunità di penetrare l'animo umano esattamente come accade al Creatore. Inoltre occorre interrogarsi sulla possibilità che i custodi celesti possano conoscere i pensieri della creatura terrena ancor prima che essi vengano formulati, in maniera tale che sia concesso loro di intervenire ancor prima che il peccato venga anche solo concepito:

si daemones cognoscerent occulta mentis humanae, tunc daemon illaberetur menti humanae; consequens est falsum, quia hunc honorem secundum Augustinum, Deus sibi soli reservavit⁶⁶².

All'accurata indagine intenzionata a far luce sulla capacità angelica di accedere all'animo umano è indirizzato l'articolo I della prima *quaestio*⁶⁶³, che si sviluppa a partire dalla considerazione che solo Dio può impedire che il demone, o l'angelo, si insinuino in un corpo mosso da un'anima razionale (*daemon, vel quicumque angelus potest esse in quocunque corpore, nisi prohibeatur a superiori potestate*)⁶⁶⁴. I casi di possessione demoniaca, documentati in molteplici occasioni dalla Bibbia, sembrano avallare con sufficiente evidenza l'ipotesi che gli spiriti malvagi possono insinuarsi nel corpo dell'uomo fino ad acquisirne padronanza (*demoni non repugnat esse in quocunque corpore*)⁶⁶⁵. L'ingerenza diabolica sull'animo umano non prova, tuttavia, che quest'ultimo possa cadere totalmente in balia del maligno: è opportuno chiarire, infatti, che né all'angelo, né al demone, è concesso *esse in anima rationali, nec per*

⁶⁶¹ Cfr. nota 16.

⁶⁶² *Ibidem*.

⁶⁶³ *Commentaria*, f.145 va.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

*consequens illabitur ei*⁶⁶⁶: l'anima rimane una sostanza impermeabile, modificabile solo da Dio. Tuttavia, affinché la custodia angelica possa realizzarsi appieno, è necessario che l'angelo penetri, in qualche modo, la mente umana, giacché la natura incorporea è lì dove essa opera⁶⁶⁷. Non solo l'eventualità che gli angeli operino sui corpi non è dunque da escludere, ma è per certi versi ampiamente auspicabile, in quanto garantirebbe un esercizio più efficace dell'ufficio di custodia esercitato, sugli uomini, dal protettore celeste⁶⁶⁸. Inoltre, nonostante esistano delle notevoli e rilevanti differenze costitutive tra spirito umano e natura angelica, non è possibile dedurre con certezza che i custodi delle sorti umane siano riluttanti ad unirsi - seppure occasionalmente - ad un corpo, per rendere più completa la funzione a cui sono preposti. Inoltre, dalla naturale inclinazione delle anime ad unirsi ad un corpo è possibile supporre che anche le creature spirituali possano scegliere *voluntarie* di usufruire di un supporto corporeo, giacché tutte le operazioni che si addicono alle sostanze inferiori si rivelano *multo magis* adeguate a quelle superiori:

[...] non apparet quare angelo magis repugnet esse in corpore, quam animae rationali; sed animae rationali non repugnat⁶⁶⁹.

Tommaso osserva infatti che, previa concessione di Dio, l'angelo può coesistere, assieme ad un'anima razionale, nel medesimo corpo solo temporaneamente, e in via del tutto eccezionale. Nonostante due sostanze spirituali del medesimo genere non possano trovarsi nello stesso corpo, giacché ogni anima tende naturalmente ad unirsi ad un corpo specifico, nulla impedisce che sostanze spirituali di natura *simile*, seppure non identica, possano interagire esercitando funzioni diverse. Nello stesso corpo, *informato* dall'anima razionale, potrà dunque penetrare l'angelo e operarvi spronando ad agire in maniera pia, e distogliendo dalle azioni deplorabili:

[...] angelus potest esse cum anima rationalis in eodem corpore, nisi a Deo prohibeatur. Quia quamvis duae substantiae spirituales non possint esse eodem modo in eodem, diversis tamen modis nihil repugnat eis esse in eodem:

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ Cfr. nota 177.

⁶⁶⁸ *Commentaria*, f.145 va.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

igitur in eodem corpore, in quo est anima rationalis per informationem, poterit esse angelus⁶⁷⁰.

Nelle Scritture viene riportato che i demoni sono entrati *multipliciter* nel corpo dell'uomo: tale invasione malefica compromette fortemente anche l'attività dell'anima razionale che è tutta, interamente, in ogni parte del corpo. Il demone e l'anima possono essere nel corpo contemporaneamente, tuttavia non può essere provato, in alcun modo, che il demone possa penetrare l'animo umano e operare assieme ad esso. I testi sacri riportano casi di possessione demoniaca, ma non è dato sapere se a muovere il corpo fosse solo il demone o venisse coinvolta anche la forma spirituale del corpo invasato. Nonostante sia plausibile ritenere che le funzioni intellettuali ed affettive del corpo che *accoglie* l'angelo o che, suo malgrado, *subisce* l'invasione demoniaca vengano temporaneamente manipolate, nè il demone nè l'angelo possono entrare nell'anima umana e alterarne definitivamente la sostanza. Solo Dio può realmente introdursi nell'animo della creatura terrena, e all'angelo può essere concesso esclusivamente di partecipare alle *affectiones*, ma non di penetrarne l'essenza, fino a divenirne parte. Né all'angelo è consentito agire su un'anima determinandone le azioni, giacché gli è concesso di consigliare, persuadere e dissuadere, ma non di indurre un qualche tipo di operazione:

[...] nullus angelus facit ad esse animae, nec eam conservat in esse, ergo nullus angelus est in essentia animae ut essentia est, nec per consequens illabitur ei⁶⁷¹.

L'angelo non può penetrare l'essenza dell'anima, non può interferire con le operazioni di un corpo, scaturite e supportate da una materia su cui non gli è dato agire, perché veicolata e mossa già dall'animo umano, nè gli è concesso di operare sulla conservazione o la salvezza di un qualsiasi corpo (*nec facit ad esse corporis, nec conservat corpus in esse*)⁶⁷². L'angelo non può dunque sostituirsi in alcun caso all'anima, ma può sussurrare a quest'ultima la direzione verso cui orientare il proprio operato.

La disamina delle relazioni che si costituiscono tra custode celeste e protetto umano richiede, come fase successiva, che ci si soffermi a riflettere sulla capacità

⁶⁷⁰ *Ibidem.*

⁶⁷¹ *Ibidem.*

⁶⁷² *Ibidem.*

angelica di cogliere le *humanas cogitationes*, laddove, precisa Tommaso, per *cogitatio* si deve intendere il pensiero e la riflessione in atto (*cogitatio dicit actus intellectum*)⁶⁷³. Tommaso propone un'analisi preliminare particolarmente suggestiva, legata all'osservazione del termine "*cogitatio*": tale *nomen* sembrerebbe suggerire un richiamo alla condivisione, all'empatia e all'umana compassione, suggerendo la locuzione "*co-cogitatio*", intesa come "operare assieme ad altri" (*id est unius cum altero agitatio*), per cui a seguito di un'osservazione più attenta si rivela evidente che la *cogitatio* non indica l'atto dell'intelletto, che è semplice *apprehensio*, ma piuttosto accenna all'operazione intellettuale che, intesa *affermative*, prevede la composizione e la formulazione di concetti, mentre interpretata *negative* richiede che il nucleo formulato a seguito dell'*apprehensio* sia scomposto dialetticamente:

[...] est advertendum quod grammaticaliter loquendo cogitatio dicitur quasi coagitatio, id est unius cum altero agitatio, et ideo proprie loquendo, cogitatio non dicit nec signat actum intellectus, qui est simplicium apprehensio, sed actum componentem affirmative, vel dividentem negative⁶⁷⁴.

Nonostante la trasparente immediatezza sia la cifra esclusiva della relazione tra creatore e creatura, all'angelo è *naturaliter* concessa l'opportunità di apprendere, in maniera chiara ed inequivocabile, i contenuti dei nostri pensieri. È evidente, tuttavia, che l'angelo colga ciascun atto del nostro intelletto non distintamente, giacché può osservare quali sono le specie utilizzate nella formulazione di pensieri e desideri, ma non ha perfetta cognizione dei pensieri elaborati:

[...] angelus naturaliter potest cognoscere omnem actum nostri intellectus, qui est simplicium terminorum, eo quod ipse evidenter videat qua specie utimur in organo phantasiae, cum illa species prae caeteris specialiter activetur, qua actualiter utimur cognoscendo⁶⁷⁵.

D'altro canto l'angelo conosce accuratamente il soggetto umano, alla cui custodia è preposto, e ne conosce ogni facoltà e proprietà intellettuale, tanto da sviluppare piena consapevolezza della nostra potenza intellettuale e di ogni atto di intellesione alla

⁶⁷³ *Commentaria*, f.145 vb.

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

⁶⁷⁵ *Ibidem*.

cui formazione essa si dedica. Secondo la classica equazione aristotelica⁶⁷⁶, per cui conoscere pienamente significa *causas scire*, avere piena consapevolezza di tutte le cause rappresenta la prima ed essenziale fase del processo di apprendimento: l'angelo ha perfetta consapevolezza della nostra facoltà intellettuale, quindi ne conosce perfettamente i limiti e l'efficacia. L'angelo distingue in maniera accurata ogni fattore coinvolto nella formazione intellettuale, dal momento che ha un'adeguata cognizione dell'intelletto del soggetto intenzionale, dell'oggetto intelligibile e della specie coinvolta nell'atto intellettuale. Risulta dunque del tutto plausibile che gli angeli, dal momento che conoscono le cause costitutive del processo gnoseologico, gli elementi che ne disciplinano lo svolgimento e le strutture su cui posa, apprendano con altrettanta precisione l'esito di tale procedimento, in virtù delle capacità del tutto eccezionali che ne caratterizzano la facoltà conoscitiva:

[...] *perfecte cognitis omnibus causis alicuius effectus, cognoscitur et effectus. Sed angeli perfecte cognoscit omnes causas nostri actus intelligendi. Maior patet, quia scire est causas rei cognoscere, ut patet primo Posteriorum, minorem declamo: quia angelus intelligit, seu cognoscit intellectum nostrum possibilem et agentem, obiectum intelligibile et speciem obiecti, quae sunt sufficientes causae actus intelligendi*⁶⁷⁷.

Inoltre, l'intelletto angelico ha maggiore propensione ad apprendere in maniera più completa gli accidenti spirituali, rispetto a quelli corporali, giacché ad esso si addice maggiormente la conoscenza di ciò che è immateriale; quindi le sostanze celesti conoscono perfettamente ogni nostro atto intellettuale, che è da intendere come accidente spirituale (*cognoscit nostrum actum intelligendi, qui est quoddammodo accidens spirituale*)⁶⁷⁸. Esiste, infatti, una corrispondenza immediata tra soggetto e oggetto intelligibile, per cui la relazione di *similitudo* che si instaura tra *mens angelica* e *species* garantisce l'immediatezza del processo conoscitivo. Così come è adeguata, per l'occhio, la vista di una figura, di un'immagine, o di un dipinto, così è facile, per l'angelo, vedere le specie intelligibili e le formulazioni intellettuali, che sono qualcosa

⁶⁷⁶ Significativo quanto lo Stagirita afferma in merito alla autentica conoscenza di tutte le cose, sostenendo che non è possibile comprendere appieno la sostanza di ciascuna di esse prima di averne appreso la causa (ARISTOTELE, *Fisica*, II, 3, 194 b 15 sgg).

⁶⁷⁷ *Commentaria*, f.145 vb.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

di molto simile alle figure spirituali prodotte dall'intelletto (*quae sunt quasi quaedam figurae spirituales ipsius intellectus*)⁶⁷⁹. In conclusione è possibile affermare che l'intelletto angelico, in quanto *perfetto*, non è costretto a misurarsi con gli ostacoli e le limitazioni che caratterizzano la gnoseologia umana, di cui rappresenta piuttosto il paradigma:

[...] cogitatio nostra [...] non poterit subterfugere notitiam intellectus angelici, qui est intellectus perfectus et a nullo impeditus⁶⁸⁰.

Tuttavia in molti luoghi le Scritture sembrano negare la possibilità che gli angeli possano conoscere i desideri del nostro cuore e i pensieri più nascosti dell'anima: anche alcuni tra i più illustri maestri affermano che a Dio solo è concesso leggere nel cuore degli uomini⁶⁸¹. Tommaso afferma che l'angelo non può conoscere l'intellezione, né la riflessione né la volizione dell'uomo, in quanto tutte le iniziative affidate alla nostra volontà sono attribuibili soltanto al libero arbitrio e non hanno altro limite che la subordinazione alle disposizioni divine. Ogni decisione e affezione dell'uomo dipende da Dio, alla cui conoscenza non sfugge ciò che anche gli angeli ignorano. A Dio, e non ad altri, è data la possibilità di conoscere il più intimo nucleo delle umane cogitazioni:

Ea quae in nostra voluntate sunt vel a voluntate dependent, soli Deo subiecta sunt, et per consequens angeli talia cognoscere non possunt⁶⁸².

Dalla conoscenza delle specie posseduta *ex origine* dagli angeli non si evince che le sostanze spirituali ne conoscano appieno l'uso né l'efficacia nel momento in cui esse vengono utilizzate dall'intelletto umano. Non è da escludere, dunque, in via del tutto congetturale, che le nostre riflessioni ricadano sotto il dominio di applicazione della *potentia cognitiva* angelica, nonostante sia lecito pensare che gli angeli avvertono, e comprendono, il pensiero dell'uomo senza poterne apprendere ogni sfumatura. Spetta a Dio, e a Lui solo, conoscere l'intenzione che muove la formulazione di un qualsiasi pensiero. Agli angeli, infatti, è concesso conoscere la natura degli atti conoscitivi

⁶⁷⁹ *Ibidem.*

⁶⁸⁰ *Ibidem.*

⁶⁸¹ *Ibidem.*

⁶⁸² *Commentaria*, f.146 ra.

umani, ma non il sentimento che ne accompagna, o motiva, la formulazione. A Dio, e a nessun altro, è attribuito il privilegio di cogliere in maniera inequivocabile sia il contenuto di un pensiero che lo stato d'animo che lo ha originato. Tommaso conclude, dunque, che non appare affatto improbabile che gli angeli possano essere perfettamente in grado di apprendere i termini e le specie utilizzate dal fruitore umano, nonostante solo a Dio non sfugga nulla di ciò che è concepito dall'intelletto creato:

[...] cognoscere nostras cogitationes non solum quantum ad naturam actus, et significatum terminorum, sed etiam quantum ad cogitantis intentionis intentionem quo ad affirmationem et negationem, hoc solus Deus potest.[...] Sed quantum ad naturam actus et significatum terminorum, nihil prohibet ipsum angelum cognoscere nostras cogitationes⁶⁸³.

É inoltre evidente che nonostante l'atto intellettuale sia meno legato alla volontà di ogni qualsiasi altra operazione, come il desiderare o il decidere, rimane pur sempre un'attività la cui eziologia va ricercata nella libera scelta, e tutto ciò che è determinato dalla volontà individuale può essere subordinato solo a Dio. Agli angeli, tuttavia, è concessa l'osservazione dell'intero procedimento di formulazione e articolazione del pensiero: i contenuti intelligibili sviluppati nell'intelletto dell'uomo sono organizzati come relazioni ordinate di specie. Gli angeli conoscono perfettamente il procedimento che conduce allo sviluppo dell'intellezione nell'intelletto umano, per cui essi possono seguire la piena maturazione di un concetto, che da "semipieno", acerbo ed incompiuto acquisisce compiutezza e completezza. Nonostante non possa essere preclusa agli angeli l'opportunità di apprendere le intenzioni che animano una qualsiasi formulazione di pensiero, la capacità di leggere il nucleo più nascosto del pensiero umano rimane un'eventualità ragionevolmente accettabile, in virtù del ruolo svolto dalle intelligenze celesti. La presunta difficoltà, per gli angeli, di cogliere in maniera immediata le intenzioni che accompagnano o originano formulazioni di pensiero non rende meno accreditata l'ipotesi del privilegio accordato agli angeli in merito alla possibilità di insinuarsi nel nostro cuore. I protettori celesti colgono ciascuno dei nostri desideri in virtù dell'interesse che essi nutrono nei confronti della

⁶⁸³ *Ibidem.*

creatura terrena: attenti osservatori della natura umana, gli angeli leggono, sul nostro viso, i segni rivelatori dei più intimi tumulti e delle più segrete riflessioni. Tommaso accetta appieno l'ipotesi proposta da Egidio che prevede, per gli uomini, una modalità rivelatrice specifica legata alla dimensione corporale, che comprende espressioni del volto, rossori delle gote, improvvisi pallori del viso; tali manifestazioni di carattere fisico tradiscono stati d'animo altrimenti destinati a restare segreti: esattamente come già notato dal *Doctor Fundatissimus*, la corporeità propria dell'uomo espone maggiormente allo sguardo altrui, compromettendo la preservazione degli *occulta cordium*. Rivelatori delle passioni dell'animo e delle intenzioni della volontà, appaiono sul viso dell'uomo segni che, seppure *indirecte*, garantiscono all'angelo, e a qualsiasi sguardo attento e indagatore, l'intuizione di tutte le *cogitationes nostrae*. Dal momento che il cuore dell'uomo è trasparente per Dio e per Lui solo, anche l'angelo fruisce di segnali corporei che concorrono a rendere più agevole il percorso che conduce ai più nascosti angoli del nostro cuore:

[...] angelus cogitationes nostras quantum ad affirmationem et negationem per se et determinate cognoscere non potest; cognoscit tamen ut plurimum eas indirecte ex aliquibus signis in corporibus nostris apparentibus⁶⁸⁴.

Sorge a questo punto un'ulteriore questione. Qualora un medesimo segno o simbolo si presti a molteplici interpretazioni (*una vox diversa significat*), si paventa il rischio del fraintendimento: in maniera analoga qualsiasi termine può essere investito di valori diversi, e può essere inteso secondo accezione negativa o positiva. La medesima idea infatti può essere concepita secondo modalità differenti e investita di intenzioni diverse: qualora ci si concentri, ad esempio, sull'ipotesi del fare, è necessario che si stabilisca se l'intenzione è legata all'azione o, piuttosto, all'astensione dall'agire. La "fuga" ad esempio, come concezione generale, può costituire il contenuto di intenzionalità diverse, e può dunque essere meditata, temuta o organizzata, e il nostro volto può rivelare i nostri più segreti progetti:

[...] per eandem enim speciem non mutatam possumus cogitare facere et non facere, fugere et non fugere⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ *Ibidem*.

Qualsiasi angelo può sapere, in primo luogo, se la creatura umana pensi; può definire, successivamente, il *subiectum* di tali riflessioni, giacché nonostante assista al processo di formazione, sviluppo e maturazione dell'immagine nell'organo fantastico, non può conoscere, con esattezza, quali siano i propositi che conducono alla formulazione di una siffatta immagine:

[...] *quamvis angelus possit naturaliter cognoscere me cogitare de re [...], quod videat speciem illius rei gigni in meo intellectu, et eius phantasma actu moveri in ipsa phantasia, non poterit tamen scire per certitudinem et determinate, utrum de tali re cogitem affirmative, vel negative*⁶⁸⁶.

I segni naturali rappresentano dunque *indicia* saldi e sicuri, per risalire, seppur *coniecturative et indirecte*, alle intenzioni che muovono, determinano e motivano la formazione di un contenuto intelligibile determinato e specifico. Ogni pensiero, riflessione o affezione dell'animo implica la produzione, nel nostro corpo, di segni che non possono essere nascosti, né ad altri uomini né all'intelligenza completa ed immediatamente intuitiva dell'angelo, che quindi può evincere, nonostante l'indeterminazione della specie oggetto dell'intellezione, quale sia il significato da attribuire a ciascuna elaborazione intellettuale:

[...] *angelus ut plurimum nostras cogitationes quo ad affirmationem et negationem cognoscat coniecturative et indirecte patet, quia rara est aliqua cogitatio, si fortis fuerit quin aliquod indicium, seu signum sui demostret in aliqua parte corporis, quae quidem signa cum angelo abscondi non possint, de nostris intentionibus angelus poterit determinate iudicare, et cognoscere illud, quod cogitamus, non obstante indeterminatione speciei pro affirmatione et negatione*⁶⁸⁷.

Occorre qui chiarire, ad ogni modo, che gli *indicia corporis* non rappresentano, per gli angeli, l'opportunità di apprendere quali siano i segreti del nostro cuore, giacché è ragionevole sostenere che, per il compito divino affidato loro, essi abbiano accesso al nostro cuore e ai suoi più intimi desideri. È evidente, tuttavia, che i segni corporali risultano efficaci e decisivi qualora l'angelo non sappia che sentimento accompagna

⁶⁸⁵ *Commentaria*, f.146 rb.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

un'umana intellesione e quale intento la muova. Per quanto riguarda, dunque, la possibilità che gli angeli conoscano la nostra volontà o le elaborazioni del nostro intelletto, è evidente che essi sono autorizzati, dall'autorità del ruolo ricoperto, a procedere in tal senso. Questa possibilità è garantita dal fatto che intelletto e volontà non vanno intese, tuttavia, come facoltà opposte o concorrenti, ma come *virtutes* che interagiscono regolandosi a vicenda. Nonostante ogni iniziativa intellettuale sia disciplinata in ogni caso dalla volontà, che stabilisce l'oggetto su cui esercitare le proprie riflessioni, spetta all'intelletto l'analisi preliminare e l'accurata valutazione della convenienza di ogni iniziativa pratica. La volontà, infatti, ritiene appetibile ciò che l'intelletto qualifica come conveniente, e respinge ciò che è risultato sconveniente a seguito dell'analisi razionale. Le argomentazioni esposte a proposito della possibilità, per l'angelo, di accedere all'intelletto umano possono essere ritenute valide anche in riferimento alle inclinazioni della volontà, giacché non esiste atto deliberatorio che non sia esito di un'attenta valutazione razionale:

[...] cognitio angelica se habeat ad nostram volitionem, sive ad cogitationem, prout cogitatio implicat actum nostrae voluntatis, potest ex praedictis aliquantulum esse notum. Quia actus ipsius voluntatis sequitur actum intellectus componentis et dividensis, voluntas enim nec acceptam aliquid per actum complacentiae, nec refusat per actum displicentiae, nisi illud sit apprehensum ut conveniens, vel disconveniens, cum igitur de similibus idem sit iudicium. Ideo potest eodem modo dici de actu voluntatis, sicut dictum est de actu intellectus componentis et dividensis⁶⁸⁸.

