# Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica
Yearbook of Political Theology

*Fascicolo n. | 2024*

UNIVERSITÀ DI TRENTO

*ISSN 2612-6478*

# Politica e Religione

## Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

*Direttore responsabile | Editor-in-Chief:*
*Michele Nicoletti (Trento)*

*Coordinamento editoriale | Managing Editor:*
*Tiziana Faitini (Trento)*

*Redazione | Editorial Board:*
*Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)*

*Comitato scientifico | Advisory Board:*
*Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabashi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Hermann J. Pottmeyer (Bochum) - Diego Quaglioni (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)*

*«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Dethloff, Hasan Hanafi, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.*

*Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:*
*Susanna Saccomanni*

UNIVERSITÀ DI TRENTO

*Pubblicato da | Published by Università degli Studi di Trento*
*via Calepina, 14 - I-38122 Trento casaeditrice@unitn.it | teseo@unitn.it www.unitn.it | https://teseo.unitn.it*

*Copyright © 2024 gli Autori | the Authors*

*Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a revisione a doppio cieco | Contributions are double-blind peer reviewed.*

*L'edizione digitale è rilasciata con licenza Creative Commons CC BY-SA 4.0*
*This work is licensed under the Creative Commons CC BY-SA 4.0 License*

*DOI [numero]*

*DOI [numero]*

# "PYTHAGORAS IN LEGIBUS SUIS": Lineamenti di teologia civile in Alberto Magno*

Alessandro Palazzo

Abstract. *Like many other medieval thinkers, Albert the Great, a 13th-century Dominican theologian, shows no particular interest in the tradition of so-called civil theology: in his vast corpus, we do not find analyses of this conception or of its two most typical elements – namely the role of Numa Pompilius and Augustine's critique of Varro's tripartite theology. However, Albert's reflections on the* Leges Pythagorae *do constitute an original contribution to civil theology. Albert explores both the religious implications and the moral and political usefulness of these "laws". In his works Pythagoras is depicted as a theologian-legislator, whose task is to educate the people and make them good citizens, to give morality and society a theological foundation through his religious laws (metempsychosis, vegetarianism, ritual prescriptions, and a strict lifestyle).*

Keywords. *Civil theology, Pythagoras,* Leges Pythagorae*, Albert the Great*

Nel *De civitate Dei* (II-VII) Agostino formula una critica serrata della civiltà romana e del politeismo pagano. È in questo contesto che il vescovo di Ippona tramanda la dottrina varroniana della tripartizione della teologia, secondo la quale esisterebbe la teologia mitica, costituita dalle leggende poetiche e dalle rappresentazioni teatrali sugli dei, la teologia

* *Finanziato dall'Unione europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 Inv. 1.1 - CUP E53D23013610006, nell'ambito del bando PRIN 2022, progetto "Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies" (20225LFCMZ).*

naturale, che comprende le teorie filosofiche sul divino, e la teologia civile, che consiste nel complesso dei riti e dei sacrifici in onore degli dei a beneficio della città[1]. La critica agostiniana investe anche l'eroe eponimo della teologia civile, Numa Pompilio: il mitico secondo sovrano di Roma, che secondo la tradizione aveva dotato di leggi e istituti religiosi la città lasciata allo stato selvaggio e guerresco dal predecessore Romolo, facendone una comunità civile e ordinata[2], diventa nella influente ricostruzione agostiniana colui che, mosso da curiosità illecita, aveva scoperto, attraverso pratiche necromantiche, i misteri demoniaci e li avevi fatti mettere per iscritto[3].

Quale fu l'atteggiamento del Medioevo rispetto alla teologia civile, tema destinato a grande fortuna soprattutto in epoca moderna? La questione è troppo ampia per essere trattata in questa sede. Se qualcuno, come Giovanni di Salisbury, applaudì «Numa come un leader religioso[4]», molti furono tiepidi o del tutto indifferenti rispetto al ruolo civilizzatore del sovrano romano, alla tripartizione varroniana della teologia e, in particolare, al concetto di teologia civile.

---

[1] La tripartizione è esaminata da Varrone in un passo delle *Antiquitates divinae* riportato da Agostino: cf. Augustinus, *De civitate Dei*, edd. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), VI, 5, pp. 170,1-172,75. È ampia la letteratura sulla teologia tripartita di Varrone: cf. al riguardo almeno H. Dörrie, *Zu Varros Konzeption* der theologia tripertita in *den* Antiquitates rerum divinarum, in R. Altheim-Stiehl - M. Rosenbach (hrsg.), *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984*, Aschendorff, Münster 1986, pp. 76-82 e il recente Y. Lehmann, Varro (*Marcus Terentius*), in *Dictionnaire des philosophes antiques VII d'Ulpien à Zoticus*, CNRS Éditions, Paris 2018, pp. 108-133: 121-124 (con ampia bibliografia curata da Richard Goulet alle pp. 94-108). Secondo Agostino, gli dei della teologia mitica non sono distinguibili da quelli della teologia civile, essendo entrambe le teologie viziate dalla stessa immoralità: ibi, VI, 6, pp. 172,1-174,79. Sulla critica di Agostino, cf. J. Pépin, *Crítica agustiniana de la teología de Varrón,* in «Augustinus» 4(1959), pp. 155-187; G. Lieberg, *Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varrone,* in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani, 2 voll.*, Centro di studi varroniani editore, Rieti 1976, vol. 2, pp. 409-413.

[2] M. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West,* in «Journal of the American Academy of Religion» 72 (2004), pp. 863-896; id., *Numa Pompilius and the Development of the Idea of Civil Religion in Western Thought*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto,* Morcelliana, Brescia 2005, pp. 335-56.

[3] Augustinus, *De civitate Dei*, cit., III, 9-11, pp. 70,1-73,29; VII, 34-35, pp. 214,1-216,59.

[4] Secondo M. Silk, *Numa Pompilius and the Development,* cit., p. 341, Giovanni di Salisbury fu «il primo autore cristiano latino» a celebrare Numa Pompilio in questi termini. Cf. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion,* cit., pp. 872-875.

A prima vista, Alberto Magno, alla cui posizione questo contributo è dedicato, sembrerebbe doversi annoverare nel secondo gruppo perché la teologia civile di matrice varroniana sembra esulare dalla sfera dei suoi interessi. In realtà, un esame più attento svela acute riflessioni di Alberto sull'intreccio tra legislazione, religione, mito e organizzazione civile, anche se al di fuori del contesto della tripartizione della teologia e a prescindere dalla critica agostiniana della teologia civile. In assenza di Numa Pompilio, che non risulta menzionato nelle opere albertine[5], è soprattutto Pitagora a stimolare le riflessioni di Alberto sui temi della teologia civile e a vestire i panni del "teologo civile".

Intorno al pensiero e alla figura del filosofo samio Alberto costruisce una originale operazione ermeneutica, che attende ancora di essere analizzata nella sua completezza. Probabilmente perché scoraggiati dalla grande quantità dei riferimenti a Pitagora, i moderni interpreti di Alberto si sono finora astenuti dall'avviare uno studio sistematico della presenza del filosofo samio negli *opera omnia* albertini sul modello di quanto è già stato fatto con altre fonti (Ermete o Avicenna)[6]. Infatti, nelle opere di Alberto Pitagora viene evocato non meno di duecentocinquanta volte, mentre si rinvengono non meno di centocinquanta occorrenze del *lemma Pythagorici*. Anche se una buona parte di queste citazioni è già contenuta nei testi aristotelici che Alberto sta commentando, un cospicuo numero di riferimenti albertini non dipende dalle fonti aristoteliche (si pensi soprattutto alle menzioni contenute nelle opere teologiche di

[5] Il dato emerge dall'esame del database degli *opera omnia* di Alberto (http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/Searching.html, consultato il 27.05.2023).

[6] Cf. L. Sturlese, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, in «Archives de Philosophie» 43(1980), pp. 615-634; A. Bertolacci; *"Subtilius speculando". Le citazioni della "Philosophia Prima" di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 9(1998), pp. 261-339; id., *Le citazioni implicite testuali della* Philosophia prima di *Avicenna* nel Commento alla Metafisica *di Alberto Magno: analisi tipologica*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 12(2001), pp. 179-274; A. Palazzo, *Il Socrate di Alberto. Profeta, astrologo, mago,* in A. Beccarisi - A. Palazzo (a cura di), *"Per studium et doctrinam". Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese,* Aracne, Roma 2018, pp. 99-124.

Alberto o nei suoi trattati filosofici autonomi); alcune menzioni, inoltre, discendono da fonti diverse dalle opere dello Stagirita; infine, anche all'interno delle parafrasi aristoteliche, talvolta è Alberto stesso a introdurre riferimenti a Pitagora e ai suoi seguaci che sono assenti nel testo aristotelico.

Da un rapido esame di queste occorrenze si evince che tutti i grandi temi del pitagorismo recepiti nel medioevo latino sono presenti in Alberto: dalla dottrina dei numeri alle armonie musicali, dalla teologia alla metafisica, dalla cosmologia all'etica e alla psicologia, e in particolare alla controversa dottrina della trasmigrazione delle anime[7].

Nel presente contributo mi prefiggo di riflettere sul significato dell'espressione *lex* o *leges Pythagorae*, che ricorre in alcuni testi di Alberto. In questi passi, come vedremo, la legge o le leggi di Pitagora si configurano come un complesso organico di dottrine filosofiche e religiose, di norme di comportamento e di prescrizioni rituali. La lettura congiunta di questi brani restituisce un'immagine coerente di Pitagora, teologo, legislatore e riformatore morale. In questi testi, in particolare, Alberto esamina i contenuti teologico-rituali delle leggi di Pitagora (1); analizza la funzione morale e politica della metempsicosi, a cui è correlata la discussione sull'uso politico dei miti escatologici (2); descrive il ruolo di Pitagora come legislatore e riformatore morale (3). È a partire da queste osservazioni sulle leggi di Pitagora che, a mio avviso, è possibile ricostruire l'originale contributo di Alberto sulle questioni della teologia civile e sull'uso della religione a fini politici.

[7] Cf. A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World. Askesis, Religion Science,* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016; I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance,* Brill, Leiden-Boston 2022.

## 1. *Pitagora nel Medioevo*

Ma in quale contesto si inserisce la riflessione albertina su Pitagora[8]? A dispetto della trasmigrazione delle anime, considerata come il tratto distintivo del pitagorismo medievale e stigmatizzata dai più come un errore dottrinale sia per ragioni teologiche – tale dottrina sarebbe in contrasto con fondamentali verità cristiane, come la resurrezione e l'immortalità dell'anima – che filosofiche[9], Pitagora godette nel Medioevo di un'indiscussa autorità filosofica e morale, attestata dalla testimonianza concorde di una variegata schiera di fonti.

Un celebre passo ciceroniano, molto citato nel Medioevo, faceva di Pitagora l'inventore della filosofia[10]; Boezio aveva attribuito a Pitagora la capacità di moderare le passioni attraverso il sapiente uso dei ritmi musicali, una testimonianza che Bertoldo di Moosburg citava con convin-

---

[8] Per un'aggiornata bibliografia su Pitagora, le opere e la fortuna, cf. R. Goulet et al., *Pythagore de Samos*, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire de philosophes antiques VII,* pp. 681-884; C. Macris, *Pythagore de Samos [Compléments],* Goulet (dir.), *Dictionnaire de philosophes antiques VII,* pp. 1025-1174.

[9] W. Burkert - L. Sturlese, *Seelenwanderung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co AG, Basel, vol. 9 (1995), pp. 117-121; W. Maaz, "*Memepsychotica mediaevalia Pictagoras redivivus",* in J. Holzhausen (hrsg. v.), *"ψυχή" – Seele – "anima". Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai. 1988*, Teubner, Stuttgart - Lepzig 1998, pp. 385-416; H. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, spec. pp. 216-227; B. Roling, *Pythagoras and Christian Eschatology: The Debate on the Transmigration of Souls in Early Scholasticism,* in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge,* cit., pp. 103-117 (in particolare pp. 103-107); I. Caiazzo, *"Pythagoras' Mistake": The Transmigration of Souls in the Latin Middle Ages and Beyond,* in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill's Companion*, cit., pp. 322-349; M. Borgo - I. Costa, *"Pythagoras Latinus". Aquinas' Interpretation of Pythagoreanism in His Aristotelian Commentaries,* in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill's Companion,* cit., pp. 350-372 (in particolare pp. 359-360).

