PAOLO ANDREONI

Lumen radiale stellarum. Sogno e profezia in Dante

In

Rotte mediterranee. Migrazioni e ibridazioni nella Letteratura italiana, Atti del XXVII Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Palermo, 12-14 settembre 2024),
a cura di A. Carta, M. Di Gesù, C. Natoli, A. Negri, G.M. Romano, L. Spalanca,
Roma, Adi editore, 2026

Panel «L'interpretazione dei sogni: intrecci e ibridazioni fra Occidente e Oriente»
a cura di L. Spalanca e R. Deidier

Come citare:
https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/rotte-mediterranee
[data consultazione: gg/mm/aaaa]



Isbn: 9788894743449
Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

 © Adi editore 2026

PAOLO ANDREONI

Lumen radiale stellarum. Sogno e profezia in Dante

Nell'ascesa al monte del Purgatorio, Dante per tre volte si addormenta e per tre volte sogna. In ognuna di queste occorrenze, il poeta si preoccupa di descrivere l'organizzazione celeste degli astri. Al pari di ogni ente sublunare, i sogni sarebbero infatti governati dall'azione dei cieli, attraverso cui si esprimerebbe il linguaggio cifrato della visione profetica.

1. Introduzione

Nelle pagine che seguono, ci preoccuperemo di mostrare come la rilevanza assegnata agli astri per quanto concerne i tre canti del *Purgatorio* in cui avvengono i sogni profetici di Dante (IX, vv. 19-33; XIX, vv. 7-33; XXVII, vv. 94-108) non sia estranea alla struttura cosmologica dell'universo, così come essa viene problematicamente descritta in *Pd.* VII (vv. 64-93), XIII (vv. 124-48) e XXIX (vv. 22-36).

Senza tralasciare i fondamentali studi di Bruno Nardi, la nostra attenzione si rivolgerà ad un apparato dottrinale che, in riferimento ai temi della 'materia' e dell''informazione degli enti sublunari', vede convergere nell'opera di Alberto Magno l'aristotelismo della Scolastica e il neoplatonismo avicenniano, mediato dal *Liber de Causis*, entrambe fonti decisive per la comprensione della *Commedia*.

*2. La dottrina dell'*inchoatio formae. *Alberto Magno e Avicenna*

I dubbi e il conseguente dibattito che viene generandosi tra i maestri della Scolastica intorno al senso da attribuire alla nozione di «materia» discendono direttamente da quei passi della *Fisica* in cui Aristotele, al fine di dare ragione del divenire, conferisce a questa un doppio predicato, distinguendo tra *ens in actu* e *ens in potentia*: la materia è infatti sia il soggetto (*hypokeimenon*) del divenire sostanziale, sia il principio che insieme alla forma compone la sostanza in atto (sinolo).[1] Alberto Magno, in ciò fedele discepolo dello Stagirita, condivide con questi che la materia è «pura potenza»,[2] in quanto l'atto dipende esclusivamente dalla forma; ma, assimilando il commento averroista secondo cui, per svolgere anche la funzione di soggetto, la materia non può coincidere con l'essere in potenza alla forma,[3] conclude che, in virtù del suo essere in potenza, la materia funga da sostrato del divenire.[4]

---

[1] Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, Berlin, Bekker, 1831, I, cc. 7-9, 189 b 30-192 b 4; ivi, c. 7, 189 b 30-191 a 22; cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Berlin, Bekker, 1831, VII, c. 3, 1029 a 2-26; ivi, VIII, c. 1, 1042 a 27-28; ivi, 1042 a 32-1042 b 8; cfr. ARISTOTELES, *De generazione et corruptione*, Berlin, Bekker, 1831, I, cc. 2-4, 315-320; ivi, c. 4, 319 b 25-320 a 2-5.

[2] Alberto riporta due fondamentali argomentazioni di matrice aristotelica: la forma è *terminus a quo* dell'attualità di una sostanza e (ad essa implicata) la materia è assolutamente indeterminata. In riferimento alla prima tesi, cfr. A. MAGNUS, *Summa de creaturis*, in S.C.A. Borgnet (a cura di), *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1895, I, tr. I, q. 2, a. 1, 320-321; ivi, tr. 1, q. 2, a. 2, ad difin. 3, ad 1, 325; cfr. A. MAGNUS, *Metaphysica*, a cura di B. Geyer, Münster i. W., Aschendorff, VII, tr. 1, c. 5, 1960-1964, 324; ivi, I, tr. 4, c. 10, p. 60. In riferimento alla seconda, cfr. A. MAGNUS, *Summa de creaturis*…, I, tr. 4, q. 72, 738.