Da quanto detto, è emerso con chiarezza che l'accesso al cuore umano è, per i protettori angelici, un'esigenza dettata dal ruolo a cui essi sono preposti. Dio ha stabilito che le creature spirituali accolgano le nostre suppliche, e li ha incaricati di consegnarle a Lui. Non poche le perplessità che permangono tuttavia in merito alla possibilità di conoscere le riflessioni e le volizioni della creatura umana ancor prima che esse vengano formulate. Tommaso opera in merito una distinzione preliminare, legata alla tradizionale distinzione tra due tipi di futuro, uno necessario ed uno contingente (*futura dicuntur esse duplicia, puta contingentia et necessaria*)⁶⁸⁹. Appare del

⁶⁸⁸ *Ibidem.*

⁶⁸⁹ *Ibidem.*

tutto impossibile che i demoni, o gli angeli, siano in qualche modo in grado di conoscere *aliquod futurum*: tutto ciò che viene conosciuto con certezza o è conosciuto in sé, per esperienza diretta, o è conosciuto in maniera indiretta, perché se ne conosce con esattezza la causa. Risulta evidente che l'angelo non può conoscere i futuri contingenti a seguito di un'esperienza diretta, perché l'immediatezza conoscitiva appartiene, per definizione, esclusivamente al presente. Né si può sostenere che l'angelo conosca, in maniera immediata, le cause originarie di un avvenimento futuro, giacché il futuro contingente è caratterizzato da indeterminatezza e imponderabilità, per cui è impossibile prevedere, in via preventiva, quali inattese circostanze si verificheranno. Se gli avvenimenti fossero regolati da norme necessarie ed immutabili perderebbero la contingenza che li caratterizza, e finirebbero con l'identificarsi con eventi pre-determinati, che godono di prevedibilità certa. Non è da escludere, tuttavia, la possibilità che da alcuni indizi e segni sia possibile evincere, preventivando un verosimile e ragionevole margine d'errore, ciò che presubilmente accadrà:

[...] daemon ex sui naturaliter non cognoscit aliquod futurum, quia omne quod certitudinaliter cognoscitur aut cognoscitur in se, aut in sua causa. Sed futurum contingens non cognoscitur ab angelo per se, sive in se, quia tunc non esset futurum, sed praesens. Nec in sua causa, cum eius propinqua causa sit mutabilis, nullam enim habet causam immutabilem et necessariam, si enim haberet causam immutabilem et necessariam tunc non esset contingens, sed necessarium. Potest tamen et aliquibus signis coniecturari de multis futuris contingentis⁶⁹⁰.

In merito, invece, ai futuri necessari occorre formulare alcune osservazioni: neppure gli eventi che sembrano scanditi da un ordine necessario sfuggono all'imprevedibilità. Nulla si sottrae all'arbitrio divino, e né il demone, né l'angelo, può avere una conoscenza certa dei futuri ritenuti *necessari*, il cui andamento richiede che ogni fase sia direttamente definita e ratificata dall'arbitrio divino. Ogni causa esercita la sua efficacia nel pieno rispetto dei limiti imposti dalla volontà di Dio, che regola lo svolgimento di ogni evento. A tale proposito Tommaso cita le innumerevoli occasioni in cui si legge, nel testo biblico, del raro fenomeno delle eclissi, la cui eccezionalità dovuta all'oscuramento del sole e della luna testimonierebbe in maniera evidente ed

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

inconfutabile l'onnipotenza divina, a cui sono sottoposte le stesse leggi astrali⁶⁹¹. Solo Dio, a cui ogni evento è subordinato, conosce dunque con certezza ogni cosa, anche futura, in quanto a nient'altro che alla sua volontà è dovuto ogni accadimento:

Solus Deus omnimode certam potest habere futurorum notitiam ad cuius nutum et voluntatem causae quaecunque permanent et mutantur⁶⁹².

Di natura del tutto diversa, invece, appare la certezza scientifica che consegue dall'osservazione dei fenomeni naturali e ricorrenti. Alcuni eventi, infatti, sono regolati da una serie ordinata e immutabile di cause, che garantisce la prevedibilità che consente, non solo all'intelletto angelico, ma anche a quello umano, di presagire effetti inevitabili prima che essi si presentino. Qualsiasi studioso o esperto di astronomia può prevedere con certezza, e con largo anticipo, il verificarsi di eventi che risultano scanditi da leggi costanti:

[...] loquendo de certitudine notitiae, quae potest haberi per quamcumque artem vel experientiam, in qua notitia presupponitur communis cursus causarum, sic daemon potest certa notitia prescire effectus necessario ex suarum causarum, notitia, priusquam eveniat, quia tunc sic, etiam multi homines possunt scire futura, cum bene docti fuerint in astrologia, et in aliis artibus et experientiis⁶⁹³.

L'acume e la particolare perspicacia che caratterizzano l'intelletto angelico garantiscono una padronanza ancora più piena di quelle che sono le arti e le tecniche di predizione. Per gli angeli sarà dunque oltremodo semplice prevedere dalle nubi la pioggia, o dal vento la tempesta:

Daemon autem melius noscit huiusmodi artes quibuscumque hominibus, cum propter acumen sui intellectus melius et clarius cognoscat causa set concursus causarum, ex quarum notitia tales artes dependent⁶⁹⁴.

Una valida obiezione a coloro che ritengono preclusa agli angeli la conoscenza di eventi futuri sorge dalla considerazione che ad essi sono state comunicate, da Dio, le

⁶⁹¹ *Ibidem*: «Daemon non potest de huiusmodi futuris omnimode certam habere notitiam, quia nescit utrum causae talium futurorum impediuntur a causa superiori, sicut de facto contigit».

⁶⁹² *Ibidem*.

⁶⁹³ *Commentaria*, f.146 rb-va.

⁶⁹⁴ *Commentaria*, f.147 va.

species di tutte le cose, tra cui quelle degli avvenimenti non ancora verificatisi. Tali specie sono coeterne all'intelletto angelico, e ad esso sempre evidenti. L'angelo sarebbe, dunque, perfettamente in grado di cogliere ogni aspetto della realtà, ben prima della sua concreta attuazione, in quanto conoscerebbe, in virtù della completezza concettuale di cui gode, ogni cosa futura, sia essa contingente che necessariamente determinata:

[...] dicetur contra praedicta [...] quod angeli a principio suae creationis habuerunt species omnium futurarum rerum sibi concreatas, quia nullam speciem de novo acquirunt ex progressu rerum in esse, sive sint res contingentes, sive necessariae. Cum igitur praedictae species semper sint et fuerint presentes intellectus angelico. Ergo videtur quod angelus semper cognoscat, et cognoscerit futura, sive contingentia sint, sive necessaria, cum eorum representativa semper intellectui angelico sint praesentia⁶⁹⁵.

Se tale ipotesi fosse reale, la capacità per gli angeli di conoscere anche gli avvenimenti futuri non susciterebbe alcuna perplessità, e il discrimine tra onniscienza divina e conoscenza angelica verrebbe definitivamente dissolto. Risulterebbe del tutto superflua, da parte del Creatore, ogni rivelazione di contenuti rivolti all'angelo, e si renderebbe del tutto inutile ogni trasmissione di pensiero dagli angeli superiori a quelli inferiori. Molteplici sono invece le ricorrenze bibliche che sembrano avallare la tesi diametralmente opposta, e che sanciscono definitivamente l'abbandono della tesi dell'onniscienza angelica:

[...] instantia ista, quamvis multum sic apparens, non tamen concludit. Quia si concluderet tunc revelationes nullae fierent superioribus angelis ab ipso Deo, et inferiores per superioribus. Consequentia patet, quia per huiusmodi species scirent omnia futura. Sed falsitas consequentis manifeste patet ex dictis sanctorum⁶⁹⁶.

L'opinione di coloro che affermano che nulla sfugge agli angeli, neppure i futuri contingenti, procede in direzione opposta a quella seguita dai grandi *doctores*: il maestro di Strasburgo propone la propria soluzione, che si articola a partire dall'osservazione delle *conclusiones* delle riflessioni precedenti. In primo luogo è

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

necessario osservare che le operazioni dell'intelletto angelico prevedono il ricorso a specie innate, che garantiscono una piena e completa conoscenza di tutte le cose. La conoscenza angelica non richiede, dunque, che le specie si applichino a immagini universali definite da un contenuto esperito, ma impone che l'utilizzo di idee innate sia stimolato, e reso concreto, dall'attenzione prestata all'angelo a ciascuna di esse. L'interesse verso tale oggetto intelligibile richiede, tuttavia, che esso sia immediatamente conoscibile; è evidente, dunque, che solo laddove l'oggetto sia presente ed attuale la specie riaffiora e viene applicata:

Ideo aliter respondeo propter quod sciendum quod species in mente angeli cum per ipsam cognoscit angelus actualiter, tunc ducit angelus in perfectam notitiam rei, cuius est species. Et ideo quamvis primo et per se ducat in cognitionem naturae, tamen propter perfectionem illius cognitionis ducit in cognitionem omnium illorum, quibus natura illa est coniuncta, et quia natura illa coniuncta est praesentibus particularibus et non futuris, ideo ducit in notitiam praesentium et non futurorum⁶⁹⁷.

Tuttavia, qualora si accetti che le specie presenti nell'intelletto angelico siano utili soltanto alla comprensione degli oggetti effettivamente presenti si attribuirebbe, alle capacità angeliche, potenzialità addirittura inferiori a quelle umane, perché è manifesto che quest'ultime sono perfettamente in grado di formulare anche rappresentazioni di cose inesistenti, o anche solo immaginate⁶⁹⁸. È evidente, aggiunge Tommaso, che risulti del tutto poco plausibile attribuire agli angeli delle facoltà intellettive meno nobili ed efficaci di quelle umane; occorre, piuttosto, riconoscere alle creature celesti una superiorità ontologica indubitabile, da cui conseguono modalità gnoseologiche più efficienti che danno, come esito, una valutazione salda e sicura dell'oggetto conosciuto. Gli angeli possono usufruire, infatti, di specie consegnate da Dio al loro intelletto fin dall'istante della loro creazione; la perfezione e la nobiltà della provenienza delle specie angeliche garantiscono compiutezza dell'atto conoscitivo, al quale è doveroso attribuire un'efficacia superiore a quella di ogni altra natura. I meccanismi che regolano la conoscenza angelica ne denotano la *magna perfectio*, dal

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ *Ibidem*: «Forte dicetur quod si species in mente angeli non posset ducere nisi in notitiam rei praesentis, tunc esset minoris virtutis quam species humani intellectus, quae aequae perfecte ducit in cognitionem rosae non existentis sicut existentis».

momento che l'immediatezza che la caratterizza la rende nettamente più efficace di quella umana, che si articola, invece, come arricchimento graduale di specie intelligibili, astratte dalle rappresentazioni ricavate dalla percezione. Tali specie di origine empirica si formano e permangono *in phantasia*. La specie così acquisita e formata fornisce la rappresentazione di quella che viene definita *quidditas* comune e universale dell'oggetto esperito, così come già si legge nel terzo libro del *De anima*⁶⁹⁹:

Respondeo quod istud non arguit imperfectionem in specie angeli, sed magnam perfectionem, quia causat perfectionem notitiam, nec est simile de speciebus nostri sed angelicis, nam cognitio nostra causatur a speciebus abstractis a phantasmatis, quae remanent in phantasia ut dicitur in secundo *De anima*. Ideo per se obiectum representatum per nostram speciem est sola quidditas abstracta, ut patet in tertio *De anima*⁷⁰⁰.

Le specie custodite dall'intelletto angelico risultano, invece, causate dalle stesse idee divine, e non derivano dall'esperienza sensibile, né possono essere considerate in alcun modo esito dell'attività astrattiva, come avviene per la creatura umana. Nonostante le *species* angeliche siano dunque da interpretare come rappresentazioni delle idee divine, produttive del creato, agli angeli non è concesso conoscere i futuri contingenti, giacché essi non dipendono che dalla legge divina, imprevedibile ed insondabile. La superiorità delle strutture gnoseologiche delle creature angeliche non può, dunque, garantire loro il privilegio di prevedere quali saranno gli esiti della libera volontà divina:

Species autem in mentibus angelorum causatae sunt ab eisdem divinis ideis, a quibus res in esse producuntur, quorum rerum huiusmodi species sunt repraesentativae in mentibus angelorum, et secundum quod ideae divinae rerum sunt productivae, sic species angelorum earundem rerum sunt repraesentativae. Et ideo quia ideae sunt rerum productivae non secundum abstractas quidditates, sed secundum quidditates cum suo actuali esse, ideo species in mente angeli ipsas repraesentant non secundum esse abstractum, sed repraesentant ipsam naturam ut determinata est per suum attuale esse, et per consequens naturali cognitione et certa, futura contingentia quae non habent esse determinatum in suis causis, ipse angelus non potest cognoscere nisi eorum natura sit actualiter in esse producta⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ ARISTOTELE, *L'anima*, III, 7, 431 b 1; *ibidem* III, 8, 432 a9.

⁷⁰⁰ *Commentaria*, f.147 va.

⁷⁰¹ *Commentaria*, f.146 va-vb.

In conclusione, quindi, è possibile affermare che la conoscenza del futuro di cui gode l'intelletto celeste non è dissimile da quella che può caratterizzare il nostro. Da indizi e segni è possibile *coniecturare* e supporre, ma ogni speranza di prevedere con certezza gli avvenimenti futuri deve essere abbandonata; analogamente le sostanze celesti non possono prevedere quali saranno le nostre riflessioni, giacché sulla formazione delle *cogitationes* agisce l'elemento imponderabile, legato alla nostra libertà di pensiero e alla capacità di scegliere autonomamente il contenuto verso cui nutrire interesse:

[...] si divinatio attenditur quantum ad futura, si talia sit contingentia, daemon potest aliquando dicere aliqua vera ex aliquibus signis et coniecturis, quomodo etiam potest divinare de nostris cogitationibus⁷⁰².

Esiste, dunque, un fattore a cui ogni evento è subordinato, e che rende ogni previsione priva di attendibilità piena: l'arbitrio divino dispone gli eventi e compone l'ordine del creato secondo norme insondabili. Esattamente come accade per l'uomo, anche l'angelo deve sottostare alla supremazia della volontà divina, e prendere coscienza del proprio limite gnoseologico: solo a Dio è dato conoscere il futuro, giacché esso viene stabilito esclusivamente dalla Sua volontà.

§ 6. *L'influenza angelica sullo spirito umano e sul corpo: "utrum angeli possint movere corpus et immutare affectum hominis"*

Come già argomentato da Egidio e da Durando, il ruolo di mediatore assegnato all'angelo comporta il privilegio di agire, in qualche modo, sul suo protetto. Il legame che si instaura tra creatura terrena e celeste prevede che quest'ultima utilizzi strumenti consoni alle capacità gnoseologiche del fruitore di tale rapporto di custodia. L'angelo può scegliere di acquisire, in via del tutto eccezionale, un corpo *simile* a quello umano,

⁷⁰² *Commentaria*, f. 146 vb.

affinché l'uomo possa avvertire al meglio la particolare vicinanza del custode celeste. L'utilizzo di *voces* analoghe a quelle prodotte dagli organi fonetici umani, così come è proposto da Egidio, può ridurre il rischio di fraintendimento e rappresenta un valido supporto alla comunicazione intercreaturale. Risulta ad ogni modo plausibile pensare che gli angeli possano esercitare un qualche tipo di azione sui sensi e sugli strumenti gnoseologici tipici dell'uomo, affinché la rivelazione risulti più efficace. Ammettere che gli angeli possano, in qualche modo, agire sulle facoltà umane implica la supposizione che anche ai demoni sia concessa un'opportunità simile⁷⁰³. Già Agostino, nel libro XVIII del *De civitate Dei*⁷⁰⁴, afferma che i demoni possono agire sui sensi umani illudendoli: tuttavia, affermare che essi possano realmente alterare le capacità valutative degli uomini richiede delle precisazioni ulteriori. I demoni possono agire mutando le capacità dell'organo sensibile, oppure agendo direttamente sulle sembianze dell'oggetto conosciuto dall'uomo. Così il demone, che è in grado di mutare l'umore dell'occhio, che raccoglie l'impressione delle specie o similitudini delle cose, può far apparire immagini fittizie e ingannatrici. Agendo sui liquidi oculari il demone può, inoltre, intervenire direttamente sulla percezione della figura vista, che in tal modo acquisisce sembianze false ed illusorie. Talmente forte è la potenza ingannatrice dei demoni che essa può alterare la valutazione del colore dell'oggetto conosciuto; mescolando ad esempio il sangue all'umore cristallino dell'occhio, il demone ottiene che qualsiasi oggetto venga percepito di tono rossastro:

[...] sic daemon, quia potest mutare humorem oculi, prout vult, conservatis speciebus, vel similitudinibus rerum, que sunt in illis humoribus; ideo potest in visu hominis facere apparentiam cuiuslibet figuræ. Et sicut variando localiter, seu situatiter illum humorem potest quamlibet figuram in apparentiam cuiuslibet figuræ sic mutare, sic illum humorem alterando potest apparentiam cuiuslibet coloris facere, et quemlibet colorem a sua propria apparentiam mutare, nam si miscet sanguinem cum humore oculi, tunc omnia apparent rubea⁷⁰⁵.

⁷⁰³ *Commentaria*, f. 148 vb: «Utrum mali angeli possunt movere, sive immutare sensum hominis».

⁷⁰⁴ Così si esprime l'Ipponatte in merito a quelli che definisce *daemonum ludificationes*: i demoni certamente non possono creare nuove sostanze, ma possono agire alterando i sensi e le capacità di intendimento degli uomini. Il corpo rimane intatto, «ma con i sensi impediti più fortemente e violentemente che dal sonno», di modo che tanto sono offuscate le capacità del soggetto da non saper distinguere il sogno dalla realtà (SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, XVIII, 18, trad.it. di D. Gentili).

⁷⁰⁵ *Commentaria*, f. 148 vb.

Per quanto riguarda la possibilità che i demoni agiscano alterando la capacità di valutazione delle dimensioni degli oggetti percepiti, occorre precisare che ogni campo visivo è delimitato da una sorta di triangolo immaginario di applicazione, la cui base poggia sul punto di focalizzazione dell'oggetto percepito, e il cui angolo acuto ha il vertice nell'occhio⁷⁰⁶. Maggiore è la distanza che intercorre tra l'oggetto percepito e l'occhio, minore sarà la grandezza che ne accompagna la percezione, poiché più lunghi sono i lati dell'ipotetico triangolo che regola il campo d'applicazione della vista, tanto più l'angolo è acuto, e di conseguenza l'oggetto apparirà più piccolo:

[...] secundum perspectivos in omni visione describitur triangulus, cuius basi se tenet ex parte rei visae, et conus hoc est angulus acutus ex parte oculi videntis, et secundum quod ille angelus est maior, vel minor in oculo. Secundum hoc res visa iudicatur esse maior, vel minor. Et hinc est, quod res eadem quanto magis distat ab oculo bene disposito tanto minor apparebit, quia quanto latera trianguli ab eadem base remotius protrahuntur, tanto conus eiusdem trianguli minuitur, et acutior efficitur, et per consequens mediante huiusmodi triangulo res minor iudicatur⁷⁰⁷.

Il demone può agire dilatando, o restringendo, l'angolo immaginario il cui vertice è nella pupilla: così può accadere che un oggetto particolarmente grande appaia piccolo, e viceversa. Così il demone può agire provocando ogni tipo di illusione ottica, dal momento che può agire sia sulla percezione del colore che su quello della grandezza:

[...] daemon praedictum angulum existentem in oculo videntis potest restringere, vel dilatare, ideo potest facere, quod res valde magis appareat parva, et valde parva appareat multum magna. Et sic omnem illusionem potest facere in visu hominis, cum possit mutare apparentiam figurae coloris et magnitudinis, seu quantitatis⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Si tratta della celebre piramide visiva, spessissimo illustrata nei trattati di ottica medievali. Rimangono fondamentali, per l'osservazione degli sviluppi dello studio sulla "perspectiva" in età medievale: F. ALESSIO, *La filosofia e le Artes mechanicae nel secolo 12. Per uno studio sull'ottica del Trecento*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1984; G. FEDERICI VESCOVINI, *L'inserimento della 'perspectiva' tra le arti del quadrivio*, Vrin, Paris 1969; EAD., *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino 1987; EAD., *Alhazen, lo spazio percettivo del De aspectibus e l'immaginativa*, Brepols, Turnhout 2005; EAD., *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2006.

⁷⁰⁷ *Commentaria*, f. 148 vb.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

In maniera analoga il demone può ingannare la percezione umana alterando l'efficienza del mezzo della percezione, come accade qualora un oggetto venga visto attraverso un vetro colorato, di modo che la sua reale colorazione sia sostituita da quella del mezzo che ne filtra la visione.