[10] Cicero, *Tusculanae Disputationes,* ed. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918, V,3,8-4,10, pp. 407,16-408,22. Sull'aneddoto, cf. le considerazioni di T. Ricklin, *Introduction,* in T. Ricklin, *"Exempla docent". Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Reinaissance,* Vrin, Paris 2006, pp. 7-19: 8-14. Cf., e.g., Augustinus, *De civitate Dei*, cit., VIII, 2, p. 217,6-7; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX,* ed. W.M. Lindsay, Clarendon, Oxford 1911, VIII,6,nn.1-2, ll.13-22 e XIV,6,n.31, ll.12-13; Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon. De studio legendi,* ed. C. H. Buttimer, The Catholic University Press, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10), 1,2, p. 6,14-21; Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,* edd. R.-M. Cathala - R.M. Spiazzi, Marietti, Torino - Roma 1964, I, lect. 3, n. 56, p. 18; F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, ed. e trad. M. Petoletti, Le Lettere, Firenze 2014, I,24,4-11, pp. 64-66 e III,70,1, pp. 296-298.

zione ancora nel XIV secolo[11]; nelle fonti patristiche e medievali Pitagora era inoltre considerato il promotore di un'etica della misura, fortemente connotata in senso religioso e contraddistinta da un ascetismo rigoroso e compatibile con le severe regole del monachesimo cristiano[12]; al filosofo italico spettava il merito di aver fissato, nella città di Crotone, una legislazione ispirata ai più rigorosi principi della *frugalitas*[13].

Alcuni autori medievali avevano reinterpretato in chiave positiva la testimonianza polemica di Cicerone secondo la quale l'autorità di Pitagora era tale che i suoi seguaci accettavano le sue affermazioni senza renderne ragione[14]. Gli interpreti medievali leggevano il passo ciceroniano del *De natura deorum* (I,5,10) non più come una critica all'accettazione pedissequa delle posizioni del maestro da parte dei Pitagorici, ma come un documento dell'eccezionalità di Pitagora: Eckhart, ad esempio, paragonava il filosofo samio a Giovanni Battista, perché come la santità di quest'ultimo era tanto evidente al popolo da non avere bisogno di essere

---

[11] Cf. Bertholdus de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183,* ed. U.R. Jeck - I.J. Tautz, Meiner, Hamburg 2003 (CPTMA, 6.7) VII, 179A, p. 204,135-46: «Item per numerum est interioris rationis modificatio. Unde Boethius in prologo *Musicae* sic infert de Spartiatis: "Tanta igitur apud eos fuit musicae diligentia, ut eam animos quoque obtinere arbitrarentur. Vulgatum quippe est quam saepe iracundias cantilena represserit, quam multa vel in corporum vel in animorum affectionibus miranda perfecerit. Cui enim est illud ignotum, quod Pythagoras ebrium adolescentem Tauromenitanum subphrygii soni modo incitatum spondeo succinente reddiderit mitiorem et sui compotem? Nam cum scortum in rivalis domo esset clausum atque ille furens domum vellet comburere cumque Pythagoras stellarum cursus, ut ei mos erat, nocturnus inspiceret, ubi intellexit sono phrygii modi incitatum multis amicorum monitionibus a facinore noluisse desistere, mutare modum praeceperit atque ita furentis animum adolescentis ad statum mentis pacatissimae temperavit». Cf. Boethius, *De institutione musica libri quinque*, I, 1, ed. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1867, pp. 184,10-185,9.

[12] Cf., e.g., A. Robert, *Pythagoras' Ethics and the Pythagorean Way of Life in the Middle Ages,* in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill's Companion,* cit., pp. 229-274; I. Ramelli, *The "Sentences of Sextus" and the Christian Transformation of Pythagorean Ascetism*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge,* cit., pp. 151-161; J.N. Bremmer, *Richard Reitzenstein, Pythagoras and the Life of Antony,* in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge,* pp. 227-245; P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, in «Traditio» 17(1961), pp. 432-441.

[13] Cf. *infra*, n. 78.

[14] Cicero, *De natura deorum*, edd. O. Plasberg, W. Ax, Teubner, Leipzig 1933, I,5,10, p. 5,12-17: «nec vero probare soleo id quod de pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur quare ita esset, respondere solitos 'ipse dixit'; ipse autem erat Pythagoras: tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas».

comprovata da miracoli, così la fama di Pitagora era tanto ovvia che le sue affermazioni erano di per sé autoritative per i filosofi e non richiedevano alcuna dimostrazione.

> Posset etiam dici quod tanta fuit sanctitas, opinio et fama sanctitatis de Iohanne in populo, cuius vestitus pili camelorum, esca locusta, potus aqua, quod miracula nulla requirebat. Sic enim Pythagoras apud philosophos tam celebris erat famae quod in dictis eius probatio alia non quaereretur nisi quod Pythagoras dixit[15].

Nel suo commento alla *Metafisica* Alberto usa toni celebrativi non dissimili da quelli che sarebbero poi stati adottati da Eckhart. Pitagora è detto eccellente caposcuola degli Stoici – su questa discendenza dottrinale torneremo in seguito – e uomo stimatissimo. Tutti i primi filosofi – non solo i discepoli della sua scuola – ritennero opportuno accogliere tutte le sue affermazioni come autoritative, perché a comprovarle bastava il solo fatto che lui avesse parlato[16].

---

[15] Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem,* in Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, LW III, edd. A. Zimmermann – L. Sturlese, n. 520, p. 449,7-10. Tommaso, invece, equipara Pitagora e Socrate a Cristo perché, come il Salvatore, i due filosofi pagani non avevano lasciato tracce scritte del loro insegnamento, avendo impresso la loro dottrina direttamente nei cuori dei discepoli: cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, IIIa, 42, 4, sol., p. 2074.

[16] In almeno altre due circostanze (nel *Peri hermeneias* e nella *Summa theologiae*), però, Alberto si mostra fedele all'intenzione critica di Cicerone, e pone l'accento non tanto sull'eccezionalità di Pitagora, quanto sul cieco conformismo della scuola pitagorica, che viene irrisa per la tendenza ad accogliere come indiscutibile tutto ciò che era stato fatto o detto dal maestro. Si trattava per Alberto di un atteggiamento antifilosofico (*Peri hermeneias*) e di un'argomentazione molto debole (*Summa*): cf. Albertus, *Peri hermeneias*, ed. A. Borgnet, I, 1, 1, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 1), pp. 375b-376a: «Quod autem de auctore quaedam quaerunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae: quia in illis scholis nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est: a quocumque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem»; id., *Summa theologiae*, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster i.W. 1978 (Alberti Magni Opera omnia, 34.1), I, 5, 2, p. 18,47-53: «In aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior ceteris, quia perspicacitati humani ingenii innititur, quae fallibilis est. Propter quod Tullius in libro *De natura deorum* dicit deridens scholam Pythagorae, quod de nullo quaerebant rationem aliam, nisi quia 'ipse dixit'. 'Ipse' autem erat Pythagoras».

> Haec igitur de numeris est positio Stoicorum, quorum praecipuus princeps fuit Pythagoras, vir utique probatissimus, de quo ab omnibus philosophis primis iudicatum est primitus dicta sua pro auctoritate debere recipi et nihil amplius probationis debere exigi a quoquam dicta sua referente, nisi quia 'ipse dixit'; 'ipse' autem erat Pythagoras, sicut dicit Tullius in libro *De natura deorum*[17].

## 2. *I contenuti teologico-rituali della legge di Pitagora*

### 2.1 De caelo et mundo *I.1.2*

Alberto dedica il secondo capitolo del *De caelo et mundo* (I.1.2) al tema della perfezione del corpo come realtà tridimensionale. Secondo Alberto, che commenta il *De caelo* di Aristotele nella versione arabo-latina di Gerardo da Cremona[18], la dimostrazione che il mondo è perfetto richiede l'esame delle sue componenti, cioè dei corpi naturali. Il corpo, essendo dotato di tre dimensioni, è la più perfetta delle specie del continuo[19] dotate di dimensioni quantitative (accanto al corpo, la linea e la superficie sono le altre due specie del continuo).

Il testo di Aristotele riferisce la dottrina dei *Pythagorici* secondo la quale ciascuna cosa è definita da tre dimensioni (il fine, il medio e il principio). Il numero tre è pertanto proprio di ogni cosa stabile in natura ed esprime la triadicità (*trinitas*) delle realtà naturali[20].

---

[17] Albertus, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster i.W. 1960-1964 (Alberti Magni Opera omnia, 16.1-2), I, 4, 1, p. 48,49-56.

[18] Pur mettendo la versione di Gerardo a base del suo commento, Alberto fa anche uso della versione arabo-latina di Michele Scoto: cf. P. Hoßfeld, *Prolegomena,* a Albertus, *De caelo et mundo,* ed. P. Hoßfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia, 5.1), pp. V-VI.

[19] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 2,81-3,64, p. 6,27-49.

[20] Aristoteles, *De cael., transl. Ger.*, ed. Hoßfeld, p. 3,84-85. Su questo passo, cf. il relativo commento di Alberto: Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 4,62-75: «Hoc confirmatur ex legibus *Pythagorae*, in quibus dicit, *quod* id quod est *totum et* est ratum apud naturam et completum, *terminatur tribus dimensionibus*, quae sunt *finis et medium et principium* [...] *Et* iste *quidem numerus est omnis rei,* quae rata est apud naturam, *et significat trinitatem rerum* naturalium».

A partire da queste considerazioni di Aristotele, Alberto sviluppa riflessioni di carattere teologico-liturgico.

> Et ideo in lege Pythagorae, in qua docuit colere deum, *adhibuimus nos ipsos magnificare sacrificiis et cultu deum unum* secundum istum numerum, *quoniam magnificamus* deum *creatorem*, qui *eminet proprietatibus* omnium *creaturarum*, 'tribus sacrificiis' et tribus vicibus colendo eum per diem, eo quod eius actus manifestatur in naturalibus, quae perficit tribus dimensionibus modo, quo diximus, et etiam tribus perficit cognitionem, quae est de ipso, sensu, ratione et intelligentia, sicut dicit Trismegistus Mercurius in libro *De natura deorum*; sensu quidem, quo manducimur, ratione, qua indagamus verum ex his quae nos manducunt, et intellectu, quo mente conspicimus inventum[21].

Secondo la legge di Pitagora, dice Alberto, l'unico Dio deve essere celebrato secondo il numero tre, cioè per mezzo di tre sacrifici, proprio perché il tre esprime la natura delle realtà naturali, che sono state create da Dio e perfezionate con tre dimensioni. Nel suo Commento al *De caelo*, Averroè chiarisce che dietro alle prescrizioni cultuali dei Pitagorici (i tre sacrifici e le tre preghiere) c'è la volontà di imitare la natura[22], concetto espresso anche da Tommaso d'Aquino[23].

A conferma del valore del numero tre, sono evocate anche le concezioni teologiche di Ermete Trismegisto, secondo il quale Dio può essere conosciuto in tre modi, con i sensi, con la ragione e con l'intelligenza. L'importanza di Ermete e della sua filosofia per il pensiero di Alberto è già stata analizzata: agli occhi del teologo di Colonia, Ermete è il progeni-

---

[21] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 4,77-90. In questo, come in tutti gli altri testi citati, i corsivi sono già presenti nell'edizione critica e indicano i lemmi del testo aristotelico commentato da Alberto.
[22] Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis,* edd. F.J. Carmody - R. Arnzen, Peeters, Leuven 2003, I comm. 1 p. 6,65-66: «et non invenit legislator hominibus istum numerum, nisi ut sequeretur naturam, ut ista lex sit quasi sequens naturam».
[23] Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros De caelo et mundo* expositio, ed. R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1952, I, 2, 12, p. 10: «Utimur enim numero hoc, scilicet ternario, *ad sanctificationes deorum* (quos scilicet gentiles colebant), idest in sacrificiis et laudibus ipsorum, ac si acceperimus a natura leges et regulas ipsius: ut scilicet, sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum».

tore della sapienza filosofica e il prototipo della perfezione profetica, e in particolare nelle pagine dell'*Asclepius* Alberto ravvisa i tratti di una teoria della conoscenza intuitiva di Dio, di una religione naturale[24].

È importante sottolineare il fatto che il riferimento a Ermete non è contenuto nella fonte aristotelica, ma è una aggiunta personale di Alberto. Egli integra la fonte aristotelica anche con alcune considerazioni sulla triplicità dei riti di venerazione (adorazione, sacrificio e inni) e sulle tre diverse modalità liturgiche delle religioni.

> Propter quod etiam tribus honoramus eum, adoratione et sacrificio thuris et hymnis, ut dicit, et tribus vicibus secundum tria puncta hemisphaerii, hoc est mane, vespere et meridie. Et ideo legum aliqua praecipit adorari ad orientem, et haec prima fuit Pythagorae et consonat legi christianae quantum ad hoc. Et aliqua praecipit adorari ad meridiem ut Trismegisti prima, et huic consonat lex Machumeti, et ad occidentem, et haec fuit lex Moysi et Iudaeorum. Ratio autem huius est, quoniam motus diurnus est ab oriente. Planetae autem, qui secundum traditionem Ptolemaei quasi animae sunt signorum caeli, volvuntur ab occidente. Sed vivificum lumen secundum circulum obliquum revertitur a meridie. Ratio etiam adorationis est reverentia, et ratio thuris est distributio suavissimae cognitionis divinae in virtutibus discretivis tam caelestium quam hominum terrestrium, ratio vero hymnorum suave sonantium, ut dixit Pythagoras, est concentus caeli, et hoc etiam dixit Hermes Trismegistus, qui fuit ante Pythagoram; secundum Peripateticorum autem traditionem significat harmoniam separatarum substantiarum in laude intellectuali et iucunditate[25].

L'adorazione assume forma diversa a seconda delle diverse *leges* o religioni: la legge pitagorica, in accordo con la religione cristiana, prescrive di rivolgersi a Oriente; la legge di Ermete, in consonanza con la religione maomettana, ordina di guardare a Mezzogiorno; la legge di Mosè e degli Ebrei comanda di dirigere le preghiere a Occidente. I tre orientamenti sono posti in correlazione con i tre movimenti del cielo: il moto diur-

[24] Cf. Sturlese, *Saints et magiciens,* cit.
[25] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, pp. 4,90-5,23.

no da est verso ovest; il moto delle sfere dei pianeti in direzione opposta; infine il moto del sole che ruota da sud lungo l'eclittica. Ciascuna delle tre modalità di glorificazione di Dio ha poi un diverso significato: l'adorazione significa reverenza; l'incenso allude alla distribuzione della soavissima conoscenza divina nelle virtù della discrezione; gli inni che producono un suono soave rappresentano l'armonia del cielo secondo Pitagora e secondo Ermete, mentre l'armonia delle sostanze separate secondo i Peripatetici.

Nel seguito del capitolo, Alberto desume altre prove della perfezione del tre dalla dottrina ermetica del fato, secondo la quale il mondo è reso perfetto da tre realtà: *l'heimarmene*, che è la catena delle cause, la necessità, che è l'atto con cui le cause stesse producono l'essere per mezzo del movimento, e l'ordine, cioè la distribuzione di ciascuna cosa prodotta nel suo luogo e nella sua funzione[26]. Anche la teologia pitagorica, postulando l'esistenza di tre classi di dei, gli dei incorporei al di sopra del cielo, gli dei celesti corporei e gli dei terrestri, conferma la perfezione del numero tre.

> Dixit autem insuper Pythagoras, quod etiam totum et universum sive omne divinitatis perficitur ternario, eo quod est divinitas deorum supercaelestium incorporalium et divinitas deorum caelestium corporalium et divinitas deorum terrestrium, quorum mortale exuitur et immortale in caelesti sede collocatur[27].

Infine, Alberto precisa ulteriormente la natura delle leggi di Pitagora con un'allusione al divieto di offrire sacrifici animali, di cui vengono fornite due ragioni: l'una sottolinea l'empietà dell'atto di uccidere gli animali, mentre l'altra è di natura teologica e fa leva sull'autosufficienza divina, cioè sul fatto che,

---

[26] *Ibi*, I, 1, 2, p. 5,62-73. Alberto ricava la dottrina ermetica del fato dai capitoli 39 e 40 dell'*Asclepio:* cf. *Asclepius*, capp. 39-40, ed. C. Moreschini, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1991 (Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt, 3), pp. 83,15-85,3.
[27] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 5,73-78.

dal momento che Dio non ha bisogno di alcuna creatura, non sono necessari sacrifici in suo onore.

> Sed unum observandum est, quod Pythagoras in legibus suis de deorum cultu non praecepit offerri sacrificia animalium, eo quod nefas reputaret occidere animalia et quia non oportet aliquid talium offerre deo, qui nullo caret eorum quae condita sunt ab eo[28].

In questo capitolo iniziale del *De caelo et mundo*, a partire dagli accenni di Aristotele alla dottrina matematico-cosmologica di Pitagora (le tre dimensioni dei corpi e la triadicità come perfezione della realtà naturale), Alberto sviluppa una prima approfondita riflessione sulla "legge di Pitagora", che si profila come un complesso coerente di insegnamenti teologici (la perfezione del tre e i tre livelli della realtà divina), di prescrizioni liturgico-cultuali e di prescrizioni alimentari (il vegetarianesimo). Questa operazione evidenzia le affinità concettuali e spirituali tra il pitagorismo e l'ermetismo. Entrambe queste tradizioni si configurano come forme di conoscenza naturale della divinità, in quanto colgono la perfezione del tre, che è il marchio impresso dal creatore alle creature. L'accordo con la religione cristiana in materia rituale corrobora il carattere profondamente religioso del pitagorismo. È infine interessante notare come il vegetarianesimo non sia in questo caso esplicitamente fatto discendere dalla credenza nella metempsicosi[29].

---

[28] *Ibi*, I, 1, 2, p. 5,81-86.

[29] Questo capitolo del *De caelo et mundo* ha destato vivo interesse in un attento lettore di Alberto, Enrico di Herford (*Catena aurea entium* I.1.28-29): cf. A. Palazzo, *Enrico di Herford lettore delle opere di filosofia della natura di Alberto Magno nel primo libro della* Catena aurea entium, in S. Baggio - U. Dessì, *La viva voce del maestro. Il contributo degli allievi alla diffusione del pensiero dei loro maestri,* Edizioni dell'Orso, Alessandria 2022, pp. 43-80.

## 2.2 De caelo et mundo *I.4.1*

Sulla dimensione religiosa dell'insegnamento pitagorico è molto significativo anche un altro passo del *De caelo et mundo* (I.4.1), dedicato alla delicata questione della creazione e della fine del mondo.

Su questo punto Alberto delinea le posizioni di quattro *leges o religiones* – i Sabei (*Zabii*), gli Stoici (cioè i Platonici), i Pitagorici e alcuni Arabi (*quidam Sarracenorum*) – alle quali viene contrapposta la legge di Mosè, fondamento della rivelazione cristiana, che insegna con il linguaggio della profezia, e non con argomenti filosofici, che il mondo non fu generato naturalmente, ma fu creato ed è destinato dalla volontà del Dio giudice ad avere un termine. Ciò non significa che esso verrà annichilito, ma che alla fine dei tempi verrà trasformato, in modo che i buoni e i malvagi siano remunerati conformemente alle azioni compiute in vita. Secondo i Pitagorici, con i quali concordano i grandi esponenti della tradizione presocratica (Empedocle, Anassagora ed Eraclito), il mondo fu generato ed è destinato a cessare per corruzione.

> Religiones autem, quae ab initio usque modo fuerunt, quadrupliciter variantur; dixerunt enim Zabii, quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur, Stoici autem, quod quidem per generationem incepit, sed per corruptionem non finietur, in hoc sequentes Platonem. Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt mundum et per generationem coepisse et per corruptionem desiturum, cum quibus conveniunt tam Empedocles quam Anaxagoras et Heraclitus, licet diversis modis hoc dicant, sicut patet ex praemissis. Sunt autem quidam Sarracenorum irrationabilissime dicentes et quartam legem inducentes, quod videlicet mundus per generationem numquam inceperit, sed tamen per corruptionem desiturus sit. Cum nulla autem istarum legum vel religionum convenit lex Moysi, quae prophetice non philosophice docuit mundum non per generationem, sed per creationem incepisse et per voluntatem dei iudicis desiturum, non quidem sic, ut nullo modo sit, sed sic, ut in alio statu sit, in quo tam boni quam mali iustam operis sui consequentur retributionem[30].

[30] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 4, 1, p. 79,47-68.

Anche se il testo ruota intorno all'alternativa tra un approccio filosofico-naturalistico, da un lato, approccio che insiste sui concetti di generazione e di corruzione del mondo, e il creazionismo della legge mosaica, dall'altro, non si può negare la dimensione religiosa della *religio* di Pitagora. Ciò è tanto più chiaro se si esamina la fonte di Alberto, cioè il passo del commento di Averroè al *De caelo* nel quale il filosofo arabo introduce la tassonomia delle quattro *religiones* in relazione al problema dell'origine del mondo. Emerge allora che Alberto attribuisce ai Pitagorici la dottrina della generazione e della corruzione del mondo che da Averroè era stata ascritta invece ai seguaci delle tre religioni del libro (musulmani, ebrei e cristiani[31]), un cambiamento rivelatore del fatto che le leggi di Pitagora ("Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt") hanno, secondo Alberto, una valenza profondamente religiosa.

### 2.3 De caelo et mundo *II.4.1*

Nel quadro dell'analisi della cosmologia pitagorica e di imprecisati *antiqui* (secondo Simplicio si tratterebbe di una categoria più genuina di Pitagorici) Alberto critica la concezione pitagorica secondo la quale al centro dell'universo sarebbe collocato il fuoco e non la terra. Infatti, il fuoco, che è l'elemento più nobile, deve essere preservato nel modo migliore, pertanto va collocato nel mezzo, che è il luogo che preserva meglio.

> Causa autem, quare finem loci ponebant nobiliorem principio et medio, fuit, quia in fine est consummatio, et consummatum est nobilius non-consummato. *Ex* talibus igitur *modis* adduxerunt *rationes suas*, propter quas nolunt *con-*

[31] Cf. Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo*, edd. Carmody – Arnzen, I, comm. 102, p. 196, 46-48: «aut credere ipsum esse generabilem et corruptibilem, et haec est opinio Anaxagore ex Philosophis, et hanc sustinent tres leges quae sunt modo note scilicet Maurorum et Christianorum et Iudeorum».

> *fiteri, quod terra sit in medio orbis, sed,* ut inquiunt, *ignis in medio orbis est locatus. Propter hanc* autem eandem *causam dixerunt Pythagorici ignem esse in medio,* licet aliam ad hoc inducerent rationem et id medium vocarent quod illi finem loci sive statum loci vocaverunt. Convenerunt enim cum illis supponentes ignem nobilissimum esse et ideo maxime dixerunt hunc esse *conservandum,* eo quod *in mundo nihil igne nobilius est. Medium* autem dixerunt maxime esse conservativum [...][32].

Combinando gli accenni contenuti nelle versioni arabo-latina di Gerardo da Cremona («Quapropter nominaverunt ipsum primi carcerem aequalem, scilicet locum poenae»[33]) e greco-latina («Pythagorici et propter maxime convenire custodiri principalissimum omnis, medium autem esse tale, quod Iovis custodiam nominant idem habens regionem ignem»[34]), Alberto aggiunge che i Pitagorici denominarono il centro del mondo, che è la sede del fuoco, un carcere chiuso da ogni parte, cioè il luogo delle pene dell'inferno, nel quale le leggi di Pitagora prescrivevano si dovessero custodire tutti coloro che dovevano espiare le proprio pene sotto "l'orbe triste". È nel luogo del fuoco che sono inceneriti coloro che sono stati condannati da Giove.

> [...] Pythagorici autem medium mundi nominantes, quod illi finem loci vocaverant. Et hoc medium mundi igni ratione necessariae conservationis ignis attribuerunt, propter quod etiam medium mundi *carcerem aequaliter* undique claudentem vocaverunt. Et hunc *locum poenarum* inferni esse dixerunt, in quo *custodiuntur,* qui custodiendi sunt sub orbe tristi poenas luentes, ut inquit Pythagoras in legibus suis, eo quod ibi est locus ignis, in quo cremantur hi qui a Iove sunt condemnati[35].

---

[32] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, II, 4, 1, p. 180,18-31.
[33] Cf. Aristoteles, *De cael., transl.* Ger., ed. Hoßfeld, p. 180,79.
[34] Cf. Aristoteles, *De cael.* II, 13, 293b1-4, ed. F. Bossier (Aristoteles Latinus, 8.1), consultabile online http://clt.brepolis.net.ezp.biblio.unitn.it/ald/Browse/Works/Details?id=1d83fa58-c900-48f2-8196-528639b43ffe&tocid=33&forperson= (consultato il 26.5.23).
[35] Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, II, 4, 1, p. 180,56-65.

Le "leggi di Pitagora" acquisiscono in questo caso anche una dimensione escatologica (il destino ultimo dei peccatori[36]). Idee sulla natura della divinità e sulla perfezione del mondo, indicazioni cultuali, vegetarianesimo, insegnamenti sull'inizio e la fine dell'universo e allusioni alla punizione ultraterrena delle anime: tutto ciò incorporano le leggi di Pitagora.

## 3. *La funzione morale e politica della metempsicosi*

### 3.1 De natura et origine animae *II.8*

La metempsicosi, o metensomatosi, cioè la credenza nelle reincarnazioni successive dell'anima alla morte del corpo, appare una componente decisiva delle leggi di Pitagora in altre opere albertine, precisamente nel *De natura et origine animae* e nel *De anima*, testi nei quali il teologo domenicano esamina i presupposti ontologici di tale dottrina, evidenziandone – e questa è la cosa che ci interessa – le implicazioni politico-morali.