Se risulta del tutto evidente che sia gli angeli che i demoni possono agire sui sensi umani, è necessario analizzare l'ipotesi che possa darsi, per essi, la possibilità di agire sull'intelletto umano; a tali argomentazioni è dedicata la riflessione svolta nell'articolo terzo della *quaestio* I⁷⁰⁹ dell'ottava *distinctio*. A tale proposito è necessario anteporre due argomentazioni preliminari; in primo luogo, il demone non può agire in maniera immediata sull'attività razionale dell'uomo, perché a nessun tipo di creatura è data la possibilità di penetrare l'animo umano regolandone le operazioni, e solo al creatore della mente umana è concessa l'opportunità di addentrarsi in essa e dirigerne le attività:

[...] daemon non potest immediate movere rationem hominis, quia da oppositum, tunc illaberetur ei, consequentia patet, quia non posset eam immediate attingere, nisi fieret ei intrinsece praesens.⁷¹⁰

Tuttavia tramite l'azione sui *phantasmata* conservati nell'intelletto sia l'angelo che il demone possono agire, seppure limitatamente, sulla facoltà intellettuale dell'uomo, sollecitando l'attenzione e l'interesse del soggetto verso un concetto piuttosto che altri, come già Egidio aveva annunciato. Ma se Dio davvero consentisse una tale ingerenza sulle le facoltà umane, l'uomo vedrebbe preclusa ogni possibilità di accrescere le proprie capacità, perché il demone potrebbe impedire l'utilizzo della specie intelligibile, e rendere difficoltosa anche la formulazione dei pensieri più semplici ed elementari⁷¹¹. Nondimeno, dalla funzione di custodia esercitata sull'uomo è possibile evincere la ragionevolezza dell'ipotesi che l'angelo agisca supportando l'intelletto dell'uomo nella ricerca della verità, stimolando l'interesse verso specie sopite e

⁷⁰⁹ *Commentaria*, f.149 ra.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ *Ibidem*: «Secunda conclusio est quod mediante trasmutatione phantasmatum potest angelus bonus ac etiam malus rationem hominis immutare. Unde si Deus permetteret, tunc numquam fuit homo ita sapiens quind daemon de ordinando et distrahendo sua phantasmata posset eum tantum impedire, quod nesciret formare unam facillimam rationem».

favorendo la formazione di nuove. L'angelo potrebbe dunque orientare l'uomo ad un utilizzo più efficace delle specie già possedute, e spronare la *virtus* dell'intelletto agente ad un uso più mirato, disponendolo alla ricerca della verità. Tale funzione di sostegno angelico può portare ad un rafforzamento della *potentia* intellettiva dell'uomo, e ad uno sviluppo più consapevole, e dunque maggiormente valido e produttivo, delle proprie capacità speculative:

[...] si vellet Deus, angelus, sive bonus sive malus posset multum iuvare hominem in rationum formatione, et multarum veritatum investigatione, et hoc vel species in sensibus interioribus sopitas et absconditas excitando, et secundum debitum ordinem ad phantasmatum organum reducendo. Vel etiam species quibus actualiter homo utitur, bene disponendo et ordinando respectu veritatis pro tunc inquirendae. Nam secundum quod phantasmata magis ordinate se habent in phantasia respectu alicuius inquirendae veritatis, secundum hoc meliori ordine perveniunt ad intellectum in virtute luminis intellectus agentis, et per consequens citius et clarius homo devenit in cognitionem huiusmodi veritatis⁷¹².

Un'ulteriore considerazione è tratta dall'analisi della possibilità che possa darsi, per gli angeli e per i demoni, il potere di intervenire sulle affezioni umane; all'argomentazione viene dedicato l'articolo IV della *quaestio* I dell'ottava distinctio⁷¹³. Esattamente come era accaduto in merito all'analisi dell'espressione "*cogitatio*", Tommaso sottopone a lucida analisi il termine "*affectus*" e chiarisce che è possibile individuare, infatti, una duplice tipologia di *affectus* o *appetitus*: uno legato agli impulsi sensibili, l'altro inerente agli stimoli di natura intellettuale. Da tali considerazioni preliminari è necessario formulare alcune osservazioni: in primo luogo l'angelo può muovere e orientare in maniera immediata l'appetito sensibile, giacché esso è originato dall'eccitazione degli organi corporei. L'angelo non può penetrare il corpo umano, né alterarne la sostanza, ma può influenzarne le operazioni favorendo l'insorgere di un appetito, o di un'affezione, di qualsiasi genere:

[...] duplex est affectus, sive appetitus in homine, [...] scilicet sensitivus et intellectivus, et secundum hoc possunt hic poni tres conclusiones. Prima est quod angelus potest appetitum sensitivum movere immediate, quia ille

⁷¹² *Ibidem.*

⁷¹³ *Ibidem.*

appetitus fundatur immediate in organo corporali, ideo angelus faciendo aliquam transmutationem circa illud organum, poterit immediate movere huiusmodi appetitum, sive affectum⁷¹⁴.

Occorre ricordare, inoltre, che l'origine di ogni espressione dell'appetito sensibile, sia essa irascibile o concupiscibile, è da addurre alla dimensione corporale. L'irascibilità è dovuta all'afflusso del sangue caldo al cuore, e l'angelo può impedire tale interazione allontanando il flusso sanguigno dal muscolo cardiaco, e orientandolo ad altri organi: l'organismo, su cui l'angelo avrà agito in tal modo, eviterà l'ira e tenderà ad essere mansueto. Tuttavia, anche il demone può agire sull'uomo e incitarne lo spirito favorendo l'afflusso di sangue caldo, e aumentandone la quantità non solo può incitare e predisporre all'ira anche l'uomo mansueto, ma anche rendere ingestibile e grave l'irascibilità dell'uomo già incline a tale emozione:

[...] appetitus sensitivus dividitur in irascibile et concupiscibilem, quorum uterque subiective fundatur in corpore, consequentia etiam patet: nam dato quod secundum partem irascibilem propter concursum calidi sanguinis circa cor homo sit valde iratus, potest bonus angelus distrahere illam superfluitatem sanguinis a corde, et ad alias partes corporis huiusmodi sanguinem ordinare, et tunc qui fuit iratus efficitur mansuetus. E converso vero malus angelus potest huiusmodi concursum sanguinis facere, vel factum augere, et sic mansuetum incitabit ad iram, vel iratum ad maiorem iram⁷¹⁵.

Un procedimento non dissimile accompagna l'insorgere dell'appetito concupiscibile, che è l'esito di un surriscaldamento degli umori dei reni; l'angelo può estinguere la tentazione legata a tale tipo di propensione favorendo l'inversione del flusso di umori, e attraendo verso tali organi quelli freddi, in grado di mitigare gli effetti dei liquidi caldi. Il demone agisce in direzione opposta, sollecitando il movimento degli umori caldi verso i reni. Nonostante agli angeli sia data la possibilità di agire sulla formazione delle affezioni, non è data loro l'opportunità di operare in maniera diretta ed immediata muovendo e sollecitando l'appetito intellettuale e la curiosità, perché l'angelo non può influenzare la volontà umana, né sostituirsi ad essa. È evidente che se l'angelo manovrasse in maniera immediata la volontà dell'uomo penetrebbe in essa, assumendo un potere che è ad esclusivo appannaggio divino.

⁷¹⁴ *Ibidem.*

⁷¹⁵ *Ibidem.*

Problematica appare, inoltre, l'assunzione di coloro che ritengono possibile che l'angelo influenzi la volontà umana in assenza di un reale contatto. Il maestro non nasconde a tale proposito una grave perplessità, e afferma che dal momento che la *virtus* angelica non può toccare (*tangere*) la volontà dell'individuo, non può agire su di essa. Sia il muovere che l'operare presuppongono il toccare, e così il muovere in maniera immediata presuppone il toccare in maniera immediata. Non è possibile, dunque, che gli angeli agiscano sulla volontà dell'individuo, giacché essi non possono intervenire penetrando la sostanza o muovendola in maniera diretta:

[...] dicitur quod angelus sic agit in voluntatem quod tamen non immediate attingit ipsam. Respondeo quod quae non tangunt non agunt [...]. Ergo si angelus non attingit immediate ipsam voluntatem, tunc nec immediate, sive directe movebit ipsam, et hoc est propositum istius secundae conclusionis, consequentia ista patet: quia sicut movere vel agere praesupponit tangere, vel attingere, sic immediate movere presupponit immediate attingere⁷¹⁶

Non si può escludere, tuttavia, che gli angeli possano intervenire incitando la volontà in maniera indiretta, *persuasive*, vale a dire a partire da stimolazioni esercitate sui sensi, o sull'organo fantastico, giacché la sollecitazione dell'appetito sensibile può efficacemente stimolare l'interesse di quello intellettuale. È possibile, inoltre, che si dia anche il caso contrario, che contempla l'eventualità che una sollecitazione dell'intelletto sia finalizzata ad uno stimolo legato ai sensi, e dunque ad un desiderio del tutto corporale, come si legge nel libro III del *De anima*⁷¹⁷. Spetta solo al consenso della volontà rendere concreta tale opera di persuasione, giacché ogni sollecitazione può restare inefficace, laddove non sia assecondata e ratificata dalla volontà umana. L'angelo può dunque favorire l'interesse, nell'uomo, verso specie specifiche, e orientarne l'uso al fine di realizzare opere buone. Analogamente, i demoni possono tentare l'uomo, fino a farlo cedere alle lusinghe del male:

Conclusio tertia est quod allective seu persuasive angelus potest movere voluntatem. Quia appetitus sensitivus trahit appetitum intellectivum. Licet

⁷¹⁶ *Commentaria*, f.149 ra-rb.

⁷¹⁷ Allo studio della relazione tra stimoli sensibili e il pensiero sono dedicati i primi tre capitoli del libro III del *De anima*; il secondo capitolo, dedicato allo studio del senso come proporzione, pone particolare attenzione allo studio della coscienza della percezione.

etiam trahatur econverso ab appetito intellectivo, ut pater in libro tertio *De anima*, ergo angelus movendo appetitum, potest allicere hominis voluntatem, licet non possit vincere, nisi voluntate voluntarie consentiente. Etiam ordinando phantasmata ad bonum vel ad malum potest incitare persuasive ad cogitationes bonas vel malas⁷¹⁸.

La possibilità di agire sui sensi e sull'intelletto umano rappresenta, come è evidente, un'espressione parziale, e certamente imperfetta e incompleta, della relazione comunicativa che si instaura tra *questo* mondo e quello celeste. La possibilità che gli angeli si rivolgano agli uomini incitandoli al bene e supportandoli nella strenua resistenza contro il male costituisce già, sotto molti aspetti, una forma comunicativa valida. L'influenza sui pensieri, sugli appetiti e sui sensi umani si fa tuttavia compiuta solo in virtù dello slancio espressivo angelico, che richiede una serie di modalità comunicative a cui Tommaso dedica accurate riflessioni.

§ 7. *La necessità della comunicazione angelica: "an angeli superiores illuminent inferiores"*

L'articolazione della riflessione proposta da Tommaso a proposito dell'angelologia segue il percorso che prima aveva orientato Egidio, e che successivamente era stato seguito da Durando. A seguito di un'analisi generale della natura angelica, che comprende una profonda riflessione sull'ontologia delle sostanze separate, anche l'attenzione del maestro francese si sofferma sull'analisi della possibilità che si dia, per gli angeli, una qualche forma di comunicazione. Dalla solennità del ruolo ricoperto dagli angeli è possibile supporre che a costoro, messaggeri divini, sia garantita la possibilità di comunicare al destinatario umano la volontà, il conforto o la predizione di Dio. È evidente che l'influenza esercitata dalle intelligenze separate sulla volontà, sui sensi e sulle riflessioni della creatura terrena rappresenta già, per certi versi, una forma di comunicazione, seppure priva di segni e del tutto unidirezionale. La possibilità espressiva angelica rende plausibile, tuttavia, l'ipotesi che Dio consegna ai suoi *nuntii* un contenuto rivelato indirizzato alle

⁷¹⁸ *Commentaria*, f.149 rb.

intelligenze inferiori, siano esse le creature angeliche più lontane da Dio che quelle umane. Il messaggio divino merita, dunque, di essere espresso con termini e segni che si sottraggano al rischio del fraintendimento. Risulta necessario, a tale proposito, non solo riflettere sulla possibilità e le modalità di svolgimento della comunicazione interangelica, ma anche indagare sugli strumenti adatti a instaurare una relazione linguistica tra creatura celeste e terrena. L'ufficio di custodia spirituale a cui l'angelo è ordinato rende necessario l'instaurarsi, tra i due termini di tale rapporto, di una qualche forma di legame, che si rafforzi tramite il ricorso allo strumento comunicativo. La nozione stessa di parola angelica non rimanda, tuttavia, solo al nesso che si costituisce tra cielo e terra, ma prevede anche una dimensione puramente spirituale, che coinvolga e interessi esclusivamente le creature celesti: non solo, infatti, gli angeli si rivolgono all'uomo, ma gli ordini a Dio più vicini sono incaricati di consegnare il messaggio della rivelazione a quelli più distanti dalla luce divina. È necessario supporre, infatti, che gli angeli prossimi alla luce divina siano incaricati di comunicare agli altri il contenuto intelligibile affidatogli da Dio. Vedremo, dunque, in che modo le intelligenze a Dio più vicine possano illuminare quelle più remote; su tale ipotesi già si erano concentrati Egidio e il maestro di Pourçain. La *quaestio* I della nona *distinctio*⁷¹⁹ è dedicata proprio all'analisi delle modalità e delle funzioni attribuite alla comunicazione inter-angelica: come appare evidente già dal titolo stesso della *quaestio*, "An angeli superiores illuminent inferiores", anche Tommaso accetta e fa propria la gerarchia celeste disegnata dall'angelologia dionisiana, che prevedeva una distinzione tra intelligenze angeliche *superiori* ed *inferiori*. L'ordine gerarchico celeste proposto dallo Pseudo-Dionigi aveva già fornito in precedenza interessanti spunti di riflessione, come si è visto a proposito di Egidio e Durando: l'elemento assunto come indubitabile è dato dall'osservazione dei gradi di perfezione del creato, ordinato ontologicamente secondo espressioni crescenti di nobiltà e compiutezza, al cui culmine è posto Dio. Come abbiamo già avuto modo di osservare, in posizione mediana tra Creatore e creature terrene si situano, disposti secondo gradi decrescenti di potenzialità e in base alla progressiva prossimità a Dio, nove cori angelici. Gli angeli superiori, animati da

⁷¹⁹ *Commentaria*, f.149 va.

compassione e amore, condividono la ricchezza del loro sapere con quelli inferiori, secondo modalità che sono argomentate e chiarite da Tommaso.

La riflessione preliminare svolta dal maestro francese si sofferma sulla possibilità che possa darsi illuminazione inter-angelica. L'illuminazione prevede, in termini generali, che ci sia, da parte dell'intelletto superiore, una sorta di elargizione di forme e di specie a colui che ne è sprovvisto. Appare evidente, tuttavia, che l'illuminazione interangelica non può prevedere che l'angelo penetri la sostanza imprimendo in essa specie e immagini, come è emerso chiaramente dalla riflessione sviluppata a proposito dell'influenza angelica sulla produzione delle *cogitationes* umane. Nessun angelo infatti può perfezionare l'altrui intelletto imprimendo su di esso forme e concetti *ex novo*:

[quaeritur] utrum angeli superiorum ordinum illuminent angelos inferiorum ordinum. Et videtur quod non, quia perficere et illuminare est aliquam formam in ipsum illuminatum inducere. Sed angelus non movet, nec movere potest immediate ad formam, ut patet ex dictis praecedentis quaestionis, ergo unus non potest alium perficere, vel illuminare⁷²⁰.

Non è possibile ignorare quanto detto in merito da Dionigi nel libro III del *De coelesti hierarchia*, dove si legge che è possibile distinguere le intelligenze angeliche tra quelle che illuminano e quelle che vengono illuminate⁷²¹. Tommaso evince, da tale considerazione, che è possibile compiere un'agevole differenziazione tra ordini angelici, effettuata in base all'efficacia dell'esercizio gnoseologico e al prestigio del compito assegnato. Come accade per il potere temporale e terreno, che si esercita tramite un'equa e razionale distribuzione di uffici, così accade per l'organizzazione del regno celeste. Nell'ordinamento della sovranità terrena coloro che sono al servizio del re sono distinti in virtù della funzione svolta: alcuni, infatti, sono assistenti diretti del sovrano, altri si occupano degli affari del re, e altri ancora sono chiamati ad eseguire l'operato del sovrano con il beneplacito regio. Non dissimile è la struttura del regno di Dio, giacché triplice è l'ordinamento degli spiriti celesti: in primo luogo, esistono coloro che assistono *familiariter*, e che sono intimamente legati al sovrano; in secondo

⁷²⁰ *Ibidem*.

⁷²¹ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 2, 165b.

luogo esistono coloro che governano con mansioni regie, (*imperialiter*); infine, la terza gerarchia è costituita da coloro che eseguono perfettamente la volontà espressa dai dettami del sovrano celeste. Ciascuna di tali schiere può essere ulteriormente distinta al suo interno, per cui alla fine si avranno nove ordini angelici, definiti da uffici e funzioni particolari e caratterizzanti:

[...] sicut in terreni principatus imperio officia distinguuntur, sic et in coelesti regno. In terreno autem imperio hi qui serviunt imperatori, trisarie distinguuntur. Quidam enim sunt immediate principii assistentes, alii negociis regiis praesidentes. Sic et in foelicissimo caelorum imperio sunt tres hierarchiae beatorum spirituum: prima familiariter assistentium, secunda imperialiter praesidentium, tertia perfectione operis voluntatem celestis principis legaliter exaequentium, et istarum hierarchiarum quaelibet tripartite dividitur, et sic erunt novem ordines angelorum⁷²².

Per quanto riguarda la prima gerarchia⁷²³, occorre precisare che il ruolo che essa prevede, legato all'assistenza al sommo sovrano, richiede tre requisiti fondamentali: in primo luogo coloro che assistono il sovrano devono avere inclinazione al servizio, *capacità conoscitive compiute e limpidissime*, e *capacità discorsiva placida e quieta*. Il primo ordine della prima gerarchia celeste è quello dei Serafini, rappresentato dal fuoco ardente che caratterizza l'amore completo nutrito verso Dio⁷²⁴. Il secondo ordine della prima schiera è costituito dai Cherubini⁷²⁵, che *interpretano* la pienezza della divina sapienza; gli angeli che appartengono a questo ordine conoscono i segreti più intimi di tutte le creature inferiori. Per la luminosità di tali spiriti, è possibile paragonare l'ordine dei Cherubini allo splendore delle stelle:

Secundus est Cherubin, quod interpretatur plenitudo scientiae; angeli istius secundi ordinis prae omnibus inferioribus divina secreta limpidius cognoscunt, ut patet hic per Magistrum in lettera. Et ideo possunt comparari ordini stellarum lucentium [...]. Dicuntur etiam spiritus Cherubini stellae propter notitiae suae claritatem.⁷²⁶

⁷²² *Commentaria*, f.149 va.

⁷²³ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VII, 1, 205 b.

⁷²⁴ *Commentaria*, f.149 va.

⁷²⁵ *Ibidem*.

⁷²⁶ *Ibidem*.

Il terzo ordine è costituito dai Troni⁷²⁷, poiché adagiato sui loro saldi e forti troni Dio esercita la sua maestà rivolta alla gestione delle sorti delle creature. Tale ordine è comparato all'ordinamento delle sfere celesti, giacché il cielo è anche detto *trono di Dio*:

Tertius ordo est Thronorum, quia in ipsis tanquam in placidissimis et quietissimis sedibus suae maiestatis Deus sedes ipsis mediantibus voluntatem sui beneplaciti defert ad inferiores. Et ipsi possunt comparari ordini sphaerarum celestium, caelum enim dicitur sedes Dei⁷²⁸.

La seconda gerarchia celeste (che raccoglie tre ulteriori ordini) è costituita dai funzionari che governano con mansioni da sovrano (*praesidentes imperialiter*)⁷²⁹. Tre sono i requisiti fondamentali di coloro che svolgono tale delicato ufficio: l'autorevolezza del comando, la virtù dell'eseguire e la strenua costanza nel contrastare l'influenza del demonio:

Secunda hierarchia celestis ut dixi est praesidentium imperialiter. In tali autem imperiali praesidentia tria requiruntur: auctoritas iniungendi, virtuositas exequendo et strenuitas resistendi⁷³⁰.

La prima delle caratteristiche elencate è propria dell'ordine delle Dominazioni⁷³¹, che apre la seconda gerarchia, alla quale si addice l'autorità del comando e l'esercizio di poteri che garantiscono un'ottimale gestione del governo divino. Alle Dominazioni spetta dunque il compito di sovrastare tutte le creature ad esse inferiori, poiché ne sono *administratores* per volontà divina:

Quorum a primo sumitur primus ordo secundae hierarchiae, scilicet Dominationum. Ad dominos enim spectat habere auctoritatem praecepti et aliis imperare ea quae sunt regimini necessaria [...]. Putemus dominationes a Deo omnibus supereminere inferioribus ordinibus, ut respectu eorum caeteri administratores videantur⁷³².

⁷²⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VII, 1, 205 b.

⁷²⁸ *Commentaria*, f.149 vb.

⁷²⁹ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VIII, 1, 237 b.

⁷³⁰ *Commentaria*, f.149 vb.

⁷³¹ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VIII, 1, 237 b.

⁷³² *Commentaria*, f.149 vb.

La seconda proprietà di tale gerarchia, rappresentata dal perfetto compimento dell'esecuzione dell'ordine divino, è caratteristica del quinto ordine, costituita dalle Virtù⁷³³; secondo l'opinione dei maestri, tramite costoro Dio agisce fornendo segni e operando prodigi atti ad essere conosciuti e compresi dalle creature mortali. Esemplare, a tale proposito, l'episodio biblico della predizione di Cristo in merito al movimento del sole, la luna e le stelle; allora, furono le Virtù a muovere i cieli, in quanto strumenti della divina potenza:

A secundo accipitur secundus ordo secundae hierarchiae, scilicet Virtutum. Virtus est ultimum de potentia, et ideo istae dicuntur intellectivae virtutes, quia secundum sanctos doctores per ipsos Dei signa et prodigia operatur ad mortalium hominum informationem. Unde cum Christus praedixisset signa in sole, luna et stellis, paucis interpositis, quasi subdit rationem dicens, nam virtutes coelorum movebuntur⁷³⁴.

Dalla *diligente resistenza* è caratterizzato, invece, il terzo ordine della seconda gerarchia, definito delle Potestà⁷³⁵, a cui si addice la costanza nell'opporsi alla potenza dei demoni e del diavolo:

A tertio sumitur tertius ordo secundae hierarchiae, scilicet illorum qui dicuntur Potestates, quorum interest resistere potestati maligni spiritus. Unde de istis dicit Bernardus ubi supra, putemus Potestates, quarum virtute potestas tenebrarum comprimatur, ne quantum vult noceat, nec malignari possit, nisi ut prosit⁷³⁶.

La terza gerarchia⁷³⁷ è legata alla classificazione degli angeli dediti, per disposizione divina, alla protezione delle creature terrene, operata tramite una collaborazione fattiva con ciascuna di esse (*tertia hierarchia est ordinabiliter exequentium, qui ipsam divinam voluntatem nobiscum hic inferius opere prosequuntur*)⁷³⁸. Il benevolo interesse nutrito da tali intelligenze angeliche nei nostri confronti prevede un impegno diverso per ogni coro: il primo ordine è dedito a favorire la buona amministrazione delle regioni e degli stati, il secondo è preposto a consigliare e supportare le azioni dei

⁷³³ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VIII, 1,237 b.

⁷³⁴ *Commentaria*, f.149 vb.