In un passo del *De natura et origine animae* Alberto distingue una concezione propriamente platonica del destino ultraterreno dell'anima, che attribuisce a Socrate, a Platone, a Speusippo e agli Accademici – si tratta della teoria esposta nel *Timeo* secondo la quale le anime dopo la morte tornano alle stelle congeneri, cioè alle sedi celesti dalle quali sono discese (*Tim*. 42B) – dalla dottrina della metensomatosi («transcorporari») tipica dei seguaci di Pitagora – la reincarnazione successiva delle anime sarebbe accettata da Platone (*Tim*. 42B-C) solo limitatamente alle anime ree di non aver coltivato la giustizia né la pietà dopo aver assunto il corpo per la prima volta[37].

---

[36] Cf. anche Albertus, *De natura loci,* ed. P. Hoßfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia, 5.2), 1, 12, p. 20,51-56: «Propter quod dixit Pythagoras inferius hemisphaerium esse locum poenarum et tartari, vocans dispositionem orbis super inferius hemisphaerium orbem terrestrem, sub quem deprimunt hominem peccata sua, et gemere eos qui ibi sunt sub aquis infinitis».

[37] Albertus, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster i.W. 1955 (Alberti Magni Opera omnia, 12), 2, 7, pp. 29,83-30,5: «Omnes enim Socratis et Platonis et Speusippi et Academici dogmata

Come si evince da quanto Alberto aggiunge poco dopo, la metensomatosi si regge su un presupposto ontologico radicale, cioè sull'idea che tutte le anime, umane e non, abbiano la medesima essenza e natura[38]. I prodotti delle loro operazioni sono però diversi perché condizionati dalla qualità dei loro corpi. Per questo l'anima celeste produce le realtà naturali per il tramite della virtù del corpo celeste, mentre l'anima nel corpo umano realizza i prodotti artificiali e per mezzo del suo cervello riflette. Le anime negli animali sono impedite dal compiere tale tipo di operazioni dai propri corpi. Ciononostante con i loro atti gli animali imitano l'arte, il che prova l'unicità dell'essenza delle anime. Proprio questa identità di essenza delle anime è la ragione del divieto di uccidere gli animali e di mangiare carne.

> Pythagoras autem cum Platone convenit in hoc quod animam dixit esse immortalem et non destrui eam morte corporis; aliter enim non dixisset, quod transcorporantur. Sed differebat in hoc quod ipse dixit omnes animas esse unius rationis et naturae, sed impediri a quibusdam operationibus in quibu-

---

sequentes animas hominum ad stellas compares post mortem redire dixerunt, et de hoc quaerendum est, quid dicere intendant et quid veritatis et quid falsitatis contineat dictum eorum. Pythagoram autem sequentes dixerunt animas transcorporari, quod et Plato aliquando sensisse videtur, licet non de omnibus animabus hominum hoc dixisse videatur, sed de his tantum quae iustitiam et pietatem in prima incorporatione colere noluerunt». Il capitolo 7 è dedicato, nel suo complesso, alla esposizione dell'opinione platonica, ricostruita con l'ausilio di frequenti citazioni del *Timeo*: cf. pp. 29,78-31,67. Sull'analisi albertina della metempsicosi nel *De natura et origine animae* e nel *De anima*, cf. I. Caiazzo, *"Pythagoras' Mistake"*, cit., pp. 333-335.

[38] Lo stesso principio pitagorico è formulato da Alberto in vari luoghi: cf. e.g. Albertus, *De sophisticis elenchis,* ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 2), II, 1, 4, p. 664b: «Pythagoras enim dixit omnem animam animalium immortalem esse»; Id., *De intellectu et intelligibili,* ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 9), I, 1, 5, p.483b: «Consequens autem dictis est ut modum descensus animarum determinemus. Cum enim prima causa fundens luce sua animas sit natura una simplex intellectualis, videbitur mirum qualiter multa sunt genera animarum, vegetabile scilicet, et sensibile et intellectuale. Non enim hoc accidere potest ex motoribus intermediis: eo quod omnes illi intellectuales a Philosophis esse traduntur. Nec est verum quod dicit Pythagoras, omnes animas esse intellectuales, et omnia corpora esse animata: nec motus sensus vel intellectus posse exsequi inquit animam in quibusdam corporibus ob materiae gravitatem. Lapis enim, ut ait, animatus est: sed propter terrestreitatem est in ea oppressa anima, ne ostendat motus vegetationis, vel intellectus, vel sensus. In plantis autem propter minorem terrestreitatem ostendit et operatur anima vegetationem, sed non sensum. In brutis autem minus terrestribus operatur unum vel duos vel omnes sensus, sed non intelligere. In humano vero corpore quod minus omnibus terrestre est, [...] omnes complete habet anima operationes».

> sdam corporibus, a quibus non impediuntur in alio. Et huius causam esse dixit defectum organorum. Propter quod dixit, quod anima in caelo et stellis facit res naturae ex virtute corporis, quod est organum eius, et in corpore hominis facit multa artis opera et ratiocinatur ex virtute cerebri, quod est organum eius, in corporibus autem brutorum non facit haec ex defectu congruentium ad has operationes organorum. [...] Bruta etiam in operibus suis imitantur artem faciendo foveas et nidos et huiusmodi, et cum imitatio huiusmodi ad unum non fiat nisi ratione similitudinis naturae, putabat omnes animas unius et eiusdem esse rationis. Et ideo in legibus suis dixit sacrilegium esse animalia occidere et carnem comedere. 'Quid' enim 'meruere boves, animal sine fraude dolisve?' 'O quantum scelus est in viscera viscera mergi!'.[39]

Come detto, già nel *De caelo et mundo* Alberto include nelle leggi di Pitagora il divieto di uccidere e mangiare animali. È interessante notare le analogie e le differenze tra i due passi. In entrambi i casi il rifiuto della carne animale riposa sul carattere sacrilego di questo atto, che è accentuato nel testo del *De natura et origine animae* dalla citazione dei versi ovidiani. Mentre però nel *De caelo* l'argomento usato è di carattere teologico (l'autosufficienza di Dio, che non ha bisogno di sacrifici), in questo caso proprio la metensomatosi e il suo presupposto ontologico (l'identità essenziale delle anime) giustificano il vegetarianesimo.

Sull'adesione di Platone alla dottrina della metensomatosi Alberto non è sempre coerente. Influenzato probabilmente dal *Commento* di Calcidio al *Timeo*[40], egli sostiene infatti che i passi di Platone vanno interpretati metaforicamente[41]. Altrove però la teoria della trasmigrazione

---

[39] Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 8, pp. 31,70-32,5. I versi finali sono tratti dal discorso che Ovidio attribuisce a Pitagora: cf. Ovidius, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Teubner, Leizpig [4]1988, XV,120, p. 362; XV,88, p. 360.

[40] Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus,* ed. J.H. Waszink, The Warburg Institute, London 1962, CXCVIII, p. 219,13: «anima quondam hominis nequaquam transit ad bestias iuxta Platonem». Nel capitolo precedente Calcidio attribuisce ad Empedocle, sulla scorta di Pitagora, la teoria della trasmigrazione delle anime in corpi di animali inferiori, dalla quale discende il divieto di astenersi dalla carne degli animali: *Ibi,* CXCVII, p. 219,2-3: «Comprimite, o gentes, homicidia! Nonne uidetis Mandere uos proprios artus ac uiscera uestra?».

[41] Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 8, p. 32,41-49: «Similiter autem dicit [*scil*. Plato]

non è una semplice metafora platonica, perché è posta in relazione all'innatismo platonico: dato che le virtù – morali, intellettuali, eroiche e divine – sono rinchiuse (*clausa esse*) nelle anime e cominciano a risplendere con lo studio e l'abitudine, è necessario che di nascita in nascita le anime trasmigrino fino a brillare (*enitescant*) in un corpo, cioè a raggiungere la perfezione[42]. In ogni caso, da quanto Pitagora e Platone sostengono si ricava che le anime sono immortali e che, dopo la morte del corpo, il cielo è il luogo più acconcio all'intelletto, a meno che esso ne sia impedito da una forma corrotta (*forma adulterina*[43]).

### 3.2 De anima *I.2.7*

A prescindere dalla corretta interpretazione del punto di vista di Platone e dalle critiche rivolte da Alberto alla trasmigrazione delle anime, Alberto riconosce a tale dottrina di aver avuto una funzione moralizzatrice, essendo stata introdotta da Pitagora per educare ai retti costumi e alla *pietas* religiosa. È ciò che emerge da un passo del *De anima.*

In *De anima* I.2.7, Alberto critica l'opinione di coloro che sostengono che ogni anima può essere rivestita da qualunque corpo (*De an.* I, 3, 407b20-26) perché ciò presupporrebbe che un agente agisca su qualsiasi

aliquando eam exagitari furiis, et tunc iterum, quia formam canis aut leonis accepit, non elevari dicit eam ad caelestem sinum, nisi hac exuta imagine pecorina. *Et hunc modum metaphoricae transcorporationis Plato intellexit, Pythagoras autem secundum veritatem in diversa et naturalia corpora transcorporari dixit animas»*. Altrove Alberto esamina criticamente le due teorie della metempsicosi, considerando quella pitagorica un errore, rimproverando invece a Platone un modo improprio di espressione: Albertus, *Super Ethica commentum et quaestiones,* ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster i.W. 1968-1972 (Alberti Magni Opera omnia, 14.1-2), IX, lect. 4, 788, p. 667,17-89.

[42] Albertus*, De natura et origine animae,* ed. Geyer, 2, 15, p. 42,49-56: «dicit has [scil. virtutes] naturaliter inesse animae et per studium enitescere eas et per assuefactionem [...] Amplius, Plato propter hoc quod haec intus dicit clausa esse in anima, dicit animas ita diu de generatione in generationem transcorporari, donec in aliquo enitescant corpore».

[43] *Ibi*, p. 32,49-52: «Ab his hoc accipitur, quod animae immortales esse dicuntur et quod nisi forma adulterina intellectum impediat, nullus ei congruit locus post mortem corporis nisi caelestis».

paziente, e non sullo specifico paziente al quale è commisurato (*proportio*). Invece l'anima di una specie si congiunge solo con una certa specie di corpo, e un'anima individuale di quella specie si connette con il corrispettivo corpo individuale. Gli autori criticati, quindi, è come se ritenessero veri i miti che Pitagora ha formulato nelle sue leggi.

> Hic autem supponamus communicationem esse huius animae secundum speciem ad hoc corpus et non ad aliud secundum speciem et huius animae secundum individuum ad hoc corpus et non ad aliud secundum individuum. Et ideo si esset coniunctio animae ad corpus vel agentis ad patiens contingens et non essent dispositiones determinantes unum alii, non esset communicatio inter unum et aliud. Et ita videntur quidam loqui de anima, ac si sit aequaliter aptatum ei quodlibet corpus. Dicunt enim tantum in communi, quale quid sit anima, quod scilicet sit aut sphaerae indivisibiles aut numerus se movens, ac si omnis anima omni animae sit eiusdem naturae et eiusdem speciei, et nihil dicunt de natura corporis, quod susceptibile est animae, quare hoc habeat figuram equinam et hoc humanam, et istam differentiam quam videmus in figura et situ organorum et membrorum, diversificari in omni animali, ac si ipsi arbitrentur fabulas Pythagorae in legibus suis dictas esse veras[44].

Alberto vede dietro "i miti di Pitagora" evocati da Aristotele un inequivocabile riferimento alla dottrina della metempsicosi[45]. Riaffermando il legame specifico dell'anima con il corpo, Alberto chiarisce le ragioni

---

[44] Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick, Aschendorff, Münster i.W. 1968 (Alberti Magni Opera omnia, 7.1), I, 2, 7, p. 38,36-55. Cf. anche Albertus, *De anima*, ed. Stroick, II, 1, 9, p. 78,16-29, che fa riferimento allo stesso errore – in questo caso esplicitamente attribuito ai "Pythagorici" – commentando *De an*. II, 2, 414a22-25.

[45] L'interpretazione albertina non è affatto scontata, perché tra gli studiosi oggi non esiste accordo sul fatto che Aristotele stesse effettivamente alludendo alla metempsicosi in *De an.* 407b23-24. F. Alesse, *La dottrina pitagorica delle metempsicosi nel "De anima" di Aristotele,* in M. Tortorelli Ghidini – A. Storchi Marino – A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità.* Atti dei seminari napoletani 1996-1998, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 397-412 e G. Cornelli, *Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge,* cit., pp. 93-102, sono inclini a vedere un'allusione alla metempsicosi, una dottrina che risalirebbe al più antico pitagorismo (da qui il ricorso all'espressione "Πυθαγορικοί μύθοι", ove i miti alluderebbero a dottrine antiche). Cornelli pubblica il suo contributo, con qualche lieve modifica, anche in «Méthexis» 28(2016), pp. 1-13.

filosofiche – non teologiche – del suo rifiuto della metempsicosi. Dal principio filosofico generale secondo il quale la diversità della materia è in funzione della diversità della forma discende la conclusione che la diversità anatomica dei corpi dipende soltanto dalla differenza delle anime dalle quali sono animati. Da Aristotele Alberto ricava anche l'analogia con le arti meccaniche (*De an*. I, 3, 407b24-26) in base alla quale ogni arte può svolgere le sue operazioni solo per mezzo dei propri strumenti e non di altri, proprio come l'anima del leone richiede le membra del leone per eseguire le operazioni proprie del leone[46].

Malgrado le critiche, Alberto riconosce che i miti contenuti nelle leggi di Pitagora («fabulas Pythagorae in legibus suis dictas») hanno una finalità eminentemente morale e civile. Allo scopo di indurre i cittadini a coltivare la *pietas* e la giustizia, Pitagora ha immaginato concezioni mitiche («fabulatus est») per le quali le anime dei cittadini malvagi abbandonano un corpo ed entrano in un altro di condizione inferiore, ad esempio nel corpo di un leone o di un asino.

> Volens enim Pythagoras facere cives colere pietatem et iustitiam, fabulatus est animas malorum civium exire de uno corpore in aliud peioris conditionis, ita quod anima hominis ingredietur corpus leonis vel asini. Quod nullo modo fieri potest secundum naturam, quoniam non est diversitas in figuris et organis corporis nisi propter diversitatem animarum, quia diversitas materiae est propter diversitatem formae. Sicut enim videmus in artibus mechanicis, quod quaelibet quaerit sua propria instrumenta, per quae explet suas operationes et non potest explere per alias, ita est de animabus diversis in specie et numero. [...] ita est etiam, quod anima leonis quaerit membra leonis sibi, per quae et non per alia potest explere operationes suas. Determinandum igitur est de corpo-

[46] Sulle critiche albertine alla metempsicosi vedi le accurate analisi in I. Caiazzo, *"Pythagoras' Mistake"*, cit., pp. 333-335. Alberto espone la critica aristotelica alla *transcorporatio*, che fa leva sulla differenza specifica delle anime delle diverse specie animali e sul fatto che le differenze anatomiche sono una conseguenza della diversità delle anime, in vari luoghi: cf. Albertus, *De natura et origine animae,* ed. Geyer, 2, 8, p. 32,6-25; id., *Ethica*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, 7), IX, 2, 1, p. 570; id., *De causis et processu universitatis a prima causa,* ed. W. Fauser, Aschendorff, Münster i.W. 1993 (Alberti Magni Opera omnia, 17.2), II, 5, 10, p. 177,63-83.

> re cuiuslibet animae, si debeat sciri bene de animarum diversitate; et qui non determinat de anima, prout exigit hoc corpus vel illud, facit, ac si aliquis in artibus putet, quod architectonica, quae est constructiva domus, induat sibi instrumentum tibicinum sicut fistulas et folles et per illas faciat opus domus[47].

Il passo, ben noto agli studiosi[48], confermerebbe la funzione morale e politica della dottrina della trasmigrazione. L'espressione «colere pietatem et iustitiam», con cui Alberto designa il comportamento virtuoso suscitato nei cittadini dalla credenza nella trasmigrazione, è un'allusione implicita al *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio, ove troviamo l'esortazione di Scipione a una condotta virtuosa per riguadagnare la sede celeste (I.4.4)[49].

L'idea del valore politico della dottrina pitagorica della metempsicosi rivela, secondo Marc Silk, l'influenza su Alberto del Commento di Averroè al *De anima* («sicut dixit Pitagoras in Apologo, quem posuit ad corrigendum animas civium»).

> Et quia hoc dimiserunt, videtur esse possibile apud eos ut quelibet anima existat in quolibet corpore et transferatur de corpore in corpus, sicut dixit Pitagoras in Apologo, quem posuit ad corrigendum animas civium. Et ista opinio est falsa; videmus enim quod quidlibet habet formam propriam et corpus proprium, idest animam propriam et corpus animalis proprium. Et hoc quod dicit est manifestum in speciebus valde. Membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem anime cervi ab anima leonis. Et si esset possibile ut anima leonis existeret in corpore cervi, tunc Natura ociose ageret. Et hoc etiam manifestum est in individuis eiusdem speciei; et ideo diversi sunt mores. Et ex hoc destruximus opinionem Pitagoricam[50].

---

[47] Albertus, *De anima,* ed. Stroick, I, 2, 7, p. 38,55-74.
[48] Secondo Maaz, *"Metempsychotica mediaevalia"*, cit., p. 401, il testo connetterebbe la teoria della metempsicosi all'aneddoto di Giustino sul regime istituito da Pitagora a Crotone e ispirato alla *frugalitas*: cf. n. 78.
[49] M. Silk, *Numa Pompilius and the Development,* cit., p. 343.
[50] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, ed. F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953, I, comm. 53, pp. 74,9-75,23.

La confutazione di Averroè dell'opinione pitagorica ripropone gli argomenti usati da Aristotele: ciascun essere vivente ha un corpo e un'anima a sé propri. Le differenze anatomiche dei corpi delle specie animali dipendono infatti dalle differenze delle anime. Pertanto la trasmigrazione dell'anima in un corpo di un'altra specie è impossibile. Averroè esclude anche la trasmigrazione delle anime tra i corpi di individui della medesima specie.

Secondo Irene Caiazzo il testo di Averroè costituisce la fonte dell'idea di un uso politico della trasmigrazione, di cui nel mondo latino, oltre ad Alberto Magno, è testimone autorevole anche Sigieri di Brabante[51].

### 3.3 Metaphysica *II.11*

La metempsicosi può essere considerata un grande mito sul destino delle anime dopo la morte. Un passo della *Metafisica* di Aristotele (II 3, 994b32-995a20) offre ad Alberto il destro per una riflessione più articolata sull'efficacia delle leggi in quanto latrici di miti e sul loro uso a vantaggio della comunità civile.

Secondo Aristotele, tutto ciò a cui non siamo abituati, quando viene udito, ci sembra meno noto e più estraneo. Ci è noto solo ciò che è consueto. Le leggi sono un ottimo esempio della forza dell'abitudine. I contenuti espressi in forma mitica nelle leggi sono più vincolanti per via della nostra abitudine ad essi e della conoscenza che si può conseguire intorno ad essi.

A partire da questo cenno di Aristotele al contenuto mitico delle leggi e alla luce della concezione aristotelica di legge, intesa non solo come norma positiva, ma anche come costume, norma di condotta e precetto religioso, Alberto fa alcune interessanti considerazioni sulla funzione delle leggi e della religione.

[51] I. Caiazzo, "*Pythagoras' Mistake*", cit., p. 345.

> *Quantam vero vim habeat* huiusmodi *consuetudinis* habitus, *leges ostendunt.* Quia enim 'homo civile animal est naturaliter' et non potest perfici civilitas sine congregatione nec congregatio potest esse sine republica, oportuit leges ponere ad rempublicam continendam. Multa autem in legibus huiusmodi propter metum poenarum et allectiones praemiorum de diis conficta sunt, quae praeter rationem sunt et praeter veritatem. *In* huiusmodi enim legibus *fabularia et puerilia* quaedam de poenis et praemiis conficta *magis quidem valent* apud eos qui talia semper audire consueverunt, quam vera *cognitio de* praemio virtutis et poena vitiorum. Et hoc non est nisi *propter consuetudinem*, quae facit credibilia, quae alias omnino incredibilia iudicarentur. Sicut expresse videmus in legibus his quae carnalia sibi praemia constituunt, sicut delectari venereis et potibus et cibis post mortem, cum ratio non admittat aliquod esse virtutis praemium, nisi in quo et deus delectatur, hoc est contemplationem sui ipsius, sicut in fine *Ethicorum* determinatum est a nobis. Sed quia non necessarium est ad hominum civilitatem homines pure intelligere veritatem, sed potius homines pietatem colere et iustitiam servare et rempublicam tenere, ideo a legislatoribus non principia quaeruntur veritatis, sed potius dantur praecepta pietatis et quae facilius movent spe praemiorum et metu poenarum ad regimen et conservationem reipublicae. Et ideo ficti sunt esse dii multi et cultus multi et religiones, in quibus non attenditur, quid verius sit, sed potius quid facilius moveat ad reipublicae conservationem[52].

Le leggi sono state istituite al fine del mantenimento dello Stato («ad rempublicam continendam») e lo Stato è necessario per la realizzazione della naturale tendenza politica dell'essere umano: la *civilitas* presuppone infatti l'esistenza di una comunità regolata dallo Stato («non potest perfici civilitas sine congregatione nec congregatio potest esse sine republica»). Le leggi contengono molte idee irrazionali sugli dei, prodotte («de diis conficta sunt») al puro scopo di intimorire con la minaccia delle pene e di allettare con il desiderio dei premi («propter metum poenarum et allectiones praemiorum»). I contenuti mitici e infantili («fabularia et puerilia») delle leggi – come l'idea che i premi nell'aldilà sono di natura corporea,

[52] Albertus, *Metaphysica*, ed. Geyer, II, 11, pp. 102,58-103,8.

cioè piaceri legati al sesso, al cibo e alle bevande – proprio perché vi siamo abituati, sono più efficaci delle nozioni vere e razionali sulle punizioni e sulle ricompense nell'aldilà, cioè dell'idea che il premio consiste nella contemplazione di Dio.

Alla civile convivenza non serve la pura conoscenza della verità, piuttosto è fondamentale che gli esseri umani coltivino la pietà, pratichino la giustizia e preservino lo Stato («sed potius homines pietatem colere et iustitiam servare et rempublicam tenere[53]»). In altri termini, i legislatori promulgano leggi che, evocando le conseguenze ultraterrene dell'agire, sono in grado di favorire comportamenti religiosamente e moralmente ispirati («praecepta pietatis»). La religione ha dunque un'intrinseca funzione civilizzatrice e non ha nulla a che fare con la ricerca della verità, perché gli dei, i culti e i riti sono inventati per la conservazione dello Stato («ficti sunt esse dii multi et cultus multi et religiones, in quibus non attenditur, quid verius sit, sed potius quid facilius moveat ad reipublicae conservationem»).

Queste osservazioni di Alberto hanno grandissimo valore in relazione al tema della teologia civile. Per apprezzarne la rilevanza sono opportune alcune considerazioni.

1. Anche se Alberto è intento a spiegare il punto di vista di Aristotele, il testo appena citato non può essere definito un semplice commento. Il passo di Aristotele, infatti, è animato da una preminente preoccupazione di ordine epistemologico, limitandosi a evidenziare l'impatto dell'abitudine sul processo dell'apprendimento: il contenuto mitico della legge è menzionato come un caso specifico entro questo contesto gnoseologico. Alberto, invece, sottolineando l'origine umana e l'utilità sociale dei culti e delle religioni, introduce motivi di teologia civile assenti nella fonte aristotelica.

2. Così facendo, Alberto si inserisce in una tradizione di pensiero risa-

[53] Il riferimento ai concetti di *pietas e iustitia* abbiamo visto essere un segnale del fatto che Alberto si muove in una prospettiva di teologia civile.

lente al mondo antico ma destinata a grande fortuna anche in epoca moderna (ne sono testimoni anche Cicerone, Agostino, Averroè, Pomponazzi e Bruno), tradizione secondo la quale la legge religiosa non ha un valore di verità, ma è una creazione di "impostori altruisti", cioè di legislatori umani che avrebbero inventato le religioni e se ne sarebbero serviti come mezzo di educazione e strumento di governo[54].

Anche in questo caso, non è difficile scorgere, dietro al passo di Alberto sopra citato, l'influenza del commento di Averroè alla *Metafisica* aristotelica.

> Intendit in hoc capitulo declarare ea, quae impediunt veritatem scire. Et fortissimum est eorum consuetudo in pueritia in rebus legum et maxime in hac scientia, quia plures opiniones huius scientiae sunt radices legum. Et ponuntur in legibus non ad sciendum, sed ad inquirendum veritatem [bonitatem: Giunta *ed*.]. Et causa in hoc est, quia complementum hominum non completur nisi per congregationem, et congregatio est propter bonitatem. Ergo esse boni est necessarium, et non est necessarium eos scire veritatem. Et hoc non accidit tantum in legibus, sed etiam in primis cognitis, sicut accidit hominibus, qui in pueritia audierunt scientiam loquentium. Isti enim propter consuetudinem negant naturam esse et veritatem, et negant necessaria esse, et ponunt omnia possibilia esse[55].