⁷³⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, VIII, 2, 237 d.

⁷³⁶ *Commentaria*, f.149 vb.

⁷³⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, IX, 1 257 b.

⁷³⁸ *Commentaria*, f.149 vb.

sovrani e degli alti dignitari, affinché essi agiscano garantendo un buon governo e il perseguimento del bene collettivo. L'ultimo dei cori appartenenti alla terza schiera custodisce tutti gli uomini, li supporta nel compimento di azioni buone, e li dissuade dall'operare in maniera malvagia⁷³⁹. Il primo dell'ultima schiera⁷⁴⁰ (il settimo in totale) è dunque impegnato a supportare gli amministratori nel gestire un buon governo, è rappresentato dai Principati; il secondo, invece, preposto a consigliare i sovrani e gli alti funzionari governativi, è quello degli Arcangeli⁷⁴¹; il terzo ordine dell'ultima gerarchia è costituito dagli Angeli, a cui appartengono le intelligenze deputate alla custodia degli uomini (*sunt etiam de illo ordine omnes angeli qui communiter ipsorum hominum sunt custodes*)⁷⁴².

Risulta particolarmente interessante leggere quale sia la distinzione tra cori angelici effettuata da Tommaso, perché ci permette di registrare in che maniera la gerarchia dionisiana fosse assorbita e interpretata nel Trecento: appare evidente come egli riporti fedelmente quanto proposto nel *De coelesti hierarchia*. Inoltre, Tommaso propone di valutare in duplice modo ciascuno degli ordini appena elencati: in primo luogo, in riferimento alla distinzione tratta dall'osservazione della natura particolare e al grado di gloria e grazia che caratterizza ciascuno di essi. Ogni ordine infatti, in virtù della dignità della propria natura, riceve grazia e gloria, modulate in base al grado di vicinanza a Dio. Un'ulteriore distinzione può essere effettuata in base ai compiti svolti da ciascuno di tali ordini (*secundum officia*), giacché è evidente che quelli più vicini alla dimensione mondana sono incaricati di agire sull'andamento delle cose terrene. Certamente la distinzione in base al primo criterio, tratto dalla prossimità al Creatore, e basata sulle caratteristiche ontologiche di ciascun ordine, risulta più efficace, in quanto la sua stabilità è garantita dalla natura costante ed indubitabile dell'eterna collocazione delle sostanze celesti. Diversa, invece, appare la funzione distintiva attribuita alla distribuzione di uffici, e legata dunque alla validità funzionale di ciascun ordine, in quanto essa risulta stabilita in base alle mansioni volute da Dio

⁷³⁹ *Ibidem*: «Haec autem prosecutio triplex esse videtur. Una quo ad provincia set regiones, alia quo ad personas principaliores et digniores. Et tertia universaliter quo ad quoslibet homines».

⁷⁴⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, IX, 1, 257 b.

⁷⁴¹ *Ibidem*, 257 c.

⁷⁴² *Commentaria*, f.149 vb.

per la gestione di *questo* mondo. Ammettendo, per assurdo, che non esistesse alcuna creatura mondana da proteggere e custodire, gli uffici e le mansioni assegnate da Dio all'angelo sarebbero del tutto prive di senso e resterebbe nient'altro che l'inclinazione a governare gli affari terreni. È plausibile ritenere, tuttavia, che qualora Dio intendesse creare un mondo successivo al nostro, ciascun ordine angelico manterrebbe integra la propria inclinazione, per cui gli angeli appartenenti all'ultimo ordine avrebbero la medesima propensione ad occuparsi del mondo sensibile:

[...] ordines praedicti possunt dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad angelorum ordinatorum naturam, et per consequens quantum ad eorum gratiam et gloriam, quia secundum dignitatem naturae receperunt gratiam, et secundum mensuram gratiae habent gloriam. Alio modo secundum officia, quo ad inferiorem partem mundi gubernandam. Primo modo absque dubio manet praedictorum ordinum distinctio, quia manet eorum natura, gratia et gloria. Sed secundo modo non manet quantum ad actualement gubernationem, quia tunc nihil restat actualiter gubernandum, manet tamen quantum ad aptitudinalem gubernationem, quia si Deus faceret post diem novissimum alium mundum, illi iidem angeli, qui gubernant istum mundum possent gubernare alium⁷⁴³.

La classificazione angelica operata in merito allo stato di grazia goduto da ciascun ordine appare invece saldo ed immutabile: la vicinanza a Dio rappresenta, dunque, un criterio di distinzione infallibile. Tale suddivisione preliminare in gerarchie e ordini è particolarmente utile, in quanto consente di "disegnare" l'universo gerarchicamente organizzato in cui si muovono ed operano le sostanze celesti. La distinzione operata tra angeli superiori ed inferiori risulta, poi, oltremodo efficace qualora ci si soffermi a riflettere sulla funzione didattica assunta dalla parola allorché essa venga utilizzata dagli angeli del primo ordine a vantaggio di quelli più lontani da Dio. Dopo aver riportato, dunque, la classificazione angelica assunta tradizionalmente come valida, Tommaso si dedica a riflettere sulla possibilità che si dia, anche per le intelligenze celesti, un modello di comunicazione che contempli tra le sue modalità di attuazione anche una qualche forma di illuminazione, esercitata dagli ordini superiori a sostegno di quelli inferiori. In primo luogo, è da osservare che non si danno ostacoli teorici alla supposizione di un'illuminazione angelica, dal momento che "*angelo*

⁷⁴³ *Commentaria*, f.149 vb-150 ra.

cuicumque non repugnat recipere illuminationem"⁷⁴⁴. Tutti i soggetti che non hanno risolto appieno il proprio potenziale percorso di accrescimento conoscitivo sono idonei ad essere illuminati da altri intelletti, più completi ed acuti. È evidente che l'angelo delle schiere inferiori, seppure adeguato a ricevere conoscenza e ad elaborare nuovo sapere, non ha realizzato con pienezza tale attitudine (*non habet omnem plenitudinem lucis*), giacché la sua lontananza da Dio lo rende meno adatto a sviluppare in maniera compiuta la maturità conoscitiva a cui invece sono destinati Serafini, Cherubini e Troni. Ciò non significa, però, negare agli angeli della terza e ultima gerarchia l'uso di un *lumen* proprio, che garantisce loro una capacità conoscitiva che si dimostra comunque più efficace di quella umana. In generale, è possibile osservare che tutte le informazioni che vengono apprese sono ricevute *in aliquo lumine*, e se l'angelo inferiore non fosse in alcun modo dotato di *lumen intellettuale* ad esso sarebbe precluso ogni tipo di conoscenza. Risulta abbastanza evidente che ogni angelo, anche quello più vicino a Dio, non conosce se non tramite un *lumen* che Tommaso definisce *participatum*, la cui efficacia è garantita esclusivamente dall'azione esercitata da Dio, in quanto esso è stimolato e attivato dal godimento della luce divina. Nonostante le capacità gnoseologiche degli angeli siano infinitamente più valide di quelle umane, la loro efficacia appare comunque parziale, in quanto dipendente e subordinata alla pienezza della luce divina:

[...] illud quod est luminis capax et non habet omnem plenitudinem lucis, hoc potest aliquam illuminationem recipere, angelus est huiusmodi. Nam quod fit luminis capax patet, quia cum omne quod cognoscitur in aliquo lumine cognoscitur, si angelus non esset capax lucis nihil posset cognoscere, quod non habeat omnem plenitudinem lucis etiam, patet, quia sua lux est lumen participatum⁷⁴⁵.

Del tutto verosimile appare, dunque, l'ipotesi che l'intelletto dell'angelo inferiore possa essere illuminato *aliquo modo* da quello superiore, poiché la legge divina stabilisce che anche gli angeli superiori siano coinvolti nel processo di purificazione intellettuale, e dunque di accrescimento del sapere, a favore di quelli inferiori. Esiste,

⁷⁴⁴ *Commentaria*, f.150 ra.

⁷⁴⁵ *Commentaria*, f.150 ra-rb.

infatti, un'immediata corrispondenza tra l'illuminazione intellettuale e la purificazione del soggetto coinvolto in tale processo: ogni tipo di perfezionamento gnoseologico implica un arricchimento ontologico, per cui è possibile affermare che l'illuminazione costituisca una fase necessaria del procedimento di *reditus* delle creature: *omnis spiritualis purificatio aliquo modo est illuminatio*⁷⁴⁶. Ad ulteriore avallo della ragionevolezza della comunicazione interangelica, anche Tommaso utilizza le argomentazioni dionisiane tratte dal *De coelestis hierarchia*, da cui si evince che la *lex divinitatis* ha previsto che le intelligenze più lontane da Dio partecipino della luce divina tramite la mediazione delle intelligenze a Lui più vicine⁷⁴⁷. Inoltre, ogni rivelazione di verità e ogni trasmissione di sapere è in qualche modo da intendere come illuminazione da parte di colui che si esprime, e che trasmette un contenuto all'altrui intelletto. Gli angeli superiori consegnano a quelli inferiori le *veritates divinatorum secretorum*, i cui contenuti risultano troppo complessi per essere assunti, con immediatezza, dagli angeli della terza gerarchia: la condivisione del segreto richiede, dunque, che la luce delle verità divine, che promana da Dio, si propaghi gradualmente dagli angeli superiori, e raggiunga le creature celesti da essa più lontane⁷⁴⁸. Un'obiezione potrebbe, tuttavia, essere levata da coloro che non ammettono che possa darsi illuminazione inter-angelica, dal momento che essa richiederebbe la produzione di *lumen naturale*, o *lumen gratiae*, o *lumen gloriae*; e tali tipologie di *lumina* derivano esclusivamente dalla attività creatrice di Dio. Ammettere dunque che un angelo agisca su un altro, implica l'attribuzione di una facoltà produttrice simile a quella divina, con conseguenze del tutto inaccettabili:

[...] dicetur quod cum omne lumen angelicum vel sit naturale, vel gratiae, vel gloriae, et omnia ista tria lumina sint per sola creationem in esse producibilia. Igitur si unus angelus aliquo modo alium illuminaret, tunc angelus crearet⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ *Commentaria*, f.150 rb: «Unus angelus potest ab alio purificari, igitur poterit ab eo aliquo modo illuminari; consequentia tenet quia omnis spiritualis purificatio aliquo modo est illuminatio».

⁷⁴⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, III, 2 165 b.

⁷⁴⁸ *Commentaria*, f.150 rb: «Omnis veritatis revelatio est aliquo modo illuminatio illius cui fit revelatio. Sed veritates divinatorum secretorum inferioribus angelis revelantur a superioribus».

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

Un'obiezione di tal genere appare, comunque, facilmente confutabile; l'illuminazione angelica, ribatte Tommaso, può essere intesa in duplice modo: è possibile supporre che avvenga o *lumen immittendo*, o supportando e potenziando le funzioni intellettuali dell'altrui intelletto⁷⁵⁰. Un'illuminazione del primo genere è attribuibile a Dio e a Lui solo, unica potenza in grado di creare *lumen*; la seconda tipologia è, al contrario, del tutto adeguata all'azione esercitata dall'angelo più nobile, dotato di un intelletto più sottile, sull'intelligenza delle schiere inferiori (*angelus nobilior et subtilior potest minus subtilem illuminare*)⁷⁵¹. Le modalità di svolgimento di quest'ultimo tipo di illuminazione costituiscono, tuttavia, causa di diatribe e motivo di perplessità anche presso i più illustri maestri. Tommaso propone infatti una rassegna completa delle opinioni più significative elaborate a tale proposito; la più autorevole, tra queste, è senza alcun dubbio quella del *Doctor communis*. Come due tizzoni ardenti, situati l'uno accanto all'altro, agiscono rinvigorendo vicedendevolmente il calore, contribuendo così a catalizzare la combustione e a conservarla, così l'angelo dall'intelletto più debole può godere del supporto dell'angelo superiore:

[...] hoc est ordo in spiritualibus, quod situs in corporalibus, sicut ergo duobus carbonibus prope invicem situatis, unus confortat alium in calefaciendo, sic duo angeli⁷⁵².

Le argomentazioni del maestro Aquinate non sembrano, tuttavia, del tutto convincenti: in primo luogo è necessario chiarire se un angelo possa interagire con un altro operando sull'efficacia del suo intelletto. Ciascun angelo è, infatti, un'unità, un nucleo indivisibile e inscindibile, i cui elementi costitutivi non appaiono in alcun modo scomponibili. Ogni tipo di operazione svolta sull'angelo coinvolge ogni sua parte, per cui è da escludere che un angelo possa agire confortando l'altrui intelletto, giacché a Dio, ed a Lui solo, è consentito intervenire sulla sostanza, alterandone e perfezionandone le proprietà⁷⁵³. Inoltre l'assoluta inadeguatezza del confronto con le

⁷⁵⁰*Ibidem*: «Respondeo quod illuminare angelus potest dupliciter intellegi: uno modo lumen immittendo, alio intellectum confortando. Primo modo solus Deus potest intellectum angeli illuminare, sicut et ipse solus potest lumen angelicum creare».

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² *Ibidem*.

⁷⁵³ *Ibidem*.

qualità del tizzone è dovuta alla natura organica di quest'ultimo: è del tutto evidente che un carbone ardente riscaldi a tal punto il legno vicino da provocarne la combustione, giacchè la trasmissione di calore è una proprietà trasferibile per definizione. L'inclinazione naturale ad ardere, propria del tizzone, lo rende perfettamente adatto a subire l'azione riscaldante di un oggetto altrettanto adeguato a bruciare diffondendo calore. È riconoscibile infatti in tutti gli agenti combustibili la medesima propensione a bruciare e riscaldare, fattore che li rende perfettamente adatti ad una comunicazione di calore. La miccia incendia la materia già predisposta ad ardere; è dunque evidente che le argomentazioni addotte a favore della possibile trasmissione di calore tra elementi già dediti alla combustione non provano, in alcun modo, la naturale propensione dell'intelletto angelico a subire qualche tipo di intervento operato da altri. La combustione di un materiale richiede che la fonte di calore sia ad esso tanto vicina da penetrarlo, incendiandolo: non è possibile che un analogo procedimento regoli la trasmissione del lume intellettuale, giacchè nessun angelo può introdursi nella sostanza di un altro angelo invadendone ogni parte. Secondo il maestro agostiniano, l'osservazione delle norme che regolano il surriscaldamento dei corpi non sono in alcun modo trasferibili all'indagine che abbia per oggetto le sostanze separate, poichè il sapere non si trasmette, né si trasferisce, come il calore che promana da un corpo all'altro, ma richiede un'interazione intellettuale di tutt'altra natura:

[...] nec exemplum est ad propositum, nam unus carbo situatus prope alium ipsum fortificat, quia ambo in idem subiectum agunt actione realiter transeunte, et quilibet eorum disponit subiectum in intimius recipiendum actionem alterius. Etiam unus potest agere in alterum, quia materia eius non est forte totaliter in profundo incensa; ideo huiusmodi materiam incendens, vel ad incensionem disponens confortat talem carbonem in calore, sic autem non est in proposito. Nam ex hoc, quod duo angeli intelligunt idem obiectum, nulla mutatio realis sit in ipso obiecto, nec etiam unus potest immediate agere in alium, cum non inducat formam, nisi mediante motu locali⁷⁵⁴.

Anche per Tommaso restano dunque valide le obiezioni già sollevate da Egidio e Durando in merito alla supposta similitudine tra le dinamiche che regolano la

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

propagazione di luce intellettuale e la trasmissione di calore. Non esiste, tuttavia, alcun impedimento teorico nell'ipotizzare che il supporto prestato dagli angeli superiori a vantaggio dell'intelletto di quelli inferiori possa compiersi tramite illuminazione: il mutuo soccorso angelico risulta, infatti, del tutto plausibile proprio a partire dalla considerazione che, nonostante sia possibile ad ogni angelo vedere Dio, è da escludere che la divina essenza possa essere intesa da tutti in egual modo. Il cosmo si struttura come gradualità di perfezioni gnoseologiche che si dipana dai Serafini agli Angeli, in quanto ogni intelligenza angelica vede di Dio *plura vel pauciora*, poiché l'appartenenza all'ordine stabilisce il diverso grado di compiutezza dell'intelletto e il relativo *lumen gloriae* infuso in esso. Ciascun angelo gode, infatti, di capacità conoscitive peculiari, riflettenti i doni spirituali conferiti da Dio: l'angelo appartenente ai primi ordini è in grado di cogliere, nella luce divina, contenuti la cui conoscenza è del tutto preclusa agli angeli inferiori e può trasmettere a questi ultimi *notitiae* che, altrimenti, resterebbero per loro del tutto inaccessibili. Il gesto di generosa concessione, compiuto da parte degli angeli superiori a vantaggio di quelli inferiori, che consente la condivisione di contenuti intelligibili, costituisce il momento di massima *unio* tra *lumen* superiore e inferiore:

[...] quod praedicta confortatio hoc modo fieri potest. Nam licet quilibet angelus beatus videat totum Deum; nullus tamen totaliter comprehendit eum, sed unusquisque plura vel pauciora videt in Deo, secundum quod suus intellectus magis, vel minus est perfectus lumine gloriae, quia angelis est a Deo infusum, differenter iuxta naturalium suorum excessum et capacitatem. Ideo superior angelus videt aliqua futura in Deo relucere, quae non videt inferior, et talia potest proponere inferiori, quo facto intellectuale lumen angeli inferioris unitur⁷⁵⁵.

Per quanto riguarda i contenuti veicolati e trasmessi dall'illuminazione angelica, è evidente che tutti gli angeli possono conoscere la totalità dei fatti già accaduti, al contrario di quanto avviene per l'uomo, giacché egli durante il suo percorso terreno non potrà diventare mai tanto sapiente da conoscere tutto ciò che si è verificato nel passato. Tuttavia, nonostante la superiorità che caratterizza gli angeli, ad alcuni di loro è preclusa la possibilità di evincere, dalla contemplazione di Dio, tutti gli avvenimenti

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

futuri che derivano dalla Sua volontà. Non sorge alcun tipo di perplessità dinanzi alla supposizione dell'instaurarsi, tra angeli superiori e inferiori, del medesimo rapporto di tutela che si stabilisce tra uomini dall'intelletto raffinato e discepoli dalle capacità limitate, o non ancora sufficientemente addestrate. L'uomo che ha coltivato l'amore per la conoscenza e intende indicare la strada per l'acquisizione del sapere, non può far altro che mostrare la *ratio* ordinata che esiste tra le cose, stabilita dalla relazione causale che regola il creato. A seguito dell'addestramento del maestro, l'intelletto del discepolo risulterà robusto, esercitato all'acquisizione di sapere, per cui avrà imparato ad intuire dall'osservazione di un principio tutte le conseguenze ad esso connesse. La funzione didattica svolta dal maestro a favore del discepolo prevede, infatti, un rafforzamento della capacità conoscitiva e riflessiva di quest'ultimo, che al termine di tale percorso istruttivo avrà imparato ad attribuire a ciascuna causa il suo effetto, e a risalire dagli esiti alle cause. Tale esercizio di rafforzamento richiede che il maestro si impegni a dimostrare, al suo discepolo, le *rationes* di tali procedimenti logici: in tal modo potrà insegnare a orientare le forze intellettive, e ad unificarne le forze per incrementarne l'efficacia. Così come già il *Doctor fundatissimus* aveva osservato, l'intelletto *sparsum ad diversa*, indebolito dalla dispersione di interessi, è impegnato a seguire un percorso di ricerca che si dedica all'osservazione disordinata di molteplici informazioni; qualora venga esercitato a conoscere in maniera sistematica la relazione che sussiste tra tutte le cose, esso acquisirà una maggiore forza speculativa:

[...] secundum tamen unus homo est perspicacior altero, secundum hoc unus videt plures conclusiones, quam alter huiusmodi principio. Igitur si aliquis homo subtilis conclusionem quam videt, grossum hominem docere vellet, non oportet plus facere, nisi talem conclusionem determinate simul cum illo principio proponere. Tunc ille grossus, qui prius considerando illud principium habuit intellectum sparsum ad diversa, quae ex illo principio elici possunt, iam quasi unitus et confortatus respectu talis conclusionis incipiti eam determinate cognoscere, quam ante huiusmodi determinationem non cognovit⁷⁵⁶.

Anche l'angelo appartenente agli ordini superiori può esercitare, su quelli inferiori, la medesima funzione didattica svolta dal maestro che insegna al discepolo

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

un uso sapiente e consapevole dei propri strumenti gnoseologici. Resta da chiarire se una relazione del genere possa essere definta propriamente *locutio*, e se possa essere individuata, rispetto ad essa, un'ulteriore forma comunicativa.

§7.1 Illuminazione, linguaggio, parola: “*utrum talis illuminatio ipsorum angelorum sit idem quod angelorum locutio*”

Tommaso rivolge quindi l'attenzione sulla questione se l'operazione mediante la quale un angelo agisce sull'altrui intelletto illustrandogli gli esiti della rivelazione divina debba essere indicata come *locutio* e, qualora essa fosse definita come tale, risulta necessario chiarire quali sarebbero le modalità che ne regolano lo svolgimento. Alle riflessioni dedicate propriamente alla *locutio angelica* Tommaso dedica il IV articolo della prima *quaestio* della *Distinctio IX*⁷⁵⁷. La considerazione preliminare svolta dal maestro francese in merito all'equiparazione di *locutio* e *illuminatio* mostra un risvolto particolarmente interessante per il presente studio, in quanto egli afferma che nonostante ogni illuminazione angelica possa essere definita *locutio*, non è possibile sostenere il contrario. È evidente, infatti, che ogni azione svolta dall'angelo superiore sull'intelletto inferiore può essere definita *locutio*, ma non tutti i tipi di *locutio* vanno intesi come *illuminatio*. Sono quattro i requisiti necessari della *locutio* in virtù dei quali essa può essere definita propriamente *illuminatio*: è necessario, come condizione preliminare, che sia *vera*, e che avvenga dunque realmente, provocando degli effetti. In secondo luogo, è necessario che favorisca un arricchimento di informazioni e generi accrescimento di sapere, per cui è necessario che i contenuti consegnati a colui che apprende fossero a quest'ultimo del tutto sconosciuti. La terza condizione perché si verifichi illuminazione è tratta dall'osservazione della finalità della comunicazione, giacché è necessario che l'insegnamento miri al perfezionamento dell'elaborazione di

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

un contenuto intellettuale, e segni un miglioramento nell'uso delle facoltà intellettuali. L'ultima caratteristica che conferisce alla *locutio* le proprietà specifiche dell'illuminazione è legata all'efficacia del discorso, in quanto è necessario che esso sia tanto ordinato e sistematico da evitare ogni fraintendimento e sottrarsi alle insidie dell'equivoco. Laddove venga a mancare una soltanto di queste condizioni necessarie non è più possibile che si dia illuminazione, ma si ha nient'altro che *locutio*:

[...] omnis illuminatio angelorum aliquo modo potest dici locutio, sed non econverso. Ad cuius intellectum sciendum, quod quattuor conditiones requirit locutio ad hoc, quod proprie possit dici illuminatio. Primum est quod sit vera. Secundum est quod sit de tali materia quae ei ad quem dirigitur locutio non sit nota. Tertium, quod locutio sit de talibus quorum notitia pertinet ad perfectionem intellectus. Quartum quod tam ordinata sit locutio quod ille ad quem dirigitur percipiat quid loquens velit exprimere huiusmodi locutione et intelligat ea. Quaecumque enim istarum quattuor conditionum deficiente, ita erit locutio, quod tamen proprie non dicetur illuminatio⁷⁵⁸.