---

[54] Cf. S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità,* Feltrinelli, Milano 2006, pp. 109-121; L. Bianchi, *"Nulla lex est vera, licet possit esse utilis": Averroes' "Errors" and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West,* in A. Speer - M. Mauriège (hrsg.), *Irrtum – Error – Erreur* (Miscellanea Mediaevalia, 40), De Gruyter, Berlin 2018, pp. 325-347: 343-347; Cicero, *De natura deorum,* cit., I,42,118 p. 46,7-11; Augustinus, *De civitate Dei*, cit., IV, 27, pp. 120,1-121,16.

[55] Averroes, *Metaphysicorum libri,* ed. G. Darms, In Aristotelis *librum II (a) Metaphysicorum commentarius,* Freiburg 1966, II, c. 14, p. 75 (= Aristotelis *opera cum Averrois commentariis,* vol. VIII, apud Junctas, Ventiis, 1562-1574, 34I-K). Sul passo di Averroè e la sua interpretazione nel mondo latino cf. M. Grignaschi, *Indagine sui passi del 'Commento' suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico,* in E. Cerulli et al. (a cura di), *L'averroismo in Italia.* Roma, 18-20 aprile 1977 (Atti dei Convegni Lincei, 40), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 237-278: 251-257.

Secondo il filosofo arabo, infatti, la consuetudine con le leggi religiose che matura fin dall'infanzia è un fattore estremamente efficace («et fortissimum eorum est consuetudo in pueritia in rebus legum»). Le leggi hanno una finalità politico-pratica, perché sono stabilite non al fine di conoscere, ma di promuovere la bontà. L'uomo si realizza infatti attraverso la convivenza civile, che è finalizzata alla bontà.

La consuetudine incide in maniera efficace anche sui primi concetti conosciuti della metafisica, come è evidente in coloro che, fin dall'infanzia, hanno ascoltato la «scientia loquentium[56]», ricavandone concezioni filosofiche erronee: ad esempio, essi negano l'esistenza della natura e della verità («negant naturam esse, et etiam veritatem») e degli enti necessari[57].

3. Una rilevante differenza tra il testo di Alberto e la fonte aristotelica merita particolare attenzione, perché riguarda l'elemento mitico e puerile della legge. Mentre Aristotele non specifica la natura dei contenuti mitici, Alberto precisa che l'aspetto mitico della legge consiste nella rappresentazione materiale dei premi e delle ricompense ultraterrene. In altri termini, per Alberto la legge ha valore normativo solo perché prefigura il destino escatologico che attende gli uomini nell'aldilà: la legge

[56] Sul concetto di «loquentes» e in generale sul passo del commento alla *Metafisica* citato e altri luoghi paralleli nei commenti di Averroè, cf. Bianchi, *"Nulla lex est vera, licet possit esse utilis"*, cit., pp. 327-330.

[57] Alberto concorda con Averroè anche su questo secondo punto, in quanto sostiene che, benché alcuni principi primi dell'intelletto siano condivisi da tutti i sapienti, nelle varie religioni la forza della consuetudine ha reso credibili anche idee contrarie a quei fondamentali principi dell'essere e della verità, come l'idea che nulla può derivare dal nulla secondo natura e che ogni forma è edotta dalla propria materia: Albertus, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, II, 11, p. 103,15-33: «Dixerunt etiam alii alia secundum leges diversarum. In tantum autem factum est hoc credibile apud diversos, quod cum omnis intellectus in theoria veritatis quibusdam ut primis principiis utatur, illi propter vim consuetudinis contraria horum pro principiis esse et veritatis supponant. Ostendimus enim superius, in quo et omnes convenerunt sapientes, ex nihilo secundum naturam nihil posse fieri, sed omnem formam ex propria educi materia et ideo rerum perfectarum specificas differentias et species proprias habere materias. Quae omnia sunt principia apud recte philosophantem. Tamen sunt quidam philosophice loqui volentes, dicentes aliquid ex nihilo fieri suae essentiae, ut magnitudinem ex nihilo magnitudinis, et sic de aliis. Et dicunt quod species rerum et specificae differentiae fiunt ex non-propriis materiis, ut homo non ex homine, sicut imperfecta quaedam ex putrefactione terrae generantur animalia. In his igitur et huiusmodi apologis vis perpenditur consuetudinis».

è vincolante ed efficace solo in virtù del suo carattere religioso. Questa interpretazione escatologica dei «fabularia et puerilia» è condivisa da Sigieri di Brabante, che non esita a vedere dietro al riferimento alla capacità di persuasione dei contenuti mitici della legge un'allusione alla *lex Pythagorae,* la quale minaccia che i comportamenti tenuti in vita saranno retribuiti dopo la morte, quando l'anima dei buoni si incarnerà in un corpo buono, mentre quella dei malvagi sarà costretta a reincarnarsi nel corpo di un animale. Questa credenza, continua Sigieri, non è vera, ma fu istituita per suscitare terrore e, in questo modo, preservare la bontà dei costumi[58].

> Illa enim quae in legibus humanis consueta sunt audiri, quamvis fabulosa et falsa, magis applicabilia sunt animo quam suae veritates. Ratio quare in legibus humanis traduntur aliquando falsa et fabulosa est quia legislator non semper ponit secundum quod opinatur de primis principiis, sed secundum quod magis potest aptare cives ad mores bonos. Falsis autem et fabulosis possunt quandoque homines aptari ad bonum, quia secundum Aristotelem X° *Ethicorum*, quidam ex natura apti sunt ad bonitatem, alii autem doctrina fiunt boni, et alii verberibus et comminationibus, eo quod, sicut sensus prosequitur delectabile, ita et fugit tristabile. Et ideo in lege Pythagorae tradebatur sub

[58] Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris,* ed. A. Maurer, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1983, II, qu. 23, p. 71,18-30. Cf. anche Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne,* ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, II, qu. 16, p. 80,19-31: «quia quando homines obediunt illis quae consueti sunt audire, etsi sint falsa, credunt tamen ea esse vera et eorum opposita falsa. Quod hoc sit verum probat Aristoteles in legibus humanis, dicens quod homo potest videre quod, quia homo magis assuetus est truffis quam aliis, ideo magis credit illis. Verum est quod lex facit multas considerationes malas secundum quod lex dicitur active, ut lex Pythagorae quae ponebat quod anima hominis ingrederetur corpus bestiae nisi bene esset operata in corpore humano; unde de poenis animarum nos multis illusere fabulosis antiqui poetae. Ratio huius est quam ponit Aristoteles XII° huius: legislator non ponit de primis principiis secundum quod opinatur, sed secundum quod magis conferens est hominibus, et secundum quod magis potest instruere bonis; aliquando autem per falsa et frivola possunt homines fieri boni». Sulla concezione di Sigieri circa il mito in generale e la legge di Pitagora in particolare, cf. A. Maurer, S*iger of Brabant on Fables and Falsehoods in Religion*, in «Mediaeval Studies» 43(1981), pp. 515-530; I. Caiazzo, *"Pythagoras' Mistake"*, cit., pp. 335-336.

> comminatione quod anima hominis boni post mortem intraret aliud corpus bonum, mali autem corpus alicuius bestiae; quod non fuit verum, sed propter terrorem positum.

L'interpretazione di Sigieri è sicuramente stata ispirata da Alberto, ma non mancano le differenze. La prima, e più evidente, è il riferimento alla religione di Pitagora, non citata da Alberto nel testo della *Metaphysica*[59], ma che Sigieri ritiene perfettamente coerente con il discorso che Alberto sta svolgendo.

In generale, la reinterpretazione di Sigieri va nel senso di una banalizzazione del testo di Alberto. Infatti quest'ultimo non fa menzione del rischio di reincarnazione nei corpi inferiori, ma insiste sull'efficacia della rappresentazione materiale delle pene e delle ricompense ultraterrene come mezzo di educazione civile. Contrapponendo pene e ricompense materiali ad una concezione filosofica della retribuzione morale – che consisterebbe nella contemplazione di Dio –, Alberto sottolinea la natura grossolana dei contenuti mitici della legge. Sono tutti elementi assenti nel testo di Sigieri.

Inoltre, mentre la prospettiva di Sigieri è limitata all'educazione morale dei cittadini attraverso il mito escatologico contenuto nella legge di Pitagora, Alberto manifesta una più chiara consapevolezza del valore di strumento politico della religione, asserendo che divinità, culti e religioni sono stati appositamente inventati per garantire il buon ordine civile.

Il dibattito sul nesso tra legge religiosa e mito, innescato dal passo

---

[59] Umberto di Prouilly esplicita il riferimento a Pitagora, taciuto da Alberto: Humbertus de Prulliaco, *Sententia super Librum Metaphisice Aristotelis Liber I-V,* edd. M. Brinzei - N. Wicki, Brepols, Turnhout 2013 (Studia Artistarum 36), II,4, p. 245,31-41: «Secundo est intelligendum quod in legibus humanitus adinventis, ut dicit Albertus, non considerantur principia veritatis, sed tantum precepta pietatis, que hominem alliciant ad bene agendum propter primum, premium boni et penam mali, sicut dicebat Pictagoras, ut recitat Albertus I De anima. Ipse enim cum esset legislator, ut induceret cives ad bene agendum et malum fugiendum, dicebat quod anima boni civis post mortem transit in animal venenosum. Hec autem et consimilia dicta fabularia sunt, et tamen quia homines a pueritia in talibus legibus sunt nutriti, ideo magis talibus acquiescunt quam pure et sincere veritati».

di Aristotele sugli ostacoli alla conoscenza, oltre a coinvolgere Averroè, Alberto e Sigieri, trova espressione anche nella condanna del 1277, che contiene articoli relativi alle *fabulae* e al loro nesso con la religione cristiana[60]:

174. Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.
175. Quod lex christiana impedit addiscere.

Nel tentativo di identificare le fonti di questi articoli, c'è chi ha ravvisato un'analogia con i *fabulosa* e *falsa* di Sigieri. Secondo Armand Maurer, nessuno di questi articoli è come tale documentabile all'interno delle opere di Sigieri. Il fatto però che Sigieri associasse i «fabulosa» ai «falsa» e che teorizzasse l'esistenza di favole e di falsità all'interno di religioni non cristiane, come la legge di Pitagora, può aver contribuito in qualche modo alla formulazione delle proposizioni incriminate (specialmente la n. 174)[61]. Secondo Luca Bianchi, Sigieri non sarebbe la fonte degli articoli; tuttavia, il fatto che, diversamente da Tommaso d'Aquino nel Commento alla *Metafisica*, Sigieri non abbia specificato che le leggi rivelate hanno un carattere diverso da quelle umane e non possono quindi contenere favole e falsità, può avere sicuramente generato ambiguità; dall'altro lato, però, Bianchi osserva che «Sigieri probabilmente giocò un ruolo più modesto di Alberto nella diffusione dell'idea che le religioni possono avere un'origine umana e insegnano quanto è politicamente utile, ma non vero[62]».

---

[60] *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction et commentaire* par D. Piché, Vrin, Paris 1999, p. 132. Ai due riportati nel testo vanno aggiunti gli articoli 152 («Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis») e 153 («Quod nichil plus scitur propter scire theologiam»): cf. p. 124. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge,* Éditions du Seuil, Paris 1991, p. 376, n. 10, sottolinea la natura averroista di queste proposizioni, ad eccezione del cenno alla «Lex Christiana».

[61] A. Maurer, *Siger of Brabant,* cit., pp. 520-526. Contrario a considerare Sigieri la fonte delle proposizioni 152 e 174 è S. Landucci, *La doppia verità,* cit. pp. 55-56; R. Hissette, *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277,* in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 64(1997), pp. 3-31: 15-16, è propenso a vedere un nesso tra gli articoli condannati e i testi di Sigieri.

[62] Bianchi, *"Nulla lex est vera, licet possit esse utilis",* cit., pp. 334-337. Sulla distinzione tra la legge di Dio e le leggi umane in Tommaso: cf. Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,*

## 4. *Pitagora legislatore e riformatore morale:* Ethica *I.9.1*

Il secondo commento all'*Ethica*, composto da Alberto nel 1262, è un altro testo di estremo interesse per il nostro discorso. A proposito del rapporto tra la virtù e la felicità politica (I, 9, 1; p. 139: «Quod oportet tractare de virtute propter felicitatem»), Alberto afferma che «se la felicità è l'attività dell'anima secondo la virtù perfetta, che è la prudenza, sarà necessario condurre un'indagine sulla virtù[63]». A questo punto troviamo un brano che è degno di nota tanto per i contenuti che per la densa intertestualità nella quale si inserisce.