La creatura che è in ascolto della parola divina conosce e apprende di essa tanto quanto Dio desidera comunicare, e la mente della creatura viene perfezionata dal messaggio divino secondo modalità stabilite da Dio (*omnis Dei locutio ad mentem boni hominis vel angeli intantum apprehenditur quantum Deus vult eam perfici*)⁷⁵⁹. Ogni contenuto viene assorbito, tuttavia, in base alle diverse capacità conoscitive del soggetto; si verifica, nell'atto espressivo, uno scambio di intenzioni comunicative, per cui il contenuto reso noto è inteso dall'interlocutore in maniera più completa ed efficace se questi è ben disposto all'ascolto e all'apprendimento. Laddove l'allievo sia poco incline ad arricchire le proprie competenze e non sia realmente motivato ad apprendere, ogni tipo di insegnamento resterà vano, e ogni messaggio resterà inascoltato. La parola di Dio non può, tuttavia, rimanere silenziosa in alcun caso, perché nulla di ciò che deriva da Dio e dalla Sua volontà creatrice può essere superfluo. Non può accadere, dunque, che Dio si rivolga alla creatura senza sortire, nel suo animo, alcun tipo di effetto; qualora si rivolga alla Sua creatura, il Suo messaggio non può restare inascoltato, e l'accoglimento della parola di Dio non può non sortire, nell'uomo, illuminazione spirituale:

⁷⁵⁸ *Ibidem.*

⁷⁵⁹ *Ibidem.*

Vane autem aliquis dirigeret locutionem suam ad aliquem, quem omnino nihil velet apprehendere de huiusmodi locutione. Cum igitur sermo Dei non possit esse vanus, quia Deus et natura nihil faciunt frustra. Ideo numquam Deus loquitur ad mentem angeli vel boni hominis, quin ex hoc auditor aliquid percipiat, et per consequens suscipiat spiritualem illuminationem⁷⁶⁰.

Non si definisce, invece, *illuminatio* l'esito dell'interazione che regola la comunicazione rivolta dagli angeli inferiori a quelli superiori, dal momento che la comunicazione di contenuti in parte già noti non può che essere definita *locutio*; ed è evidente che nulla sa, l'angelo inferiore, che non sia già perfettamente conosciuto da quello superiore. Analogamente, quando il discepolo si rivolge al maestro non si dà illuminazione, ma comunicazione di una notizia di cui l'insegnante è già in possesso. Lo scolaro non illumina il maestro, ma gli parla, giacché l'efficacia di tale scambio comunicativo è limitata alla trasmissione di un sapere a questi già noto (*discipuli locutio non dicitur magistri illuminatio*)⁷⁶¹. Come l'illuminazione è unidirezionale nella relazione che si istituisce tra discepolo e maestro, così solo l'angelo superiore può agire su quello inferiore, illuminandone l'intelletto. L'ipotesi che si dia un linguaggio angelico appare, dunque, del tutto plausibile; nonostante non ogni comunicazione possa essere definita *illuminatio*, non vi è nulla che porti ad escludere che gli angeli si rivolgano alle altre creature. Il versetto 13 della *Lettera ai Corinti*⁷⁶² sembra avallare tale ipotesi, ed è evidente, afferma Tommaso, che per *lingua angelica* si intende lo strumento tramite cui gli angeli superiori (*praepositi*) annunziano a quelli inferiori ciò che hanno appreso per volontà divina :

Linguae angelorum sunt quibus angeli praepositi significant minoribus quod de Dei voluntate sentiunt. Hoc autem est illuminare inferiores⁷⁶³.

È definitivamente da rifiutare, dunque, l'ipotesi di coloro che affermano che un angelo non può illuminare un altro giacché spetta a Dio agire sugli intelletti creati. È

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

⁷⁶¹ *Commentaria*, f.150 va-vb: «Sed cum angelus inferior loquitur superiori proprie loquendo non dicitur ipsum illuminare, quia inferior nihil scit quod lateat superiorem. Unde sicut cum discipulus loquitur cum magistro, discipuli locutio non dicitur magistri illuminatio».

⁷⁶² 1 Cor. 13, 1.

⁷⁶³ *Commentaria*, f.150 vb.

apparso evidente, in conclusione, che gli angeli non solo sono perfettamente in grado di agire sull'intelletto di un'altra creatura celeste, ma sono chiamati a farlo da Dio stesso, che li investe di tale autorevole ruolo.

Non basta, però, soffermarsi a riflettere sulla possibilità che si dia comunicazione interangelica, ma è necessario indagare sulle modalità tramite cui gli angeli si rivolgono alla creatura terrena. La mediazione angelica, che colma la distanza ontologica tra uomo e Dio non attesta la necessità divina di avvalersi di un supporto prezioso qual è quello fornito dagli angeli, ma testimonia, piuttosto, la perfezione del creato: al fine di realizzare la più sublime manifestazione della sua bontà, la perfetta progettualità divina richiede che le cause seconde siano strumenti, partecipi efficacemente al compimento del disegno della Provvidenza, come già indicato da Egidio⁷⁶⁴. Collaboratori preziosi, gli angeli superiori sono chiamati ad assolvere il delicato compito di comunicare alle creature inferiori il messaggio divino. Esiste, come già detto, una sistemazione gerarchica che garantisce il costante mantenimento dell'ordine, analogo, per certi versi, all'ordinamento di un regno terreno; la divina Provvidenza stabilisce che le creature celesti influiscano su quelle mondane, sorvegliando sul loro spirito e orientandone la condotta. Gli interrogativi sorti in merito alla comunicazione angelica risultano infatti motivati, in parte, dall'osservazione delle proprietà tradizionalmente attribuite agli angeli, ritenuti custodi della peritura creatura umana: è necessario, infatti, chiarire le modalità di realizzazione di tale affidamento celeste, e soffermarsi ad osservare il ruolo svolto, eventualmente, dalla *locutio angelica* in tale relazione. Sembra non esserci alcun dubbio in merito alla possibilità, per gli angeli, di agire sulle creature esercitando su di esse una protezione spirituale che ha termine solo nell'istante della loro morte terrena: il riferimento frequente, nelle Scritture, alla custodia angelica non lascia infatti spazio ad alcun tipo di perplessità⁷⁶⁵. Il supporto offerto non solo dal Nuovo Testamento, ma

⁷⁶⁴ *Ibidem*: «Per hoc etiam patere potest quod non est vera quaedam opinio quae dicit quod nullus angelus causaliter illuminatur ab alio, sed omnes immediate illuminantur a Deo, quia sicut Deus sic agit et facit omnia quod tamen ad suae bonitatis sublimiorem manifestationem etiam secundas causas secum agere finit».

⁷⁶⁵ *Commentaria*, f.151 ra: «Prima conclusio non indiget probatione, quia clarum est per multos textus Sacrae scripturae angelos a Deo fuisse missos, et a ad homines destinatos».

anche dai testi veterotestamentari, avalla l'ipotesi che Dio invii i suoi messi alla creatura umana per palesare il Suo volere, o per offrire supporto e consolazione, o per accompagnare un contenuto proveniente dal cielo empirico⁷⁶⁶. Sebbene l'esempio più celebre di annuncio angelico registrato dalla Bibbia risulti, senza alcun dubbio, legato alla rivelazione mariana del concepimento verginale, molteplici sono le circostanze legate all'intervento angelico documentate dalle Scritture⁷⁶⁷. Nonostante solo gli Angeli, ultimi tra gli ordini, siano inviati come messi divini, sono registrati molteplici casi che testimoniano l'intervento diretto degli angeli superiori, chiamati a gestire situazioni che richiedono quelle capacità che sono proprie di Serafini, Cherubini e Troni. Secondo Dionigi, il compito del tutto eccezionale dell'annuncio a Maria del concepimento verginale di Gesù sarebbe stato affidato ad un angelo dell'ordine più vicino a Dio, in virtù della solennità dell'incarico e della sacralità dell'evento⁷⁶⁸. Se il Padre ha ritenuto opportuno inviare fra gli uomini Suo Figlio per salvare la creatura terrena, non è affatto irragionevole ritenere che anche gli angeli appartenenti agli ordini celesti supremi, prediletti da Dio, possano essere inviati come messi divini:

Si enim Deus misit filium suum unigenitum pro humani generis salute, et spiritum sanctum pro sanctificatione fidelium, non video sufficientem causam, quare tanti doctores tantam fecerunt difficultatem de mittendis supremis angelis⁷⁶⁹.

È necessario soffermarsi, dunque, ad analizzare il ruolo svolto dalla *locutio angelica* nell'esercizio della protezione delle creature celesti su quelle umane: dal momento che l'annuncio del mistero divino rientra tra i compiti a cui l'angelo è destinato, occorre analizzare le modalità tramite cui esso si realizza. L'articolo II della prima *quaestio* della *distinctio* XI è interamente dedicato alle riflessioni dedicate alla relazione che si stabilisce tra umanità e spiritualità angelica. In primo luogo, è necessario osservare che sono due le tipologie di compiti che possono essere affidati da Dio ai Suoi messaggeri: la prima è legata alla possibilità che l'angelo sia inviato in un

⁷⁶⁶ Cfr. nota 11.

⁷⁶⁷ *Commentaria*, f.151 ra: «In novo etiam testamento legimus angelus fuisse missum ad Mariam, qui ei Christi conceptionem annunciavit. [...] et de pluribus aliis sanctis novi testamenti legimus angelos fuisse missos».

⁷⁶⁸ *Commentaria*, 151 ra-rb.

⁷⁶⁹ *Commentaria*, f. 151 rb.

luogo diverso da quello originario, il cielo empireo, affinché “*incipiat esse ubi non erat*”. A tale tipologia può riferirsi, *in primis*, la missione angelica vera e propria, che prevede la discesa del messaggero celeste dal cielo alla terra, con il consequenziale distacco, seppur temporaneo, dalla sua sede naturale. La seconda possibilità proposta da Tommaso è legata alla capacità angelica di intervenire *qualiter* sull’oggetto, operando su di esso una mutazione di carattere qualitativo. Nonostante l’angelo non sia in grado, infatti, di intervenire attribuendo nuove proprietà a una qualsiasi sostanza, gli è garantita la possibilità di agire su quelle già esistenti ottimizzandone l’uso e l’efficacia:

Quantum ad secundum articulum dicendum quod angelus dupliciter mittitur. Uno modo ita quod incipiat esse ubi non erat, puta cum mittitur de caelo ad terram et qualiter non erat, puta cum operatione incipit habere circa aliquid, circa quod prius non operabatur. Alio modo sic mittitur quod non incipit esse, ubi non erat, sed incipit esse qualiter non erat⁷⁷⁰.

Alla prima tipologia è da ricondurre, inoltre, l’incarico angelico in virtù del quale ciascun angelo può essere investito, da Dio, del delicato incarico di farsi messaggero della Sua volontà sia presso gli angeli appartenenti agli ordini inferiori, e dunque più distanti dalla luce divina, sia tra gli uomini. L’eventualità che gli angeli siano forieri del messaggio divino e ne siano interpreti anche presso l’interlocutore umano richiede, come condizione necessaria, che essi siano in grado di esprimersi e di rivolgersi, in qualche modo, ai destinatari. L’incarico di messaggero angelico richiede, per sua stessa natura, la capacità di esprimersi e comunicare, la quale può essere intesa, secondo Tommaso, secondo una duplice possibilità di esecuzione già illustrata da Egidio. La parola angelica può essere prodotta dalla collisione e dalla contrazione dell’aria, che debitamente manipolata può fornire all’angelo suoni del tutto simili a quelli prodotti dagli uomini, e che siano a questi perfettamente comprensibili. La seconda possibilità prevede che l’angelo *immetta* nell’intelletto umano nuove forme, o che riporti alla mente specie intelligibili rimaste a lungo sopite, che debitamente riordinate possono garantire all’uomo la possibilità di conoscere ciò che prima non avrebbe mai potuto comprendere:

⁷⁷⁰ *Commentaria*, f. 151 rb-va.

Putat cum a Deo unus angelus destinatur ad informationem alterius angeli. Si mittitur primo modo, tunc potest loqui ei ad quem mittitur, puta huiusmodi duobus modis. Uno modo ex collisione aeris, formando quosdam sonos ab homine intelligibiles. Alio modo novas species sensibus immittendo per ostensionem novorum sensibilibus vel etiam sensus que sunt absconditae in sanguine phantastici organi ad debitum ordinem reducendo, a quorum specierum ordinatione multa poterit incidere homo de novo intelligere quae prius non intellexit⁷⁷¹.

Perché possa darsi comunicazione tra angelo e creatura terrena è necessario trovare strumenti adeguati ed efficaci: in via del tutto generale occorre osservare che ogni tipo di relazione comunicativa esige un sistema segnico in grado di veicolare un contenuto intelligibile. È plausibile ritenere, come già argomentato da Egidio, che le modalità espressive che scandiscono la relazione linguistica tra angeli e uomini sono al contempo perfettamente adeguate alla comunicazione inter-angelica, dal momento che gli strumenti utilizzati dalla creatura umana sono oltremodo efficaci nella *locutio* inter-angelica, come ribadito in molteplici occasioni. Ciò che viene comunicato all'uomo può essere agevolmente compreso da tutti gli angeli, giacché ciò che è evidente per un intelletto inferiore lo è, maggiormente, per quello superiore; non si dà tuttavia il caso contrario, in quanto l'assunzione di contenuti riservati esclusivamente agli angeli rimane preclusa alla comprensione umana. Qualora l'angelo si rivolga ad un'altra intelligenza celeste potrà utilizzare mezzi specifici, caratteristici del rapporto interangelico, e inaccessibili ad ogni percezione o intuizione umana:

[...] quamvis angelus qui loquitur hominibus, sic istis eisdem modis loqui possit etiam alteri angelo, quia unus quisque angelus non minus intelligit quid importatur per tales sonos et species quam ipse homo. Tamen ut angelus mittitur ad angelus taliter poterit loqui angelo, quod nullus homo mortalis poterit intelligere⁷⁷².

Le differenze che emergono dal confronto tra le modalità comunicative angeliche e quelle umane evidenziano i tratti caratteristici delle prime e sottolineano l'assoluta differenza che si stabilisce tra le due: gli angeli possono usufruire di strumenti preziosi riservati a loro soltanto, e a nessun altro. Tommaso, in evidente continuità con Egidio,

⁷⁷¹ *Commentaria*, f. 151 va.

⁷⁷² *Ibidem*.

ritiene che la scrittura impressa sulla superficie empirea possa costituire, a tale proposito, un valido strumento comunicativo; esattamente come accade per la parola umana (*vocibus possumus nostras intentiones rivelare*), anche quella angelica, scritta su una pergamena del tutto singolare, ottempera allo stesso compito. Come già indicato da Egidio, gli angeli possono operare direttamente - seppure con effetti limitati alla superficie - sul cielo empireo, senza alterarne, in alcun modo, la natura. L'angelo può esercitare la sua *virtus operativa* scegliendo, in maniera del tutto libera, sia la quantità di spazio empireo su cui operare che i *signa* più idonei all'espressione. All'uomo, in virtù del suo stato mondano e della sua collocazione terrena, è preclusa la possibilità di leggere i segni empirei ed apprenderne i contenuti: se egli riuscisse, in qualche modo, a decifrare il linguaggio che veicola la comunicazione inter-angelica, potrebbe penetrare la sostanza angelica ed analizzarla. È del tutto impossibile, tuttavia, che l'uomo riesca ad esplorare la natura angelica e ad indagarne l'essenza, che rimane, per l'uomo, un nucleo in parte inaccessibile. Le espressioni angeliche, la scrittura empirea, la trasmissione spirituale di un contenuto elaborato restano strumenti ad utilizzo esclusivo della comunità angelica; così come colui che non è in grado di vedere l'inchiostro impresso su una pergamena non è in alcun modo in grado di leggere, così l'uomo non è assolutamente capace di scorgere le figure ed i segni che derivano dall'applicazione della *virtus* angelica, giacché è del tutto cieco rispetto alle sue espressioni e manifestazioni; nonostante l'uomo possa godere della vista del cielo, non può osservare i segni e i simboli angelici che vi sono impressi:

Uno modo per virtutis suae applicationem ad aliquam rem corporalem, sicut enim angelus potest virtutem suam applicare ad partes corporales diversarum quantitatum, puta ad maius spatium et ad minus spatium, sic potest applicare eundem suam virtutem ad partes diversarum figurarum, et per consequens huiusmodi figuris potest alteri angelo intentionem suae voluntatis indicare, sicut et nos litteris et scriptis vel etiam signis et nutibus, sive vocibus possumus nostras intentiones revelare. Et huiusmodi virtutis angelicae applicationem non potest videre homo pro statu praesentis vitae, sicut non potest videre ipsam virtutem angeli. Si enim videret virtutem angeli, videret et substantiam angeli. Sicut igitur aliquis, qui non posset videre atramentum, ille non posset videre scripturam, quamvis videret pergamenum, sic ipse homo cum non possit

videre ipsam virtutem angelicam, ipse non poterit videre figuras factas per huiusmodi virtutis applicationem ad corpora, dato quod videat ipsa corpora⁷⁷³.

La scrittura angelica non rappresenta, tuttavia, l'unico strumento ad uso esclusivo della comunicazione celeste: anche l'*expressio intellectualis*, che provvede alla trasmissione spirituale ed immediata di un contenuto, costituisce una valida espressione della *locutio* interangelica. Tale *modus loquendi* prevede che l'angelo superiore comprenda tramite specie *magis universales* di quelle utilizzate dagli angeli appartenenti agli ordini inferiori. Le specie intelligibili di cui fanno uso gli angeli superiori comprendono e raccolgono una gamma di intellezioni più varia di quella che caratterizza le specie utilizzate dagli angeli più vicini al mondo terreno; Serafini, Cherubini e Troni tramite una sola specie ed un medesimo slancio intellettuale sono in grado di intendere e formulare molteplici intellezioni (*quia angelus superior intelligit per species magis universales, ideo unico suo actu intelligere potest multa*)⁷⁷⁴. All'angelo superiore è concesso, dunque, elaborare intellezioni che l'angelo inferiore non è in grado di concepire, se non con il benevolo intervento degli angeli superiori, che si adoperano per renderle più comprensibili scomponendone le nozioni specifiche costituenti. Gli angeli inferiori non sono in grado di cogliere in maniera immediata i contenuti che sono, per gli angeli superiori, di acquisizione immediata e richiedono dunque il soccorso delle intelligenze più acute, proprie delle creature dei primi tre ordini angelici. Le specie universali di cui sono in possesso gli ordini più vicini a Dio sono più elaborate e complesse di quelle utilizzate da tutte le altre creature: i concetti angelici racchiudono e raccolgono una densa serie di nozioni e determinazioni che sfuggono non solo all'umana percezione, ma anche all'intuizione intellettuale degli angeli inferiori. A tanta pienezza concettuale non corrisponde, tuttavia, alcuna tortuosità nel processo conoscitivo stesso: l'immediatezza risulta, piuttosto, la cifra caratteristica dell'intelligenza separata situata al vertice delle gerarchie angeliche. Tale completezza, che rende la specie angelica più adatta alla conoscenza diretta, garantisce a ciascun angelo della prima schiera la possibilità di accedere ad un'ampia raccolta di informazioni e di particolari, rivolgendosi ad una qualsiasi delle specie di cui è in

⁷⁷³ *Ibidem.*

⁷⁷⁴ *Ibidem.*

possesso: ogni specie, infatti, riunisce le infinite sfumature ed accezioni che essa può assumere. L'angelo superiore può decidere, perciò, di comunicare il proprio pensiero a quello inferiore ricorrendo all'utilizzo dei concetti più semplici e adeguati alla capacità di intendimento di quest'ultimo: dal momento che gli ordini inferiori non possono comprendere in maniera diretta i contenuti elaborati dalle sostanze celesti superiori, queste provvedono a spiegarne e ad illustrarne il contenuto, nella maniera più chiara possibile. Tale processo di semplificazione richiede che per esprimere un concetto complesso ne vengano utilizzati molteplici più semplici, così come la lezione di un maestro al suo discepolo si avvale di esempi, argomentazioni e spiegazioni adatte a rendere meno ardua la comprensione di contenuti complicati:

Alio modo potest ipse angelus loqui alteri angelo et non homini per intellectualem expressionem, et hoc dupliciter. Uno modo quia angelus superior intelligit per species magis universales: ideo unico suo actu intelligere potest multa, seu comprehendere, quae non comprehendit inferior, nisi ipse superior dividat illum conceptum communem in conceptus determinatos, et cum illis determinatis conceptibus huiusmodi negotia proponat inferiori⁷⁷⁵.

Particolarmente affascinante appare la suggestione di origine dionisiana⁷⁷⁶ che propone, a tale proposito, l'immagine degli angeli superiori dotati di denti con cui provvedono a *masticare* i loro concetti, che così vengono offerti agli angeli inferiori come cibo in parte già scomposto e *digerito* (*parvulum masticatum*). La scomposizione preliminare e la *masticazione* iniziale renderebbero dunque i contenuti rivelati da Dio più semplici da assorbire. L'atteggiamento dei Serafini (o dei Cherubini, o dei Troni) denota l'amorevole cura che muove gli ordini superiori, i quali somministrano un nutrimento che non potrebbe essere assimilato, qualora venisse lasciato integro. L'angelo superiore non necessita di alcun supporto, e il privilegio della prossimità a Dio gli garantisce un'acutezza intellettuale senza pari tra le creature. Le intelligenze della prima gerarchia sono più inclini a maturare sapere, così come il maestro dall'intelletto allenato comprende un pensiero in maniera immediata, senza ricorrere a tante parole e molteplici argomentazioni, ciò che il discepolo apprende lentamente e

⁷⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁷⁶ DIONIGI AREOPAGITA, *La gerarchia celeste*, XV, 3, 332 b.

con sforzo, tramite esaustive e chiare spiegazioni (*discipulus non comprehendit nisi per multa et determinata verba explicentur*)⁷⁷⁷.

§7. 2 La formazione del *signum expressivum*: un ulteriore aspetto della locutio angelica

È evidente che le strutture su cui si regge la comunicazione interangelica non possono sostenere anche la relazione linguistica che si instaura tra angelo ed uomo. La mancanza dell'elemento corporale e l'assenza delle facoltà legate ai sensi rende gli interlocutori angelici fruitori di un sistema a cui la creatura mondana non può avere accesso: alcune norme legate all'espressione angelica di forme scritte restano valide solo se applicate al cielo empireo, sede naturale delle intelligenze separate.

La formazione di segni spirituali, che rappresenta il tratto distintivo della seconda modalità di espressione interangelica posta in esame da Tommaso non risulta, in ogni modo, adatta all'interlocutore umano: lo scambio di nozioni e contenuti elaborati dagli angeli prevede, infatti, una comunicazione priva di segni di natura materiali. Nonostante gli angeli siano mossi dal desiderio di condivisione di informazioni e sapere, non è in alcun caso contemplata la possibilità che essi si rivolgano all'uomo tramite espressioni intellettuali, giacché il linguaggio umano richiede un mutuo scambio di segni sensibili in grado di innescare comprensione e comunicazione. È necessario, a tale proposito, osservare che la formazione di un verbo intellettuale, o la composizione di una qualsiasi intelligenza che non venga espressa, non provoca alcuna mutazione visibile nel soggetto che vi si è dedicato. Accade infatti che l'angelo possa intuire, in via generale, l'intenzione o il pensiero elaborato da un altro intelletto angelico, ma resta affidata alla scelta individuale l'iniziativa di palesare il contenuto specifico tramite appositi segni. Non c'è modo, per l'angelo, di leggere

⁷⁷⁷ *Commentaria*, f. 151 va: «Sicut doctor subtilis multa comprehendit paucis verbis et conceptibus, quae discipulus non comprehendit nisi per multa et determinata verba explicentur».

nella mente di un altro, laddove quest'ultimo non fosse intenzionato a collaborare, palesando il proprio volere. L'angelo decide, dunque, di formare segni espressivi che siano indicativi dell'intellezione o del contenuto intenzionale formulato: la formazione di un segno garantisce il superamento dell'indeterminatezza e dell'incertezza che accompagna l'intima composizione di un pensiero, giacché solo a Dio è concesso leggere nel cuore della creatura un contenuto riservato e segreto. L'efficacia del segno interviene, dunque, a dissipare ogni dubbio in merito all'intenzione del soggetto che lo ha formulato, e risulta uno strumento valido anche nel sistema comunicativo angelico, dal momento che l'angelo può scegliere di superare il solipsismo intellettuale e condividere il proprio pensiero: la formazione del segno appare così la condizione necessaria all'interazione linguistica, giacché supera i limiti della riflessione intima e individuale. Tale ipotesi risulta perfettamente concorde con quella articolata a tale proposito da Egidio, il quale ha dedicato una riflessione accurata alla formazione, all'articolazione e alla funzione del segno nelle strutture linguistiche angeliche ed umane:

[...] unus angelus cernens intellectum alterius, videat suam intentionem esse de hoc, vel de illo. Puta de recto, vel obliquo, determinate tamen virtute illius contemplationis non potest videre de quo illorum fit, quo posito potest ipse angelus, cuius conceptus sic est indifferens ad rectum, et obliquum, formare in se aliquod signum expressivum illius ad quod intentio voluntatis sue determinat talem conceptum, quo signo viso intelligit alter angelus intentionem illius esse de hoc determinate, et non de opposito. Et isto modo loqui poterit angelus superior ad inferiorem, et inferior ad superiorem. Et ista est sententia doctoris nostris fratris Aegidii⁷⁷⁸.

Sia la possibilità di una scrittura angelica che l'eventualità appena accennata che gli angeli formulino segni spirituali adatti ad essere condivisi suscitano, tuttavia, alcune perplessità nel lettore: l'argomentazione proposta da Tommaso di Strasburgo, e avvalorata dalle riflessioni svolte da Egidio non si sottrae ad una serie di obiezioni, e si presta, piuttosto, a numerosi fraintendimenti. Il primo tra questi è legato all'obiezione di coloro che osservano che è impossibile definire, tramite concetti particolari, nozioni che esigono, invece, argomentazioni più complesse ed articolate: la comunicazione

⁷⁷⁸ *Ibidem.*

diretta a sortire una qualche reazione nell'angelo inferiore, così come nell'uomo, richiede la semplificazione di nozioni solenni che sfuggono, per loro natura, alla comprensione immediata. Produrre dei segni che indichino l'esito della scomposizione di concetti complessi, rimodulati al fine di renderli immediatamente comprensibili, esattamente come era stato proposto in riferimento ai denti degli angeli superiori, potrebbe implicare una svalutazione di significato, con la relativa perdita di valore, del messaggio condiviso. Due potrebbero essere i rischi legati all'esigenza di rivelare agli angeli più distanti un contenuto complesso derivante direttamente da Dio: si rischierebbe, in primo luogo, di utilizzare concetti troppo simili a quelli originari, e dunque eccessivamente complicati, con la conseguenza inevitabile di non determinare alcun accrescimento di sapere, e di lasciare gli angeli inferiori nell'iniziale stato di incertezza e insicurezza. Altrettanto problematica appare l'eventualità che l'esigenza di chiarificazione concettuale induca all'utilizzo incauto di concetti troppo lontani e dissimili da quelli inizialmente intesi, provocando un inevitabile fraintendimento. In entrambi i casi si prospetta il rischio di un processo sterile, che non provochi un produttivo scambio di contenuti e di sapere, ma che condanni, piuttosto, all'incomprensione e ad un sapere irrealizzato e parziale:

[...] aliqui forte minus bene intelligentes doctorem in hac parte arguunt contra eum. Et primo contra illam determinationem conceptus universalis per conceptum particularem, quia isti conceptus vel sunt similes et tunc non magis manifestatur unus per alterum, quam e converso, aut sunt dissimiles, et tunc unus non ducet in notitiam alterius⁷⁷⁹.

Ciascuna delle eventualità appena proposte merita tuttavia di essere analizzata, al fine di fugare ogni dubbio: in merito al ricorso a concetti ritenuti eccessivamente *similes*, è opportuno notare che in nessun caso si può affermare che due o più specie siano del tutto analoghe; la vastità, l'ampiezza e il contenuto dell'ambito semantico in cui si sviluppa un concetto caratterizzano ciascun universale e lo rendono del tutto unico. Inoltre, qualora si ritenga necessario ricorrere a termini più semplici e chiari al fine di illustrarne di più complessi, è evidente che questi saranno più determinati e

⁷⁷⁹ *Commentaria*, f.151 vb.

specifici di quelli precedentemente proposti. Non si corre, in tal caso, alcun rischio di sovrapporre, fino a far coincidere, due campi semantici differenti, in quanto uno dei due concetti sarà necessariamente più vasto e generico dell'altro, che risulterà quindi più specifico e limitato. Né regge la tesi che prevede che i concetti utilizzati per rendere più chiari quelli complessi possano essere del tutto differenti da questi, giacché è necessario che gli uni siano esplicativi degli altri e occorre che esista, tra essi, una qualche connessione semantica:

[...] huiusmodi conceptus non sunt totaliter similes, quia unus est universalior alio, nec totaliter dissimiles, quia unus est declarativus alterius⁷⁸⁰.

L'ipotesi che gli angeli possano decidere di argomentare con concetti più semplici il contenuto della rivelazione consegnato loro da Dio appare dunque del tutto ragionevole: nonostante il rischio del fraintendimento permanga, non esiste alcun impedimento reale alla possibilità che gli angeli superiori si rivolgano a quelli inferiori utilizzandone gli strumenti e dimostrando, nei loro confronti, umiltà e amorevole interesse. Inoltre è necessario osservare che alcuni ritengono inverosimile, o essenzialmente impossibile, l'ipotesi sostenuta da Egidio, che prevede la possibilità che gli angeli possano operare sul cielo empireo, sottoponendone la superficie ad un qualsiasi genere di alterazione⁷⁸¹. La supposizione che gli angeli possano esprimersi tramite una sorta di scrittura celeste inviterebbe a riflettere, in primo luogo, sul tipo di mutamento impartito al cielo da tale operazione: secondo Tommaso tre potrebbero essere le supposizioni da formulare in merito. È ipotizzabile, in primo luogo, che la *virtus angelica* agisca sullo spazio empireo provocandone una profonda alterazione. La seconda opzione prevede la possibilità che l'intelligenza angelica agisca solo sulla superficie empirea imprimendo su di essa segni e simboli significativi. Infine è ipotizzabile che l'angelo agisca sulla superficie empirea sovrapponendo ad essa dei segni che lascino, dunque, del tutto intatta la superficie sottostante:

⁷⁸⁰ *Ibidem.*

⁷⁸¹ *Ibidem.*

Item arguunt contra figurarum descriptionem, quam doctor dicit posse fieri per applicationem virtutis angelicae sic: quia ista figuratio vel fieret per alterationem ipsius corporis, quod figuratur vel per impressionem, vel per extinsicae quantitatis appositionem modo, quo aliquod opus tabulatum fit in pariete⁷⁸².

Gli esiti a cui condurrebbe l'approvazione della prima proposta risultano, come è evidente, del tutto inaccettabili: l'ipotesi che il cielo empireo possa subire alterazioni profonde e sostanziali merita di essere scartata, in virtù della natura eterna ed immutabile della superficie coinvolta, che si sottrae ad ogni mutevolezza (*non est alterabile*). Altrettanto problematica appare l'assunzione della seconda ipotesi, che nonostante escluda ogni tipo di mutazione profonda del cielo, perchè ad esso non si addice alcun tipo di ingerenza esterna neppure parziale, prevede che ne venga manipolata, in qualche modo, la superficie. Il cielo non accetta che vengano esercitate, su di esso, operazioni esterne di alcun genere (*caelum non suscipit peregrinas impressiones*). Poco convincente appare, infine, anche l'ipotesi che l'angelo possa sovrapporre un ulteriore strato alla superficie del cielo, giacché l'angelo non è in grado di agire su di essa provocandone un mutamento, seppure temporaneo. Inoltre, qualsiasi contatto che si stabilisce tra due o più elementi sortisce un qualche effetto (*habere contactum virtutis ad aliquid est habere effectum in illo*)⁷⁸³: se l'angelo potesse, dunque, non solo sfiorare il cielo, ma agire su di esso, gli verrebbe riconosciuta una potenza che eccede quella concessagli da Dio.

In effetti, l'irrazionalità della scrittura angelica appare, ad una prima analisi, indubitabile. Tommaso fornisce, tuttavia, alcune argomentazioni adatte a dimostrare la validità di una supposizione di tal genere. È necessario, procede il maestro, intendere *l'appositio quantitatis* alla sostanza empirea non come un aumento quantitativo di quest'ultima, né come fattore che ne modifichi, in qualche modo, le proprietà. Occorre piuttosto considerare *l'appositio* a cui si riferisce Egidio non come reale accrescimento quantitativo, giacché al cielo empireo nulla può essere addizionato, né sottratto, ma come applicazione della *virtus* angelica ad una superficie adatta ad accogliere, per la nobiltà della sua natura, l'esito della scrittura angelica. Il

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ *Ibidem*.

rischio di attribuire alla sostanza empirea mutevolezza o inclinazione al mutamento viene del tutto eliminato qualora l'espressione *appositio quantitatis* venga interpretata simbolicamente, come *appositio* della *virtus* angelica espressiva. La *quantitas* che interviene nella locuzione "appositio quantitatis" non indicherebbe, dunque, il coinvolgimento di una materia corporale, ma l'applicazione della *virtus* angelica:

[...] illa figuratio fit per per quantitatis appositionem, quae tamen quantitas non est quantitas molis, sed angelicae virtutis⁷⁸⁴.

Inoltre, afferma Tommaso, la sostanza angelica può esercitare la propria *virtus* secondo le modalità e nelle occasioni che ritiene più opportune, e agisce in piena libertà, compatibilmente alle norme stabilite da Dio: è necessario, infatti, che le sostanze spirituali non alterino la sostanza su cui operano. La completa corrispondenza che esiste tra natura angelica e cielo giustifica la piena adeguatezza dell'empireo ad ottemperare al compito, tanto delicato, di farsi pergamena angelica: i cieli costituiscono infatti il luogo naturale delle sostanze spirituali. La predilezione degli angeli verso il cielo non implica, tuttavia, che essi possano realmente agire alterandone, in qualche modo, l'aspetto o le proprietà:

[...] substantia spiritualis virtutem suam potest ad aliquid applicare, praeter hoc quod habeat aliquem effectum alterativum in eo, de quo effectus ratio concludit, immo quod plus est angelus operatur circa coelum empyreum, quando in eo est. [...] et tamen nullus sanae mentis diceret quid propter talem operari, quo virtutem suam applicat ad caelum, cum est in coelo, habeat aliquem effectum in coelum, quo huiusmodi coelum realiter transmutetur⁷⁸⁵.

Nonostante risulti chiaro, dunque, che tale attività di scrittura, che conosce solo esiti lievi e superficiali, non pregiudica in alcun modo l'eterna immutevolezza della sostanza empirea, un'ulteriore occasione di perplessità in merito alla scrittura angelica scaturisce dall'osservazione della natura dei simboli eventualmente disegnati sullo spazio empireo; risulterebbe necessario, infatti, chiarire il processo che conduce alla produzione di tali segni, e osservare, a priori, se essi sono naturali e spontanei o arbitrariamente costituiti e selezionati:

⁷⁸⁴ *Ibidem.*

⁷⁸⁵ *Ibidem.*

[...] dato quod posset facere huiusmodi figuras, aut istae figurae signarent naturaliter ea, quae per ipsas intelligerentur, aut ex institutione et beneplacito facientis. Non primo modo, quia sicut figura descripta per hominem non significat naturaliter eius conceptum, sic nec figura descripta per angelum. Nec secundo modo, quia tunc oporteret praecedere aliam locutionem, per quam insinuaretur voluntas instituentis quo ad hoc, quod tali figurae tribuerit hoc significare, et alteri figurae illud⁷⁸⁶.

Un'analoga esigenza aveva già guidato le riflessioni semiotiche di Egidio e Durando, dalle quali era emerso, con lampante evidenza, che l'eziologia dei segni umani è di natura del tutto diversa da quella che caratterizza l'insorgere del *nutus* angelico. In primo luogo la spontaneità dei segni angelici viene generalmente scartata a priori, in quanto appare del tutto infondata l'ipotesi che esista una corrispondenza immediata e diretta tra concetto ed espressione simbolica: l'interazione linguistica costituisce solo l'esito di un processo produttivo che richiede, come condizione preliminare, la selezione di un contenuto da esprimere o di un'intenzione da rivelare. La condivisione di un pensiero richiede, come *conditio sine qua non*, che il soggetto valuti attentamente i termini e i segni utilizzati: è necessario, inoltre, che essi vengano costituiti di comune accordo, e che godano di un valore riconosciuto e approvato da tutti i potenziali interlocutori. Il linguaggio interrompe il silenzio e rivela ciò che è nascosto; tale funzione non è valida solo per il linguaggio umano, ma risulta legittima anche in riferimento alla parola angelica, dal momento che anche le sostanze spirituali possono scegliere di comunicare un contenuto ancora celato. La garanzia della comprensione è conferita agli interlocutori dall'intesa preliminare che fonda i termini linguistici in uso: senza la condivisione dei *signa* utilizzati non si favorisce la comprensione, ma si incorre nel rischio dell'equivoco. È dunque impossibile che il linguaggio angelico si basi su segni spontanei, giacché solo il significato unanimemente accettato garantisce la comprensione e scongiura il rischio dell'incomunicabilità. Su argomentazioni altrettanto deboli poggia l'ipotesi che l'utilizzo dei *signa* sia ratificato da un accordo angelico che dia origine e definisca il linguaggio e che richiederebbe, a sua volta, forme espressive universalmente

⁷⁸⁶ *Ibidem*.

condivise. Tale processo di formazione linguistica condurrebbe alla ricerca dell'istante fondativo, dell'atto linguistico primordiale, che precede ogni altra relazione comunicativa. Come già ampiamente argomentato da Durando, la ricostruzione della storia del linguaggio umano risulta, per certi versi, più agevole dell'indagine relativa alla fase preliminare e primitiva del linguaggio angelico. L'elemento decisivo, che concorre a rendere meno complessa la ricerca dell'istante fondativo del linguaggio terreno è costituito dall'osservazione del ruolo svolto dal supporto dei sensi, che rappresenta una risorsa essenziale alla produzione segnica. Gli interlocutori umani primordiali, nonostante fossero ancora sprovvisti di un sistema segnico acquisito e consolidato dall'uso, hanno usufruito del supporto dei sensi, tramite il quale indicare di volta in volta gli oggetti esperiti, e sono stati in grado di procurarsi, in tal modo, un'organizzazione linguistica elementare, su cui è risultato possibile costruire un complesso linguistico solido. Per gli angeli, invece, non è possibile ipotizzare alcun tipo di metodologia adatta a organizzare un sistema segnico basilare, giacché essi sono sprovvisti di ogni relazione sensibile con gli oggetti. Il dato empirico fornisce agli uomini sia lo sprone alla comunicazione che il riferimento immediato e diretto alla formazione linguistica, e le difficoltà teoriche che accompagnano le riflessioni inerenti alla semiotica angelica possono essere superate a partire dall'osservazione di un caso esemplare, che sembra evidenziare la capacità della creatura di superare l'ostacolo della carenza della funzione sensibile: la tradizione narra della sordità degli abitanti del Ponto indotta dal frastuono continuo ed incessante dovuto dall'infrangersi delle onde del mare sulla costa. Costoro sarebbero costretti ad esprimersi tramite segni, essendo stati costretti a rinunciare all'uso della parola. Dal momento che i Pontesi sono perfettamente in grado di esprimersi anche se privati dell'uso di uno dei cinque sensi, e dunque risultano carenti di un sistema linguistico tradizionale, è del tutto verosimile pensare che anche la sostanza spirituale possa comunicare tramite un complesso di segni che non sia preceduto da alcun atto linguistico fondativo che informi gli interlocutori sul significato da attribuire ai termini usati. L'assenza dei sensi non comporta, in alcun modo, la rinuncia ad un metodo linguistico efficace; ogni angelo conosce, infatti, il significato di tutte le parole *a priori*, e ogni espressione utilizzata

dall'uomo, o da qualsiasi altra creatura, gli è perfettamente comprensibile (*quilibet angelus scit significata omnium*). Qualora risultasse necessario istituire dei termini atti ad esprimere significati nuovi, il ricorso a termini e concetti già noti si rivela uno strumento prezioso ed efficace, in grado di indicare l'ambito semantico di riferimento di ciascun neologismo. Analogamente, gli uomini che avvertono l'esigenza di introdurre nella propria lingua nuovi vocaboli potranno fruire di termini già in uso, per illustrarne il significato:

Si igitur angelus angelo loquitur per aliquod praedictorum, tunc non oportet praecedere aliam locutionem, qua informetur angelus ad quem dirigitur locutio, quid angelus loquens, velit huiusmodi vocibus, vel signis significare, quia ut dixi quilibet angelus scit significata omnium. Nihil talium non potest unus homo alteri scribere, loqui, vel quocunque signo innuere, quod quilibet angelus, sive bonus sit, sive malus non intelligat. Si autem uteretur novis signis, quibus de novo significata imponeret, tunc non habeo pro inconvenienti, quod alia locutione previa huiusmodi signorum novam suam institutionem alteri angelo declarat. Sicut etiam unus homo inveniens novum idioma per verba iam consueta alteri homini declarat huiusmodi vocabula de novo adinventata, quid velit significare per ea⁷⁸⁷.

Anche l'ipotesi che gli angeli possano esprimersi dando origine a suoni simili a quelli umani è stata, come riporta Tommaso, contestata in molte occasioni, a partire da molteplici osservazioni. In primo luogo essa risulterebbe inaccettabile dal momento che prevedrebbe la sollecitazione e la contrazione di aria: secondo molti, tuttavia, è da escludere che la comunicazione angelica debba dipendere, in qualche modo, da un supporto materiale, seppure impalpabile e leggero. Negare validità alla supposizione di una *vox* angelica implica la privazione di uno degli strumenti espressivi più accreditati nella riflessione angelologica medievale, e una rinuncia di tal genere risulta, secondo Tommaso, del tutto ingiustificata:

[...] arguitur contra illum modum, quo dicitur quod angelus loquitur faciendo sonos in aere, et movendo phantasmata, quia inconveniens est quod angelus in suo convictu dependeat a re corporali, sed loqui spectat ad convictum angelorum⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ *Commentaria*, f.151 vb-152 ra.

⁷⁸⁸ *Commentaria*, f.151 vb.

Troppo azzardata, secondo alcuni, risulterebbe dunque l'ipotesi di un ricorso angelico ad un sostegno corporeo, in quanto nessun tipo di supporto materiale sembra essere adatto alla comunicazione della natura spirituale. Tommaso fa osservare, tuttavia, che l'eventuale uso di strumenti corporei non svilisce la *virtus angelica*, ma denota, piuttosto, l'eclettica capacità di adattamento delle intelligenze angeliche, che modellano i propri strumenti linguistici in base alle capacità dell'interlocutore. La comunicazione interangelica predilige la parola intellettuale, affiancata, nella relazione tra uomo e angelo, dalla formazione di *voces et soni*, esattamente come era stato previsto da Egidio:

[...] bene esset indecens quod angelus in suo convictu necessario dependeret a re corporali, ita quod loqui non posset nisi mediante corpore, sed quod in tali convivali locutione utatur corpore per sui intellectualis verbi manifestationem modo, quo dictum est supra, hoc in nullo derogat angelicae dignitati⁷⁸⁹.