> Hoc enim ita se habere videtur secundum veritatem rei etiam ex officio civilis quem politicum nominamus. Politicus enim circa virtutem maxime videtur insudare: quia ex omni sua intentione vult et intendit cives bonos facere secundum virtutem et legum obauditores, hoc est, exauditores et observatores. Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedaemoniorum legislatorum, et si qui alii tales facti sunt. Legislator enim Cretensium fuit Minos, Lacedaemoniorum autem Lycurgus, sicut Atheniensium Solon et Crisias, et Metrodorus aliorum, et ipse Plato Academicorum: quorum omnium primus fuit Pythagoras qui primus matronis castitatem induxit, et cives justitiam et pietatem docuit colere: propter quae etiam, ut dicit Plato in Timaeo, Pyrrhae et Deucalioni, quia pietatem coluerunt et justitiam, a Jove in diluvio parcitum fuit ne submergerentur: et omnibus diis imperatum, quod quicumque de semine eorum justitiam colerent et pietatem amarent, ad deorum supernas sedes assumerentur. Patet igitur quod omnis legislatoris studium et intentio est cives bonos facere secundum virtutem. Politicus autem est, cujus actus est felicitas. Perscrutatio igitur virtutis necessaria est ad contemplationem felicitatis[64].

---

edd. Cathala –Spiazzi, II, lect. 5, n.333, p. 93: «Loquitur autem hic Philosophus de legibus ab hominibus adinventis, quae ad conservationem civilem sicut ad ultimum finem ordinantur [...] Sed lex divinitus data ordinat hominem ad veram felicitatem cui omnis falsitas repugnat. Unde in lege Dei nulla falsitas continetur».

[63] Albertus, *Ethicorum libri X*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia, 7), Ludovicus Vivès, Paris 1891, I, 9, 1, p. 139a: «Si autem felicitas est quaedam animae operatio secundum virtutem perfectam quae prudentia est, scrutandum erit nobis de virtute».

[64] Albertus, *Ethica*, I, 9, 1, pp. 139b-140a.

Innanzi tutto, l'impegno del politico («ex officio civilis quem politicum nominamus») è anche di carattere morale («circa virtutem maxime videtur insudare») perché è finalizzato a rendere i cittadini virtuosi e rispettosi delle leggi («ex omni sua intentione vult et intendit cives bonos facere secundum virtutem et legum obauditores, hoc est, exauditores et observatores»).

La storia e la leggenda offrono parecchi esempi che illustrano la funzione etico-educatrice del politico. Alberto cita Minosse e Licurgo, i legislatori di Creta e di Sparta, Solone e Crizia, entrambi nomoteti di Atene, un certo Metrodoro, legislatore di altri imprecisati popoli («aliorum»). Alla lista dei legislatori moralizzatori vengono aggiunti anche Platone e Pitagora. L'elenco proposto da Aristotele (*Eth*. I 13, 1102a7-13) è molto più breve e vago: «Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedemoniorum legislatores, et si qui alii tales facti sunt[65]». I nessi tra tutti i nomi evocati da Alberto sono documentabili attraverso una fitta rete di riferimenti a fonti diverse da Aristotele e di rimandi incrociati interni all'opera del teologo domenicano.

Ritengo utile svolgere il filo, talvolta intricato, di questi richiami più o meno espliciti. Innanzi tutto, menzionando Minosse e Licurgo, Alberto completa l'informazione fornita da Aristotele, che si era limitato ad accennare ai Cretesi e ai Lacedemoni, senza menzionare i due nomoteti. Il nesso tra Minosse e Licurgo non è arbitrario: secondo la tradizione, la costituzione di Sparta derivava da quella di Creta perché Licurgo era fuggito da Sparta a Creta e aveva appreso le leggi che avrebbe poi applicato a Sparta. Alberto trova questa tradizione documentata nella *Politica* di Aristotele e fa le sue riflessioni al riguardo nel commento a quest'opera[66].

In secondo luogo Alberto identifica gli *alii* evocati da Aristotele con

[65] Aristoteles, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. Recensio pura,* ed. R.A. Gauthier, Brill – Desclée De Brouwer, Leiden - Bruxelles 1972 (Aristoteles Latinus, 26 1-3,3), I, cap. 13, p. 160,2-4.

[66] Cf. Arist., *Pol.* II, 10, 1271b20-31; Aristotelis *Politicorum libro octo cvm vetusta translatione Gvilelmi de Moerbeka,* ed. F. Susemihl, Teubner, Lipsiae 1872, p. 130,2-11; Albertus, *Politicorum libri VIII*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, 8), II, 9, pp. 179b-180a.

Solone e Crizia, i due legislatori degli Ateniesi. L'inserimento di Solone, il legislatore di Atene per antonomasia, in un elenco di legislatori antichi non è sorprendente, tanto più che Aristotele aveva già menzionato il suo nome nel I libro dell'*Ethica*, in relazione all'idea secondo la quale qualcuno non può dirsi felice finché vive, ma è necessario attenderne la morte (*Eth*. I, 11, 1100a10-11)[67]. Inoltre già Eustrazio, autore di commenti ad alcuni libri dell'*Ethica Nicomachea* noti ad Alberto nella traduzione di Roberto Grossatesta, aveva posto i nomi di Minosse e Licurgo in relazione a *Eth*. I 13, 1102a7-13, vedendo negli *alii* di Aristotele un'allusione, tra gli altri, a Solone[68].

Il Crizia evocato da Alberto è il nonno del Crizia che compare come interlocutore di Socrate nella finzione letteraria del *Timeo* platonico e che nella realtà fu cugino della madre di Platone, Perictione, nonché uno dei Trenta Tiranni. Si narra nel *Timeo* che Crizia senior avrebbe ascoltato in gioventù Solone che riportava il suo incontro con un sacerdote egizio, dal quale aveva appreso che i Greci erano giovani al confronto

---

[67] Cf. Albertus, *Ethica*, ed. Borgnet, I, 7, 9, pp. 119b-121b.

[68] Eustratius, *In libros Ethicorum Nicomacheorum*, in H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253),* vol. 1: *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Book II, III, and IV. Critical Edition with Introductory Study,* Brill, Leiden 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6,1) I, 17, p. 175,99-13: «'Videtur autem et secundum veritatem civilis circa hanc maxime insudare. Vult enim cives bonos facere et legum obauditores. Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedaemoniorum legislatores et si qui alii tales facti sunt'. Adhuc idem ostendit ex studio quod in civitatibus habent qui secundum veritatem sunt politici, maxime laborantes circa virtutem, ut bonos cives faciant et oboedientes legibus quae in civitatibus positae sunt. Et ostendit hoc ex exemplis, optimos assumens politicos Minoa scilicet et Lycurgum, quorum Minos quidem Cretensium legislator, Lycurgus autem Lacedaemoniorum, | *et si qui tales*, ut Solon Atheniensium et aliorum alii. Moysen enim his coordinare pigritor, divinitus pure assumentem legem et legem ponentem et plebem ducentem super hominem. Non politici igitur proprie sed mentiuntur vocationem qui non bonos faciunt cives eos qui sunt apud ipsos et positis legibus oboedientes». Alberto fu il primo scolastico latino a valersi dei commenti greci ad Aristotele nei suoi commenti *all'Ethica*. Sull'uso del commento di Eustrazio *all'Etica* da parte di Alberto, cf. A. de Libera, *Albert et le platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel,* in E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy,* Brill, Leiden - New York - Köln 1992, pp. 89-119; M. Trizio, *"Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem". Notes on the Byzantine Sources of the Albertinian notion of "Intellectus Possessus"*, in L. Honnefelder – H. Möhle – S. Bullido del Barrio (hrsg.), "*Via Alberti". Texte – Quellen – Interpretationen,* Aschendorff, Münster 2009 (Studia Albertina, 2), pp. 79-109.

della civiltà egizia. Ripetute calamità avevano interrotto il corso dello sviluppo della civiltà dei Greci, lasciando illesi solo gli illetterati e cancellando tradizioni e conoscenze antiche. Nel suo commento alla *Politica* Alberto colloca Crizia nella schiera dei legislatori che avevano fornito costituzioni non solo alla propria, ma anche ad altre città. Rispetto al *Timeo*, però, inverte il rapporto tra Crizia e Solone: il primo infatti trasmette le leggi ottime della nobilissima civiltà egizia agli Ateniesi per il tramite di Solone, che è quindi posteriore. Qualche rigo più in basso Alberto include Licurgo e Solone tra i legislatori che furono anche politici e reggitori delle città[69].

Chi è invece Metrodoro, che Alberto inserisce nell'elenco dei legislatori? È difficile rispondere alla domanda perché esistono parecchi personaggi antichi, filosofi, politici e medici, noti con questo nome: Metrodoro di Lampsaco, di Cos, di Chio, di Stratonicea, di Scepsi, ecc. A nessuno di costoro le fonti antiche sembrano associare l'attività di legislatore o la fondazione di città70. Oltre che nel luogo del commento all'*Ethica* che

[69] Cf. Albertus, *Politica*, ed. Borgnet II, 11, 196a: «*Quidam autem legislatores fuerunt,* scilicet qui politicis actibus communicaverunt. Et hos dividit in duas differentias, ibi, *Ii quidem propriis civitatibus,* supple, legem dantes tantum: *ii autem*, scilicet alii, *et quibusdam extraneorum*, supple, civitatibus leges dantes: et hujusmodi potest esse Critias qui optimas leges nobilissimae civitatis Aegypti per Solonem dedit Atheniensibus, ut in *Timaeo* Platonis dicitur. Et de illis utrisque in communi subdit, *Politice conversati ipsi*, supple, et non in singulari vita: per hoc enim differunt a primis qui singulariter vixerunt. Et hos dividit ulterius in duas differentias, ibi, *Et horum quidem ii fuerunt conditores legum*, sicut Phedon Corinthius: *ii autem,* id est, alii et politici fuerunt et conditores legum et ordinatores civitatis. Et dat exemplum, ibi, *Puta Lycurgus et Solon. [...] Isti enim et leges et politias instituerunt:* Lycurgus in Lacedaemonia, Solon autem apud Athenienses». In Albertus, *Politica*, I, 1, 10a, Solone, che introdusse le leggi ad Atene, è definito nipote di Crizia, che costituì le leggi in Egitto; in Albertus, *Politica*, II, 1, 92a, Crizia rimprovera a Solone di non aver ordinato la convivenza civile e le questioni militari di Atene secondo le antiche leggi, ed espone un ordinamento realizzato 9000 anni prima in Egitto; in IV, 9, p. 380a, si dice che Crizia avrebbe insegnato a Solone come governare lo Stato ottimo («optima civitas»); in VII, 6, pp. 677a-678b, Crizia *egizio* muove altre critiche a Solone: cf. anche IV, 7, p. 367b. In VII, 7, p. 681a, Alberto, oltre a sostenere che nel *Timeo* Crizia riferisce a Solone che in Egitto lo Stato fu costituito 9000 anni prima, cita Minosse e la costituzione cretese. Quanto al binomio Solone-Licurgo, in IV, 9, p. 380a, Alberto cita i due legislatori a dimostrazione del fatto che gli ottimi legislatori provengono dalle classi medie.

[70] Metrodoro non comparirebbe tra i legislatori di epoca arcaica, ad esempio: cf. K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland,* Steiner, Stuttgart 1999. Il frammento tramandato da Plutarco (*Adversus Colotem*, ed. R. Westman, K.G. Saur, München – Leipzig 2001 (editio stereotypa editionis secundae [1958]), 1127 BC [= fr. 31 and 32], pp. 214-215), in cui Metrodoro di Lam-

stiamo esaminando, il nome "Metrodoro" compare solo un'altra volta nel *corpus* di Alberto, precisamente nel *De natura et origine animae*[71]. Il passo è di grande rilievo filosofico, perché il tema trattato è la felicità contemplativa conseguita dai filosofi al termine di una vita dedicata allo studio delle cose divine. Alberto riferisce che, secondo Solone, l'anima raggiunge la massima felicità intellettuale nella contemplazione di questi intelligibili dopo la morte. Infatti, mentre Metrodoro e altri suoi allievi discutevano di un intelligibile di natura divina, Solone, ormai in fin di vita, sollevò il capo e chiese di apprendere anche quell'oggetto di conoscenza prima di morire, affinché il suo intelletto si elevasse in una luce più intensa della felicità. Questo è lo stato massimamente felice secondo natura dell'anima razionale dopo la morte.

Questo passo del *De natura et origine animae* è tratto dai *Facta et gesta memorabilia* di Valerio Massimo, ove però il nome di Metrodoro non compare, circostanza che rende impossibile un'identificazione di questo personaggio[72].

L'aneddoto riferito nel *De natura et origine animae* si inserisce nel contesto dell'analisi del progressivo perfezionamento dell'anima razionale, che

psaco, allievo di Epicuro, critica Solone e Licurgo, non mi pare pertinente; in ogni caso, questo passo non potrebbe essere la fonte diretta di Alberto, ma bisognerebbe ancora individuare una fonte intermedia latina.