L'angelo è dunque perfettamente in grado di rivolgersi alle altre intelligenze separate e all'animo umano, sebbene secondo modalità diverse, plasmate in relazione alle capacità degli interlocutori.

In conclusione, esattamente come era accaduto a proposito della lettura dell'opera del maestro di Pourçain, l'ipotesi che l'angelo parli *angelo et homini* sembra legittimata, nella sua validità, dall'osservazione del ruolo tradizionalmente attribuito agli angeli. La successione rispettata dal maestro di Strasburgo nell'argomentazione sviluppata in relazione alla riflessione angelica aderisce ad una scelta metodologica ben precisa: la puntuale argomentazione che Tommaso elaborata in merito alla *locutio* angelica costituisce il vestibolo della riflessione successiva, dedicata alla custodia angelica, sulla quale non ci soffermeremo, dal momento che non risulta particolarmente originale, né innovativa. Degna di nota, piuttosto, la considerevole competenza dimostrata dall'autore in merito alle riflessioni angelologiche precedenti. È evidente, infatti, che nonostante Tommaso assorba molte delle argomentazioni egidiane, non intende trascurare le obiezioni mosse da Durando, ma appare intenzionato piuttosto ad intessere con esse un costruttivo e fertile dialogo. La

⁷⁸⁹ *Commentaria*, f.152 ra.

raffinatezza intellettuale e la conoscenza puntuale e consapevole dei termini della *querelle* sulla *locutio* angelica svoltasi nel secolo XIII fanno di Tommaso di Strasburgo la conclusione ideale del nostro percorso, che ha raccolto solo parte delle suggestioni, ipotesi speculative e provvisorie soluzioni che in merito alla parola celeste sono state formulate.

Conclusioni

Da quanto è emerso a seguito della lettura dei testi, l'indagine sulla *locutio* angelica non può escludere l'esame complementare di una densa serie di problematiche strettamente connesse all'analisi specifica della *locutio angelica*. Le riflessioni svolte in merito al linguaggio celeste si inseriscono, infatti, in una ricerca di più ampio respiro: come abbiamo avuto modo di osservare, ciascuno degli autori su cui ci siamo soffermati non ha potuto non confrontarsi con l'analisi preliminare delle caratteristiche della natura delle sostanze separate. In via del tutto generale, la tesi della purezza spirituale delle nature angeliche non rappresenta motivo di perplessità, giacché la dignità ontologica di cui godono esclude ogni coinvolgimento corporale.

La separatezza delle sostanze angeliche pone, tuttavia, dinanzi ad una densa serie di nuclei problematici rilevanti, strettamente legati all'eccezionalità della condizione creaturale che le caratterizza. In primo luogo, come è risultato evidente dalla lettura del testo, nonostante i criteri utilizzati per l'indagine della natura umana risultino in parte spendibili anche per quella angelica, ogni tipo di osservazione su quest'ultima risulta formulata come ipotesi, e formulata *coniecturative et indirecte*. Il valore dell'analisi non risulta, tuttavia, compromesso, poiché il fine di uno studio di tal genere non risiede, a mio avviso, nelle conclusioni evinte, né nei risultati raggiunti, ma, piuttosto, nell'osservazione dello sforzo speculativo profuso che essa richiede. Del

tutto sottratta al campo d'indagine dell'osservatore umano, l'analisi della natura angelica comporta una serie di ciò che oseremmo definire "scommesse speculative", tentativi, ben riusciti, di colmare vuoti contenutistici rilevanti, dovuti alla sproporzione tra strumenti conoscitivi utilizzati e la natura del tutto eccezionale dell'oggetto ispezionato. L'osservazione degli *escamotages* utilizzati per far fronte a tale emergenza speculativa risultano una via d'accesso privilegiata per la comprensione degli autori coinvolti, che sono chiamati ad attingere al proprio bagaglio di sapere gli strumenti adeguati a riempire profonde falle costitutive. Gli elementi utilizzati per porre rimedio a tali carenze, dovute alla relativa insondabilità dell'oggetto studiato, tradiscono l'indole di qualsivoglia autore si cimenti in tale impresa di *ricostruzione*: all'esigenza di rispondere alle numerose incognite che via via si pongono ciascun autore reagisce secondo modalità diverse, proponendo soluzioni dettate dalle scelte di ciascuno e orientate dalla propria formazione culturale.

Nello specifico, la supposizione di una *locutio* angelica non sortiva, presso gli autori medievali, alcun sospetto, né esigea un'adeguata dimostrazione: il testo biblico fuggiva, a tale proposito, ogni dubbio. Le modalità di realizzazione della comunicazione angelica costituivano, invece, un notevole motivo di perplessità, a causa del silenzio riscontrato in merito nelle Scritture, che non fornivano al riguardo alcuna argomentazione decisiva. Laddove manchi ogni supporto biblico, la fantasia degli autori è messa alla prova, ed è libera di formulare qualsivoglia teoria in piena autonomia speculativa; l'analisi delle diverse reazioni suscitate dall'assenza di indicazioni bibliche in riferimento alla parola angelica rappresenta dunque un'occasione favorevole per un confronto tra inclinazioni personali e formazioni culturali profondamente e inevitabilmente diverse. In generale, tuttavia, è necessario osservare che le intenzioni che motivano le considerazioni dei pensatori medievali in merito alla parola angelica appaiono del tutto omogenee, nonostante le diverse sfumature assunte dalle soluzioni proposte da ciascuno di essi. Emerge con chiarezza, dalla lettura dei testi, la premura, avvertita da tali pensatori, di delineare sembianze, caratteristiche e facoltà del paradigma creaturale a cui l'individuo mondano tende e aspira. Per l'indagatore umano la fase introspettiva costituisce dunque non solo lo

strumento della ricerca, ma anche l'esito dell'indagine: *coniecturare de angelis* richiede che l'uomo si soffermi a riflettere sulla propria anima e sulle sue inclinazioni. La ricerca sulla *locutio angelica* arricchisce di dettagli la consapevolezza che l'uomo ha di se stesso e dei propri mezzi, giacché offre l'opportunità di scandagliare il proprio animo, al fine di ricercare indizi e tracce atte a risalire al mondo spirituale. Sebbene la condizione creaturale condivisa da angeli e uomini, eretta a presupposto della ricerca, non ne garantisca in alcun modo la veridicità dell'esito, rende legittimamente ragionevole la speranza che il risultato non si discosti dalla verità. La ricerca svolta in merito alla parola angelica non ha altri presupposti, né ulteriori supporti, se non quelli che guidano le indagini di carattere antropologico: *ex his quae sunt in nobis possumus ascendere ad investigandum aliqua de angelis*⁷⁹⁰. Come è apparso evidente, ciascuno degli autori sulle cui riflessioni ci siamo soffermati sa di dover rinunciare ad un ricerca agevole, svolta con il supporto delle *rationes* salde e sicure che orientano l'indagine scientifica, e fa delle congetture, delle ipotesi e delle supposizioni i mezzi irrinunciabili della propria ricerca. Venuto meno ogni metodo di indagine utilizzato per la ricerca di natura empirica, l'uso sistematico e metodico delle ipotesi diviene, per certi versi, la prassi, e la dimensione ipotetica rappresenta l'unico campo in cui la ricerca si sviluppa e matura.

L'interesse nutrito nei confronti della comunicazione angelica attesterebbe dunque la propensione, comune a molti maestri medievali, ad assegnare ai protettori delle umane sorti degli strumenti in grado di favorire la funzione di custodia a cui essi sono preposti. Anche per Durando, per cui la supposizione della lingua angelica è dovuta ad una propensione terrena del tutto illegittima di attribuire alle creature angeliche facoltà mondane, la comunicazione celeste risulta un'opzione la cui validità è dovuta esclusivamente al ruolo di nunzi divini assegnato alle sostanze spirituali. Per l'*homo viator* appare dunque a mio avviso rassicurante e consolatorio ritenere che l'angelo sia in grado, all'occorrenza, di comunicare con il suo protetto, giacché è insita nel peccatore la speranza che l'angelo possa soccorrerlo ricorrendo agli strumenti tratti dal proprio sistema espressivo. L'uomo è dunque mosso dalla ragionevole speranza

⁷⁹⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *DCA*, 116 va.

che l'angelo possa essere in grado di trovare le vie d'accesso più agevoli alla sua anima, per sostenerlo, guidarlo, confortarlo. Amorevoli custodi, preposti a sussurrare consigli, piuttosto che a influenzare e determinare gli eventi, i protettori divini sono attivi *coadiutores* della Provvidenza divina. La supposizione che gli angeli si rivolgano all'uomo non riceve, dunque, avallo solo dal testo biblico ma sembra rispondere, piuttosto, all'esigenza del tutto umana di nutrire la speranza che gli angeli si rivolgano a *noi* sottraendoci alla sorte di mondana solitudine a cui saremmo, altrimenti, inevitabilmente destinati.

Bibliografia

Fonti:

AGOSTINO D'IPPONA

De Civitate Dei, Corpus Christianorum (CC), Series Latina (S.L.) 47-48, Turnhout, Brepols.

Traduzione italiana: in *Opera omnia*, V/1, 2 voll., testo latino dell'edizione maurina, confrontato con il Corpus Christianorum, traduzione di D. GENTILI, Città nuova editrice, 1978.

De Genesi ad litteram, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL), 28.

Traduzione italiana: in *Opera omnia*, IX/2, testo latino dell'edizione maurina, confrontato con il Corpus Christianorum, traduzione di L. CARROZZI, Città nuova editrice, 1989.

De Trinitate, Corpus Christianorum, S.L. 50-50°, Turnhout, Brepols, 1968.

Traduzione italiana: in *Opera omnia*, IV, testo latino dell'edizione maurina, confrontato con il Corpus Christianorum, traduzione di G. BESCHIN, Città nuova editrice, 1987.

Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, Corpus Christianorum, S. L. 46.

Traduzione italiana: in *Opera omnia*, VI/2 testo latino dell'edizione maurina, confrontato con il Corpus Christianorum e con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum, traduzione di G. CERIOTTI, L. ALICI, A. PIERETTI, 1992.

AVICEBRON (SALOMON IBN GABIROL):

Frammenti dell'originale ebraico del *Fons vitae* in S. PINES, *Sefer 'arugat ha-bosem. Haqeta 'immitok sefer Meqor Hayyim*, «Tarbiz», 27 (1957-58), pp. 218-33; cfr. anche «Tarbiz», 34 (1964-65), pp. 372-78.

Testo latino: C. BAEUMKER, *Avicebrolis (IbnGebirol) Fons vitae [Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Ispano et Dominico Gundissalino]*, Aschendorff («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», I, 2-3-4), Münster 1892-95.

TRADUZIONE ITALIANA: *Fonte della vita*; saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Marienza Benedetto; prefazione di Pasquale Porro, Bompiani. Il pensiero occidentale, Milano 2007.

ARISTOTELE

Physica (Transl. Vetus). Fasc. Prim.: Praefatio. Fasc. sec.: Transl. Vetus, Appendix, Indices verborum, edd. F. BOSSIER et J. BRAMS (Aristoteles Latinus VII.1), E.J. Brill, Leiden-New York 1990.

Physica (lib. I et II. 1: Transl. Vatic.), ed. A. MANSION (Aristoteles Latinus VII.2), Desclée de Brouwer, Paris- Bruges 1957 (ed.alt. in VII.1, fasc.prim.).

TRADUZIONE ITALIANA:

Fisica, a cura di Marcello Zanatta, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1999.

Metaphysica (lib. I-IV. 4: Transl. Iacobi [XX] et Compos. [Vetus]), ed. G. VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus XXV.1-1^a), Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1970.

Metaphysica (lib. I-X et XII-XIV: Translatio Anonyma [Media]) ed. G. VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus XXV.2), E.J. Brill, Leiden 1976.

TRADUZIONE ITALIANA:

Metafisica, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1993.

Aristotelis Tractatus de anima, edidit, versione latina auxit, commentario illustravit, ed. P. SIWEK, Roma 1965.

Traduzione italiana: *L'anima*, intr. e trad. di G. MOVIA, Loffredo, Napoli 1979.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Typ. Clarendoniano, Oxonii, 1961.

Traduzione italiana: *Dell'interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca universale Rizzoli, 1992.

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle-A. Chatelain, Paris, Ex typis fratrum Delalain, 1889, t. I, p. 547.

LIBER DE CAUSIS:

Testo arabo: O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882, rist. Minerva GmbH, Frankfurt am Main 1961; 'A. BADAŪĪ, *Al-Aflâtûnîya al-muh-dathâ 'inda al-'Arab*, Maktabat al-Nahdat al-Misrîya, Le Caire 1955.

Testo latino: A. PATTIN, *Le liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), paginazione a parte pp. 1-115.

TRADUZIONE ITALIANA in: TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'ANCONA COSTA, Rusconi, Milano 1986.

EGIDIO ROMANO:

Quaestiones de esse et essentia, de mensura angelorum, de cognitione angelorum, venetiis 1503, rist. an. Minerva G.m.b.H., Frankfurt a. Main 1968.

In secundum librum Sententiarum quaestiones, Venetiis MDLXXXI, ristampa an. Frankfurt, Minerva 1968.

Quodlibeta, Lovanii 1646, rist.an. Minerva G.m.b.H., Frankfurt a. Main 1966.

Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique, éd. Par E. HOCEDEZ, Museum Lessianum, Louvain-Wesmael Charlier, Namur 1930.

DURANDO DI SAN PORCIANO

DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi* *Commentariorum libri IV, Venetiis 1587.*

GIOVANNI DAMASCENO

De fide orthodoxa, in Opera omnia, ed. B. Kotter, Berlino-New-York 1973

Traduzione Italiana: *La fede ortodossa, V. FAZZO, Città nuova, Roma 1998.*

PSEUDO-DIONIGI

De divinis nominibus, ed. B.R. Suchla, Berlin- New York, De Gruyter 1990 (PTS 33).

De coelesti hierarchia, De ecclesistica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae, ed. G. Heil e A. M. Ritter, Berlin- New York, De Gruyter 1991 (PTS 36).

Traduzioni italiane: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, traduzione di Piero Scazzoso, introduzioni, prefazioni, parafrasi note ed indici di Enzo Bellini, Rusconi, Milano 1999, p. 323.

TOMMASO D'AQUINO

Summa contra Gentiles. Seu Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium

Edizioni: Leonina, voll. 13-15 (1918-30), con il commento di Silvestro da Ferrara; Parma, vol. 5; Vivès, vol. 12; Frommann-Holzboog, vol. 2, pp. 1-152; Marietti, cura et studio C. PERA - P. MARC- P. CARMELLO, 1961-67 (3 volumi; testo dell'edizione Leonina).

TRADUZIONE ITALIANA: a cura di T.S. CENTI, Utet, Torino 1975.

De ente et essentia

Edizioni: Leonina, vol. 43, introd. Critica pp. 319-365, testo pp. 369-81; Parma, vol. 16, pp. 330-37; Vivès, vol. 27, pp. 468-79; Frommann-Holzboog, vol. 3, pp. 583-87; ed. Marietti, 1957; S. THOMAE AQUINATIS *Sermo sive tractatus de ente et essentia*, ed. L. BAUR, Aschendorff, Münster 1926, 1933; S. THOMAE AQUINATIS *Opusculum De ente et essentia introductione et notis auctum*, ed. C. BOYER, Pontificia Universitas Gregoriana («Textus et documenta. Series philosophica», 5), Roma 1933 e successive ristampe: M.D. ROLAND-GOSSELIN, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques*, Le Saulchoir («Bibliothèque thomiste», 8), Kailash 1962, 1948.

TRADUZIONI ITALIANE:

Traduzioni italiane: B. NARDI, *Tommaso d'Acquino, Opuscoli e testi filosofici scelti ed annotati*, I, Laterza, Bari 1915; C. OTTAVIANO, *Tommaso d'Acquino, Saggio sull'essere e sull'essenza*, Carabba, Lanciano 1930; V. MIANO, *S. Tommaso d'Acquino, Dell'ente e dell'essenza*, SEI, Torino 1952; G. DI NAPOLI, *San Tommaso d'Acquino, L'ente e l'essenza*, Ed. La Scuola, Brescia 1959; P. MONTANARI, *Dell'ente e dell'essenza*,

Edizioni Paoline, Roma 1959; P. ORLANDO, *Tommaso d'Aquino, De ente et essentia-
L'essenza dell'esistente*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1986; A. LOBATO, *Tommaso
d'Aquino, Opuscoli filosofici*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 49-73; G. GALEAZZI,
L'ente e l'essenza di Tommaso d'Aquino, Paravia, Torino 1991; P. PORRO, *L'ente e
l'essenza*, Bompiani testi a fronte, Milano 2002

Commento alle Sentenze

Scriptum super liber Sententiarum, I-II, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929; III, IV
(dist. 1-22) ed. M. F. MOOS, Lethielleux, Paris 1933-47, Frommann-Holzboog, vol.1,
Parma, t. 6-7, 1-2; Vivès, t. 7-11.

Traduzione italiana: *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo* vol. I, I, dist. I-21,
introduzione di I. Biffi, traduzione di R. Coggi, 2001; vol. II, I, dist. 22-48, a cura di
R. Coggi, 2000; vol. III, II, dist. 1-20, a cura di R. Coggi, C. Pandolfi, 2000; vol. IV, II,
dist. 21-44, a cura di R. Coggi, 2001; vol. V, III, dist. 1-22, a cura di L. Perotto, 2000;
vol. VI, III, dist. 23-40, a cura di L. Perotto, 2000; vol. VII, IV, dist. 1-13, a cura di R.
Coggi, 1999; vol. VIII, IV, dist. 14-23, a cura di R. Coggi, 1999; vol. IX, IV, dist. 24-42,
a cura della redazione ESD, 2001; vol. X, IV, dist. 43-50, a cura della redazione ESD,
2002.

De veritate

Edizioni: Leonina vol. 22 (3 tomi: 1970-74), Parma, vol. 9, pp. 1-458; Vivès, vol. 14, pp.
315-640 e vol. 15, pp. 1-356, Frommann-Holzboog, vol. 3, pp. 1-186; Marietti,
Quaestiones disputatae, I (1953 e altre date), cura et studio R. Spiazzi.

Traduzione italiana a cura di V. O. BENETOLLO e R. COGGI, edizioni Studio
Domenicano, Bologna 1992-1993 (con testo leonino a fronte).

Summa theologiae:

Edizioni: Leonina, voll. 4-11 (1888-1906), con il commento del Gaetano (voll. 4-5: *prima
pars*; voll. 6-7: *prima secundae*; voll. 8-10: *secunda secundae*; vol. 11: *tertia pars*; vol. 12:

supplemento); Parma, voll. 1-4; Vovès, voll. 1-6; Frommann- Holzboog, vol. 2, pp. 184-926; Marietti, cura et studio P.CARAMELLO, 1948 (4 volumi); Edizioni Paoline, Roma 1962 (in un solo volume).

Traduzione italiana a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985 (35 volumi, con il testo della Leonina a fronte; originariamente: Salani, Firenze 1949-1975).

TOMMASO DI STRASBURGO O DI ARGENTINA

THOMAE AB ARGENTINA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, Venetiis 1564, ex officinae Stellae, Iordani Ziletti, repr.1965.

Studi:

AA.VV., *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Ateneo, Roma 1985.

AA.VV., *Logica e linguaggio nel Medioevo*, a cura di R. Fedriga e S. Puggioni, LED; Milano 1993.

AA.VV. *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008, a cura di Maria Bettetini e Francesco Paparella, con la collaborazione di Roberto Furlan, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, Louvain-La-Neuve 2009.

ALBERTINI S., *Questione linguistica e questione politica nelle opere minori di Dante*, in «Canadian Journal of Italian Studies», 18, LI (1995), pp. 111-135.

ALESSIO F., *La filosofia e le Artes mechanicae nel secolo XII. Per uno studio sull'ottica del Trecento*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1984.

ALESSIO G.C., *Il "De vulgari Eloquentia" e la teoria linguistica del Medioevo*, in «Per correr miglior acque» (2001), 1, pp. 203-227.

ALICI L., *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976.

ANAWATI, G.C., *Études avicennienes*, «Revue thomiste», LXI, 1961, pp. 109-135.

ARENS H., *Verbum cordis. Zur Sprachphilosophie des Mittelalters*, in «Historiographia Linguistica», 7, 1/2 (1980), pagg. 13-22.

BASTIT M. *Les principes des choses en ontologie médiévale. Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bière, Bordeaux 1997.

BAZAN B. C., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985.

BETTETINI M., *Augustine. Signs and Language*, in *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practice*, a cura di G. Manetti, Brepols, Turnhout 1996, pp. 207-272.

BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, LEB, Bergamo 1990.

ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

ID., *New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 70, 2003, pp. 206-229.

BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV siècle*, Vrin Paris 1989.

BRAGUE R., *Aristote e la question du monde*, Paris, PUF, 1998.

BRODRICK, *Memorials of Merton College, with biographical of the wardens and fellows*, Oxford Historical Society Publications, Oxford 1885.

BRUNI G. *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 26 (1934), pp. 239-251.

BRUNNER F., *Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol*, «Les Études Philosophiques», 8. 1 (1953), pp. 28-38.

- ID. *La doctrine de la matière chez Avicébron*, «Revue de théologie et Philosophie» 6 (1956), pp. 261-79.
- CHRETIEN J-L., *Le langage des anges selon la Scolastique*, «Critique» 35, 1979, pp. 674-689.
- COLISH M., *Early Scholastic Angelology*, «Recherches de Théologie ancienne et medieval», 62 (1995), pp. 80-109.
- COLLINS J., *The Thomistic Philosophy of the Angels*, Washington DC, The Catholic University of America Press 1947.
- CORBIN H., *Avicenne et l'avicennisme*, in« Histoire de la philosophie» I, Encyclopédie de la Pléide, Paris, Gallimard, 1969, pp. 1146-1151.
- CREMASCOLI G., *Il Libellus de visione Dei di Durando di S. Porziano*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1983.
- DAMIATA M., *Il contenzioso fra Duns Scotto e Ockham*, Studi francescani, Firenze 1993.
- D'ALVERNŸ, M.T., *Avicenne en Occident*, Recueil d'articles de Marie Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l' auteur, Paris, Vrin, 1993.
- D'ANCONA COSTA, C., *L'uso della 'Sententia Dionysii' nel commento di S. Tommaso e Egidio Romano alle proposizioni 3, 4 e 6 del Liber de Causis*, «Medioevo» 8 (1982), pp. 1-42.
- EAD., *Introduzione a: Tommaso d'Aquino, Commento al «Libro delle cause»*, Milano, Rusconi 1986, p. 7-120.
- EAD., «Le fonti e la struttura del Liber de causis», «Medioevo», XV, (1989), pp.3-38.

EAD., "Cause prime non est yliathim". *Liber de causis*, prop. 8(9): le fonti e la dottrina, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» I, (1990), pp. 327-51.

EAD., *Recherche sur le « Liber de causis»*, «Revue Tomiste», 92 (1992), pp. 785-817.

EAD., *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

D'AVENIA M., *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

DEGL'INNOCENTI U., *Il pensiero di San Tommaso sul principio di individuazione*, «Divus Thomas», 45, 1942, pp. 35-81.

DEL PUNTA F., DONATI S., LUNA C., «Egidio Romano» in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma 1996, pp. 319-341.

DE BELLIS E., La teoria dell'*impetus* nella *Quaestio de gravibus et levibus* di Nicoletto Vernia, in *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di Giuseppe Gembillo, Rubbettino, Messina 2005, p. 176.

DE LIBERA A., *Penser au Moyen Âge*, Essais, Paris 1991.

ID., *La philosophie médiévale*, Paris, PUF 1993.

ID., *Philosophie et censure, Remarques sur la crise Universitaire parisienne de 1270-77*, in J.A. Aertsen- A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie in Mittelalter?*, «Akten des X. Intern. Kongress für mittelalteliche Philos.», (Erfurt, 25-30 Aug. 1997), hrsg. Aertsen e A. Speer, Berlin-New-York 1998, pp. 71-89.

DE VAUX, *L'avicennisme latin*, Paris, Vrin, 1934

DONATI S., *La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo*, «Medioevo» 1986.

- EAD., *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. 1: Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990.
- EAD., *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano* in «Documenti e studi sulla tradizione sulla tradizione filosofica medievale», 1 (1990), pagg. 1-112; 2(1991), pagg. 1-74.
- EAD., *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, in «Medioevo», 14, 1998, pp. 149-233.
- EAD., *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo: la dottrina delle dimensioni indeterminate*, in «Quaestio», 7, 2007, pp. 361-93.
- DONDAINE H.F., *Le corpus dionisyen de l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma, Storia e letteratura, 1953.
- D'ONOFRIO G., *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in *L'argomento ontologico*, a c. di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1990 «Archivio di filosofia», 58 (1990)], pp. 95-109.
- ID., *Il pensiero «convertito»: il giovane Agostino*, in «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 323-337.
- ID., *Santi, demoni e teologi. In margine agli Atti della trentaseiesima Settimana di Studi sull'alto medioevo di Spoleto*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 46/ 1(1992), pp. 126-142.
- ID., *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008 (Nutrix, 1),
- ID., *Storia del pensiero medievale*, Città nuova, Roma 2011.
- ECO U., *Semiotica medievale*, Bompiani, Milano 1984.
- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 1939.

FAES DE MOTTONI, B., *Mensura im Werk De mensura angelorum des Aegidius Romanus*, in «Miscellanea Mediaevalia» 16/1; De Gruyter, Berlin- New-York 1983, pp. 86-102.

EAD., *Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: «Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum»* in *L'Homme et son Univers au Moyen Age. Actes du septième Congrès International de philosophie médiévale (30 août- 4 septembre 1982)*, éd. Par Chr. Wenin, Éd. De l'Institute Supérieur de Philosophie, Louvain-La Neuve 1986, 911-920.

EAD., *Enuntiatores divini silentii. Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli*, in «Medioevo», 12, 1986, pp. 199-228.

EAD., *Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli*, in «Medioevo», XVIII, 1992, pagg. 169-202.

EAD., *Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo XII*, in «Parva Mediaevalia». *Studi per Maria Elena Reina*, Trieste 1993, pp. 1-42.

EAD., *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*. Bibliopolis, Napoli 1995.

EAD., *Il linguaggio e la memoria dell'angelo in Dante*, in "Dante e la cultura del suo tempo. Dante e le culture dei confini", (*Atti del Convegno Internazionale di Studi Danteschi*), Gorizia, Società Dante Alighieri, 1997, p. 33-52

EAD. & SUAREZ NANI T., *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII siècle*, *Mélanges de l'École française de Rome*, in «Moyen Age» CXIV/2, 2002, pp. 717-752.

EAD., *Ispirazione, visione, rivelazione: note per un lessico nelle teologie della prima metà del secolo XIII*, in «I castelli di Yale», VIII (2006), pp. 11-19.

FAURE P., *Les anges*, Paris, Les Éd. du Cerf 1988.

FEDERICI VESCOVINI G., *L'inserimento della 'perspectiva' tra le arti del quadrivio*, Vrin, Paris 1969.

EAD., *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino 1987.

- EAD., *Alhazen, lo spazio percettivo del De aspectibus e l'immaginativa*, Brepols, Turnhout 2005.
- EAD., *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2006.
- FLICK M. –ALSZEGHY Z., *Gli angeli*, in *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze, Lob. Ed. Fiorentina 1964, pp. 485-694.
- FOURNIER P., *Durand de Saint- Purçain, théologien*, «Histoire littéraire de la France», XXXVII, Paris 1938.
- FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI M., *Durando di San Porciano: Elementi filosofici della terza redazione del Commento alle Sentenze*, Facoltà di Lettere e Filosofia Dell'Università di Milano, La nuova Italia, Firenze 1969.
- GALIMBERTI, *Filosofia trascendentale del linguaggio*, Paideia, Brescia 2001.
- GARDET, L., *L'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur le pseudo théologie d'Aristote*, «Revue thomiste», 51 (1951), pp. 333-345.
- GASTALDI S., *Le immagini della virtù: le strategie metaforiche nelle Etiche di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994.
- GHISALBERTI A., *La semiotica medievale: i terministi*, Stampatori Tipografici Associati, Palermo 1980.
- GIACON C., *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e San Tommaso*, «Doctor Communis» 27, (1974), pp. 30-45.

GILSON É., *L'être e l'essence*, Vrin, Paris 1948, trad. it. *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.

ID., *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, edizione italiana a cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato; con un saggio introduttivo di Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 2008.

ID., *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009.

ID., *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, a cura di Costante Marabelli e Filippo Marabelli, con un saggio introduttivo di Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 2011.

GLORIEUX P., *Les premières polémiques thomistes. I: Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Bibliothèque thomiste", 9, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Saulchoir- Kain 1927.

GOICHON A.M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Libr.d'Amérique et d'Orient 1979.

GRANT E., *The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages*, «Viator», 10 (1979): 211-44.

ID., *The effects of the condemnation of 1277*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1982, pp. 537-539.

GÜNTHER B., *La filosofia politica di Aristotele*, Il mulino, Bologna 2002;

GUTAS D., *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden, Brill, 1988.

HAYOUN M.R., *La philosophie médiévale juive*, Presses universitaires de France, Paris 1991.

HISSETTE R., *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Peeters, Louvain-Paris 1977.

HOCEDÉZ E., *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287*, «Gregorianum», 8 (1927), pp. 358-84.

ID., *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, «Gregorianum», 10 (1929), pp. 365-86.

ID., *Gilles de Rome et Saint Thomas d'Aquin*, in «Mélanges Mandonnet», Vrin, Paris 1930, pp. 385-410.

ID., *La condamnation de Gilles de Rome*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 4 (1932), pp. 34-58.

IRIBBARREN I., *Durandus of Saint Pourçain. A dominican theologian in the Shadow of Aquinas (Oxford theological monographs)*, Oxford University Press, 2005.

EAD., & M. LENZ, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their function and significance*, Ashgate Studies in Medieval Philosophy, 2008, pp. 45-59.

JOLIVET J., *Eléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au moyenâge*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. 29 August- 3 September 1977 in Bonn*, Hrsg. V. J.P.

ID., *Intellect et intelligence, dans Philosophie médiévale arabe et latine*, «Études de philosophie médiévale», vol. LXXIII, Paris, 1995.

KAINZ H. P., *Active and Passive Potency in Thomistic angelology*, M. Nijhoff, The Hague 1972.

KECK D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1998.

KLINGER J., *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Vier Türme Verlag «Münsterschwarzacher Studien», 2, Münsterschwarzach 1964.

KOCH J., *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters», 26 (Münster, Aschendorff, 1927).

KOIRÉ A., *Le vide et le espace infini au XIV siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», XVII, (1949), pp. 45-91.

LAURENTI R., *Genesi e formazione della Politica in Aristotele*, CEDAM, Padova 1965;

ID., *Introduzione alla politica di Aristotele*, L'officina tipografica, Roma 1992.

LAVATORI R., *Gli angeli: storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991.

LITT T., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Bèatrice- Nauwelaerts, Paris «Philosophes Médiévaux», 7, 1963.

MAIERÚ A. *Il linguaggio mentale tra logica e grammatica nel Medioevo: il contesto di Ockham*, in «Momenti di storia della logica e di storia della filosofia», Atti del convegno, (Roma 9-11 novembre 1994), Aracne, Roma 1996.

MANDONNET P., *La carrier scolaire de Gilles de Rome*, «Revue des Scienses Philosophiques et Théologiques», 4 (1910), pp. 480-99.

MANSER G.M., *Das thomistische Individuationsprinzip*, «Divus Thomas» (Fribourg), 12 (1934), pp. 221-27; 279-300.

MARC A., *L'idée d'être chez S. Thomas et dans la scholastique postérieure*, «Archives de philosophie», 10 (1933), pp. 1-145.

MARRANZINI A., *Angeli e demoni* in DTI I, Torino, Marietti 1977, pp. 351-364.

MARMO C., *Semiotica e linguaggio nella scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330 : la semiotica dei modisti*, Istituto Storico Italiano Per il Medioevo, Roma 1994.

ID., *Lo statuto semiotico della comunicazione angelica nella teologia tra XIII e XIV secolo: Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive*, «Atti del Convegno Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive», (SIENA, 12-14 settembre 2002), Protagon, Siena 2007, pp. 133 – 153.

ID., *Gilles de Rome et les autres scolastiques*, in *La contribution de la pensée italienne à la culture européenne*, «Atti del Convegno: La contribution de la pensée italienne à la culture européenne», (Brussels, Belgium, 6-8 novembre 2003) Peeters, LEUVEN 2007, pp. 31 - 44;

ID., *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, Bompiani Milano 2010;

B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.

NASH P. W., *Giles of Rome on Boethius' "Diversum est esse et id quod est"*, «Medieval Studies», 12 (1950), pp. 57-91.

ID., *Giles of Rome Auditor and Critic of st. Thomas*, in «*The modern Schoolman*», 28, (1950/1951), pp. 1-20.

OWENS J., *Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle*, «*Medieval Studies*», 50 (1988), pp. 279-310.

PAGANO R., *Duns Scoto e la critica al tomismo*, Tip. Pesole, Napoli 1947.

PANACCIO C., *Le discours intérieur. De Platon à Ockham*, éd. Du Seuil, Paris 1999.

EAD., *Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind*, in C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth Century)* Turnhout: Brepols, Turnhout 1997, pp. 323-35.

PÉPIN J., *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicienne de la vetûre*, in «Augustinus Magister», I, Paris 1954, pp. 293-306.

PERLER D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Vrin, Paris 2003).

PETTI BALBI G., *Le università medievali*, UTET, Torino 1984.

PICARDI E., *Linguaggio e analisi filosofica: elementi di filosofia del linguaggio*, Pàtron, Bologna 1992,

PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999.

PINBORG J., *Logica e semantica nel medioevo*, Boringhieri, Torino 1984.

PORRO P. *Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand: due questioni sul tempo angelico*, «Medioevo», 14, 1988, pp. 107-148.

ID., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*, "Ancient and Medieval Philosophy", I/16, Leuven University Press, Leuven 1996.

ID., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

PUTALLAZ F. X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Editions Universitaires, Fribourg 1995.

RAFFI A., *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal "Convivio" al "De vulgari eloquentia"*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2004.

- REALE G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*
Vita e pensiero, Milano 1965.
- ID., *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma 2007.
- RIVERSO E., *Filosofia del linguaggio: dalla forma al significato*, Città nuova, Roma 1990.
- ROLING B., *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation Einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Fruher Neuzeit*, Brill, 2008.
- ROQUES R., *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo pseudo-Dionigi Areopagita*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- ROSIER-CATACH I., *La parola efficace: signe, rituel, sacrè*, Éditions du Seuil, Paris 2004.
- EAD. *Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de Rome et ses contemporains*, in *Le langage mental di Moyen âge à l'âge classique*, direzione di Joël Biard, Louvain-la-neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris-Walpole, MA, Éditions Peeters 2009.
- RUSSINI T., *Tommaso lettore dello Pseudo Dionigi*, in «Medioevo umanistico e umanesimo medievale», testi della X settimana residenziale di studi medievali, Palermo- Carini 22-26 ottobre 1990, Scrinium, quaderni ed estratti di Schede medievali, 16 , estratti da Schede medievali, n. 24-25, gennaio-dicembre 1993.
- SAFFREY H.D., *L'état actuel des recherche sur le Liber de causis comme source de la métaphisique au Moyen age*, «Miscellanea mediaevalia», 2(1963), pp.267-281.
- SBAFFONI F., *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli*, Bologna, Ed. Studio Domenicano 1993.

SCHMITT J.C., *Il gesto nel medioevo*, Laterza, Roma 1999.

SEEMANN M., *Gli angeli*, in AAVV, *Mysterium salutis* IV/2, tr. it. Brescia, Queriniana 1970, pp. 737-788.

SIRAT C., *La filosofia ebraica medievale : secondo i testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 1999.

EAD., *La philosophie juive medievale en terre d'Islam*, CNRS, Paris 1988.

EAD., *La philosophie juive medievale en pays de chretiente*, CNRS, Paris 1988.

SUÁREZ G., *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia*, «La ciencia tomista», 75 (1948) pp. 66-99 e 230-72.

SUAREZ NANI T., *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo. Il "De tempore" di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV° secolo*, Bochumer Studien zur Philosophie n. 12, Amsterdam, 1989.

EAD., *Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, in: Dietrich von Freiberg. *Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, «Bochumer Studien zur Philosophie», 28, Amsterdam, 1999, pp. 49-67.

EAD., *Conoscenza e tempo: la simultaneità del conoscere angelico in Egidio Romano*, in: *Tempus, Aevum, Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, L. Cova-G. Alliney, Firenze, 2000, p. 67-87.

EAD., Article "Angéologie", in: *Dictionnaire de Philosophie*, (PUF), Paris, 2002, p. 56-59.

EAD., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin e Gilles de Rome*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2002.

EAD., *Les anges et la philosophie*, Études de philosophie médiévale, Vrin, Paris 2002.

EAD., *Les anges et la cosmologie au Moyen Age*, in: *Connaissance des religions. Anges et esprits médiateurs*, Paris, 2004, p. 103-115.

EAD., *Il linguaggio degli angeli: un segreto di Pulcinella?* «Micrologus», XIV (2006) pp. 79-100.

- EAD., *Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert; Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus Johannes Olivi*, «*Das Mittelalter*» 11, 2006, pp. 29-48.
- SYLLA E. D., *The Oxford Calculators*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
- TAGLIAPIETRA A., *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991.
- ID., *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Mondadori, Milano 2008.
- TABARRONI A., *Il linguaggio degli angeli*, *Prometeo*, 12 (1985) pp.88-93.
- TAVARD G., *Die Engel*, in HDG II/2b, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1968, pp. 60-76.
- TODISCO O., *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Anicia, Roma 1993.
- TONQUÉDEC J., *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, Vrin, Paris 1950.
- TRAPÉ G., *Il platonismo di Egidio Romano*, «*Aquinas*», 7 (1964), pp. 309-44.
- ID., *Il neoplatonismo di Egidio Romano nel Commento al «De causis»*, «*Aquinas*», 9 (1966), pp. 49-86.
- ID., *La dottrina della partecipazione in Egidio Romano*, «*Aquinas*», 10 (1967), pp. 170-93.
- ID., *Caratteristiche dell' "esse" partecipato in Egidio Romano*, «*Lateranum*», 34 (1968), pp. 351-68.
- ID., *L' "esse" partecipato e distinzione reale in Egidio Romano*, «*Aquinas*» 12 (1969), pp. 443-68.

ID., *I problemi filosofici di Egidio Romano e lo sviluppo del pensiero tomista*, in «Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero», II, Napoli, Edizioni domenicane italiane, 1976, pp. 109-115.

TRIFOGLI C., *La dottrina del luogo in Egidio Romano*, «Medioevo», 14 (1998), pp. 235-90.

VANSTEENKISTE C., *Il Liber de causis negli scritti di San Tommaso*, in «Angelicum», 35, 1958, pp. 325-74.

VERNIER J. M., *Les anges chez saint Thomas d'Aquin. Fondements historiques et principes philosophiques*, Paris, Nouvelles Éditions Latines 1986.

VERBEKE G., *Introduzione a: Avicenna latinus: Liber de philosophia prima*, Louvain-Leiden 1980.

WIELOCKX R., *Annexe II: Éléments de chronologie*, in AEGIDI ROMANI *Apologia*. Édition et commentaire par R. WIELOCKX, Olschki («Aegidii Romani Opera Omnia» III.1), Firenze 1985, pp. 229-40.

WIPPEL J. F., *Essence and Existence, in the Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 385-410.

ID., *The Relationship Between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, James of Viterbo*, in *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, ed. P. MOREWEDGE, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-64.

ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press («Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 10), Washington, D.C. 1984.

ID., *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277*, in «The Modern Schoolman», 72, 1995, pp. 233-72.

ID., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*«Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy», I, The Catholic University of America Press, Washington DC 2000.

ZONTA M., *La filosofia ebraica medievale : storia e testi*, Laterza, Roma 2002.

ID., *La filosofia antica nel Medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 2002.

ID., *La materia nella filosofia ebraica dell'Italia medievale*, in«Atti del convegno: "Materia"» XIII Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Lessico intellettuale europeo; atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani.

ZUMTHOR P., *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1993.

INDICE

I

La riflessione sulla locutio angelica: funzione speculativa e valutazioni preliminari, p. 3

II

Lo status quaestionis sul linguaggio angelico nel secolo XIII: Tommaso d'Aquino interprete dell'angelologia di Dionigi Areopagita, p. 14

III

Il linguaggio angelico nel De cognitione angelorum di Egidio Romano, p. 32

1. *"Quaeritur utrum angeli loquantur et qualiter": le possibilità di realizzazione della comunicazione angelica*, p. 36

2. *"Angelus potest loqui homini": parola angelica e destinatario terreno*, p. 40

3. *L'applicazione della virtus angelica all'immaginazione umana: il "linguaggio per immagini" e la dimensione onirica della locutio angelica*, p. 47

4. *La "pagina angelica": l'applicazione della virtus angelica al cielo empireo*, p. 52

5. *La dimensione monologica della locutio angelica e la conoscenza riflessiva: "angelus loquitur sibi"*, p. 69

6. *L'immediata trasparenza della comunicazione spirituale: "Deo ipsum cor patet"*, p. 77

7. *La funzione mediatrice del segno e gli indicia voluntatis*, p. 82

8. *L'indagine sulla natura del signum: "quaeritur utrum signa per quae loquuntur angeli sint naturalia vel voluntaria"*, p. 86

9. *Species, intellectiones, verba e signa: la formulazione di pensiero, la scelta comunicativa, l'espression*, p. 94

10. *Corpo, anima, passioni: l'efficacia rivelativa delle passioni*, p. 103

11. *Formazione spontanea e scelta espressiva: "verborum formatio est ad placitum, sed verborum formatorum raepresentatio est a natura"*, p. 107

12. *L'indefinita quantità dei signa angelici e l'intenzionalità mendace: "si sit possibilis in huiusmodi signis processus in infinitum, et si possit circa talia signa accidere mendacium"*, p.116

13. *Natura, modalità e finalità dell'illuminazione angelica: "quaeritur utrum angeli superiores illuminent inferiores"*, p. 124

IV

La lingua angelica nella riflessione angelologica di Durando di San Porciano, p. 156

1. *Un'indagine introduttiva sulla natura delle sostanze angeliche: la simplicitas angelorum*, p.161

2. *Individualità e specie angelica: "utrum possunt esse plures angeli sub una specie"*, p. 171

3. *"Utrum potentia cognitiva angeli sit illud idem quod est sua essentia": la natura spirituale e intellettiva delle sostanze angeliche*, p. 181

4. *Gli angeli e la corporeità; indagine sulla relazione tra materia e spiritualità angeli*, p. 184

5. *La custodia angelica sull'uomo: la relazione tra creatura celeste e condotta umana*, p. 193

6. *La riflessione sul linguaggio angelico: "utrum angeli proficiant in cognitione per mutuum locutionem"*, p. 196

7. *"Utrum angelus unus proficiat in cognitione per alterius illuminationem": il ruolo dell'illuminazione nel processo gnoseologico angelico*, p. 214

V

La ricezione dell'angelologia egidiana nel secolo XIV: l'esempio di Tommaso di Strasburgo, p.223

1. *Un'analisi preliminare sulla natura semplice della sostanza angelica: "utrum angeli sint aliquo modo compositi"*, p. 225

2. *Esse, essentia e compositio: "omnis angelus est aliquo modo compositus"*, p. 234

3. *Genere, differenza specifica e principium individuationis: "utrum angelus sit compositus ex genere et differentia"*, p. 239

4. *La classificazione delle specie angeliche: "an omnes angeli sint eiusdem speciei"*, p. 244

5. *Gli angeli e i segreti del cuore: "an daemones occulta cordium hominum cognoscant"*, p. 255

6. *L'influenza angelica sullo spirito umano e sul corpo: "utrum angeli possint movere corpus et immutare affectum hominis"*, p. 272

7. *La necessità della comunicazione angelica: "an angeli superiores illuminent inferiores"* p. 279

§7. 1 *Illuminazione, linguaggio, parola: "utrum talis illuminatio ipsorum angelorum sit idem quod angelorum locutio"*, p. 293

§7. 2 *La formazione del signum expressivum: un ulteriore aspetto della locutio angelica*, p. 303

Conclusioni, p. 314

Bibliografia, p. 318