[71] Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 13, p. 39,12-23: «Et hanc felicitatem prae omnibus aliis Solon Atheniensis commendavit dicens animam post mortem in his felicitari. Propter quod cum in ultimo spiritu esset constitutus et Metrodorus et quidam alii coram eo conferrent de quodam intelligibili divino, supra vires collecto spiritu caput erexit et cum a Metrodoro compatienti sibi rogaretur caput ad cervical submittere, dixit: Sinite, ut et hoc intelligibile de quo confertis, apprehendam, antequam moriar, ut ampliori luce felicitatis elevetur intellectus. Hic igitur est status animae rationalis post mortem felicissimus in luminibus istis secundum naturam».

[72] Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, ed. J. Briscoe, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1998, VIII,7, ext. 14, pp. 529,227-530,236: «Nam Solon quanta industria flagrauerit et uersibus conplexus est, quibus significat se cotidie aliquid addiscentem senescere, et supremo uitae die confirmauit, quod, adsidentibus amicis et quadam de re sermonem inter se conferentibus, fatis iam pressum caput erexit, interrogatusque quapropter id fecisset, respondit 'ut cum istud, quidquid est, de quo disputatis percepero, moriar'. migrasset profecto ex hominibus inertia, si eo animo uitam ingrederentur, quo eam Solon egressus est». La fonte dell'anneddoto non è nota: cf. J. Briscoe, *Valerius Maximus*, Facta et dicta memorabilia, Book 8. *Text, Introduction, and Commentary,* de Gruyter, Berlin - Boston 2019, pp. 154-155.

è illuminata in vita da intelligibili via via più perfetti, perché ascende dalla comprensione intellettuale nel tempo e nello spazio all'intelligibile in se stesso, dalla comprensione dell'intelligenza all'intelletto della causa prima, lume di tutti gli intelletti[73]. La perfezione intellettuale in vita si irradia anche dopo la morte. Alberto precisa che si tratta di una teoria filosofica («nisi tantum de his quae per philosophiam possunt probari» 37,65-66): la condizione dell'anima dopo la morte secondo questa concezione non va confusa con il destino ultraterreno delle anime secondo la dottrina cristiana. Le anime che invece non hanno coltivato l'intelletto sono destinate, dopo la morte, a rimanere per sempre nelle tenebre, perché non hanno più la possibilità di essere illuminate intellettualmente: ciò richiederebbe il ricorso ai sensi e all'immaginazione, potenze che sono radicate nel corpo, che non può però essere nuovamente assunto per via naturale[74]. Per questa ragione, Alberto aggiunge, alcuni filosofi sostennero che le anime, dopo la morte, escono dai corpi e trasmigrano fino a quando, rafforzate dal lume divino, non saranno perfezionate dai lumi intellettuali[75]. Tra la dottrina della perfezione filosofica dell'anima dopo la morte e la dottrina della trasmigrazione viene istituito così un nesso. Solone e Metrodoro sono così associati a Pitagora e Platone, gli ultimi due nomi che compaiono nel passo dell'*Ethica* di Alberto dal quale siamo partiti.

Platone è introdotto come legislatore degli Accademici, mentre Pitagora è definito «quorum omnium primus». Il genitivo dovrebbe riferirsi ad «Academicorum», dei quali Pitagora si dice sia stato il primo[76]. A lui viene riconosciuto il merito di aver promosso una politica di moralizzazione dei costumi con il suo richiamo alla castità delle matrone. Alberto qui rievoca un aneddoto riferito da Giustino (fl. 350 d.C.) epi-

[73] Cf. Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 13, pp. 38,82-39,4.
[74] Cf. *ibi*, p. 39,24-56.
[75] *Ibi*, p. 39,56-60: «Et forte haec fuit causa, quod quidam philosophorum dixerunt animas post mortem transcorporari, et tam diu transfundi, donec per lumina intellectualia, quae dicta sunt, confortatae lumine divino perficerentur».
[76] Si pensi al testo della *Metaphysica* in cui è detto eccellente caposcuola degli Stoici: cf. *supra*, n. 17.

tomatore delle *Historiae Philippicarum* di Pompeo Trogo, e recepito da molti autori medievali (Elinando di Froidmont, Giovanni di Salisbury, Vincenzo di Beauvais, Giovanni del Galles, ps.-Walter Burley, Petrarca, ecc.). Ispirandosi a Minosse e Licurgo, legislatori di Creta e Sparta, Pitagora aveva richiamato i cittadini di Crotone all'esercizio della temperanza («ad usum frugalitatis revocavit») e aveva indotto le matrone a deporre le vesti dorate e gli altri ornamenti come strumenti di lussuria, a consacrarli a Giunone e a considerare l'onestà il loro vero ornamento[77].

> Inde regressus Cretam et Lacedaemona ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus instructus Crotonam venit populumque in luxuriam lapsum auctoritate sua ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat cotidie virtutem et vitia luxuriae casumque civitatium ea peste perditarum enumerabat tantumque studium ad frugalitatem multitudinis prouocavit, ut aliquos ex his luxuriatos incredibile videretur. Matronarum quoque separatam a viris doctrinam et puerorum a parentibus frequenter habuit. Docebat nunc has pudicitiam et obsequia in viros, nunc illos modestiam et litterarum studium. Inter haec velut genetricem virtutum frugalitatem omnibus ingerebat consecutusque disputationum adsiduitate erat, ut matronae auratas vestes ceteraque dignitatis suae ornamenta velut instrumenta luxuriae deponerent eaque omnia delata in Iunonis aedem ipsi deae consecrarent, prae se ferentes vera ornamenta matronarum pudicitiam, non vestes esse[78].

---

[77] Per un'analisi delle testimonianze sull'attività di Pitagora a Crotone, cf. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans,* Oxford University Press, Oxford 2012 (first published in Russian 1994), pp. 92-103. Nella rappresentazione medievale di Pitagora il ruolo di moralizzatore dei costumi costituisce una componente essenziale, al punto che la sua condanna del lusso nell'abbigliamento è documentata anche in contesti non strettamente filosofico-teologici, come ad esempio nell'*Architrenius* di Giovanni di Altavilla, poema di carattere allegorico-didattico risalente alla seconda metà del XII secolo: Giovanni di Altavilla, *Architrenius*, ed. L. Carlucci - L. Marino, Carocci, Roma 2019, VII, 4-5, pp. 262,166-264,202.

[78] Iunianus Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, ed. O. Seel, Teubner, Stuttgart 1985, XX,4,4-12, p. 171,5-24. Il passo fu recepito più o meno letteralmente da parecchi autori medievali: cf., e.g., Iohannes Saresberiensis *Policratici sive de nvgis cvrialivm et vestigiis philosophorum libri VIII,* ed. C. Webb, vol. 2, Clarendon, Oxford 1909, VII, 4, pp. 102,14-103,15. S. Vecchio, *Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des* exempla, in T. Ricklin, Exempla docent, pp. 225-239: 233-234, 237, inquadra l'aneddoto nel contesto della polemica antimatrimoniale che si sviluppò nel Medioevo nel solco dell'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo.

Ricollegando l'attività rieducativa di Pitagora alle legislazioni cretese e spartana, il passo di Giustino costituisce lo sfondo della lista dei legislatori che Alberto fa cominciare con Minosse e Licurgo e terminare con Pitagora.

Alberto scrive inoltre che Pitagora «insegnò ai cittadini a coltivare la pietà e la giustizia», evocando di nuovo la formula macrobiana («cives justitiam» «et pietatem colere») già applicata ai comportamenti virtuosi indotti dalla credenza nella metempsicosi.

Platone è citato non solo come caposcuola dell'Accademia, intesa evidentemente come una comunità filosofica retta da una legge, ma anche come interprete del mito di Deucalione e Pirra, che aveva esposto nel *Timeo*[79]. I due furono perdonati da Giove e non furono perciò sommersi dalle acque del diluvio perché avevano coltivato la pietà e la giustizia: la formula macrobiana assume a questo punto la valenza di un'endiadi e definisce una condotta vituosa conforme alle norme del vivere associato. Infine, Alberto accenna anche alla versione timaica della trasmigrazione, secondo la quale il Dio degli dei ordinò agli dei inferiori di accogliere nelle sedi superne coloro, tra i loro discendenti, che si fossero comportati in vita secondo giustizia e pietà[80].

---

[79] Questo mito è spesso citato da Alberto soprattutto in relazione alla questione delle catastrofi naturali causate da eccezionali configurazioni astrali (le grandi congiunzioni e il grande anno). Mi permetto di rimandare a quanto ho scritto in altre occasioni: A. Palazzo, *Astrology and Politics: The Theory of Great Conjunctions in Albert the Great,* in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics» 19(2019), pp. 173-203; id., *Deluges, the Great Year, and Great Conjunctions in Albert the Great's Aristotelian Paraphrases*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. VII, vol. XVII, a. C (CII) (2021), pp. 495-520; id., *The "Annus Magnus" in Albert the Great's Parisian Theological Works: "De IV Coaequaevis" and "Commentarii in libros Sententiarum"*, in «Vivarium» 61(2023), pp. 26-58.

[80] Plato, Tim. 41D-42C; *Timaeus a Calcidio translatus,* ed. Waszink, pp. 36,14-37,15. La dottrina timaica della trasmigrazione (la formazione delle anime umane, l'assegnazione di ciascun'anima ad un astro dal quale essa poi discende sulla terra, il ritorno alle sedi celesti delle anime che avevano vissuto secondo giustizia e libere dalle passioni per godere della felicità e infine il progressivo trapassare delle anime malvagie in corpi di natura sempre più infima) è esposta da Alberto in vari contesti e in relazione a diverse questioni filosofiche.

Dopo aver enumerato i legislatori famosi, Alberto ribadisce che l'impegno e lo scopo del legislatore devono consistere nel rendere i cittadini virtuosi («Patet igitur quod omnis legislatoris studium et intentio est cives bonos facere secundum virtutem»).

Nel brano tratto dall'*Ethica* qui esaminato Alberto non accenna alle leggi di Pitagora, ma evoca la sua attività di legislatore e governante. Mi pare perciò legittimo considerare anche questo testo all'interno del nostro discorso e fare della preoccupazione per la continenza un altro aspetto delle leggi di Pitagora. Di queste il passo dell'*Ethica*, con la sua insistenza sulla formula macrobiana, conferma la funzione morale e civilizzatrice. Anche se in questo caso Pitagora assume le fattezze del moralizzatore politico, dall'orizzonte di Alberto non scompare l'elemento teologico-escatologico, salvaguardato dai riferimenti a Platone, cioè alla versione timaica del mito di Deucalione e Pirra e alla descrizione della sorte delle anime dopo la morte.

## 5. *Conclusione*

I luoghi esaminati ci forniscono una serie di indicazioni sul contenuto delle leggi di Pitagora. Il *corpus* aristotelico costituisce solo il pretesto delle analisi di Alberto (si pensi ai riferimenti alla triade nel *De caelo* e alla critica della metampsicosi nel *De anima*), che però si sviluppano ben oltre i confini delle opere dello Stagirita. Il teologo domenicano, infatti, si affida anche ad altre fonti (ad es., Ovidio, Giustino, Macrobio), vede un'affinità dottrinale con la tradizione ermetica e colloca Pitagora e le sue leggi in un complesso scenario culturale, nel quale emergono temi non contemplati nei testi aristotelici commentati (si pensi ai tre livelli della divinità e alla proposta di costumi ispirati alla continenza sessuale).

Mi pare degno di nota il fatto che Alberto spesso si riferisca alle leggi di Pitagora al plurale. Si tratta infatti di un corpo organico di dottrine

teologiche e psicologiche, di norme morali, di istruzioni liturgiche, di prescrizioni alimentari. Sarebbe fuorviante ridurre le leggi di Pitagora alla sola dottrina/credenza della metempsicosi, che di quelle pure costituisce uno degli aspetti centrali.

Alberto sottolinea la forte connotazione religiosa delle leggi di Pitagora (i contenuti teologici, le modalità di adorazione, le allusioni escatologiche e la metempsicosi), ma al contempo anche la loro utilità a fini politico-morali, la loro efficacia nel suscitare comportamenti virtuosi (pietà e giustizia) e nel fissare rigorose prescrizioni in relazione al sesso e all'alimentazione. I due aspetti, quello teologico-religioso e quello politico-morale, convivono intrecciati nelle leggi di Pitagora. Agli occhi di Alberto Pitagora è il paradigma del teologo legislatore, perché educa la società al rispetto della virtù e dà un fondamento "teologico" alla morale e alla politica per mezzo di insegnamenti religiosi (la metempsicosi e il carcere infernale). È grazie alle sue riflessioni sulle leggi di Pitagora che Alberto, pur estraneo al dibattito sulla concezione varroniana delle tre teologie e indifferente al fascino di Numa Pompilio, costituisce una voce originale all'interno della lunga tradizione di pensiero che, nel corso dei secoli, si è sviluppata intorno alla teologia civile.