[3] Cfr. ARISTOTELES, *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, 1574 (ristampa Frankfurt am Main 1962), *Physicorum liber primus,* IV, fol. 41 r, E-F: «Deinde dicit: et quid est subiectum: ibi, et modus essentiae eius est, quod non est demonstratum in actu, sed est quasi medium inter non esse simpliciter et esse in actu. Et accidit substantiae eius ut sit potentia omnes formae: non quod potentia eius est in substantia, ita quod sit pars definitionis: quoniam si potentia esset in substantia eius tunc esse eius destrueretur ablatione potentiae […] et universaliter, si potentia esset in substantia eius tunc substantia eius corrumperetur apud generationem et esset in praedicamento ad aliquid, non in praedicamento substantiae. Ex his igitur patet quod subiectum est substantia, non potentia, neque privatio». Cfr. G.J. MCALEER, *Augustinian Interpretation of Averroes with respect to the Status of Prime Matter*, «The Modern Schoolman», LXXIII (1996), 169-72. Cfr. A. RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, 185-90.

[4] Cfr. A. MAGNUS, *Metaphysica*…, V, tr. 1, c. 3, 215: «In his autem omnibus est commune accipere, quod id quod est potentia aliquid et non actu, dicitur materia, cum sit potentia sic, quod recipiat id quod fit ex ipso, vel habeat

Dell'ilemorfismo aristotelico Alberto intende chiarire un nodo speculativo di decisiva importanza, ossia il *modo* in cui materia e forma (principi tra loro eterogenei) siano all'origine dell'unità sostanziale. La risoluzione offerta, che – si potrebbe chiosare – rappresenta la cifra del sistema albertino, come è noto, riposa nella celebre dottrina dell'*inchoatio formae,*[5] attraverso cui i due principi non vengono interpretati come entità 'separate', bensì alla materia è riconosciuta una generica e confusa formalità germinale (*aliquid formae*). Attraverso tale dispositivo logico, il Coloniese può rendere intelligibile il divenire sostanziale. Se nella materia non preesistessero le forme (per quanto abbozzate), non sarebbe spiegabile la tensione della materia alla perfezione, di cui è causa l'accezione positiva della nozione aristotelica di «privazione» (*sterēsis*).

A fronte di quanto riportato, Olga Lucia Lizzini conclude che la filosofia del Coloniese esibisce importanti tracce riconducibili al neoplatonismo e, nello specifico, alla metafisica avicenniana.[6] Il rilievo critico suggerito dall'autrice argomenta infatti un possibile (per quanto problematico) accostamento tra la dottrina dell'*inchoatio* e il concetto, caratterizzante il sistema del pensatore arabo, di 'preparazione appropriata' (*isti'dād hāṣṣ*) della materia.[7] Che l'opera di Alberto, come quella della maggior parte degli autori della Scolastica, non ignori la dottrina neoplatonica dell'emanazione (*fluxus*), mediata dalla trasmissione nell'Occidente latino della metafisica greco-araba, è attestato da importanti ricostruzioni storiografiche, che hanno in particolare mostrato la centralità speculativa del *De causis et processu universitatis* (commento al *Liber de causis*), in cui sono stati riscontrati importanti contenuti teorici riconducibili a Proclo, a Boezio e ad Avicenna.

Il *Liber de causis* e la *Metafisica* (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*) di Avicenna, entrambi tradotti a Toledo nel XII secolo, offrono argomentazioni decisive per comprendere quella che sarà la ricezione e la rielaborazione albertina della dottrina del flusso emanativo. Nello specifico, spiega la Lizzini, i due testi sono avvicinabili (e in ciò risiede il nesso che permetterà di sviluppare la comparazione indicata) non tanto per il tema della causalità mediata, quanto soprattutto per l'idea della ricezione e della particolare disposizione a ricevere: è la particolare disposizione a ricevere, che si fa ogni volta diversa nelle cose, a spiegare la molteplice determinazione del mondo. In altre parole, i due testi impostano il tema della trasmissione della causalità e del passaggio dall'uno al molteplice nei termini di una causalità intellettuale univoca cui fa da contraltare una ricezione determinata e particolare. La teoria del flusso, così come la sua stessa metafisica, dunque, non è concepibile se si separa il principio che «dona» la forma dal substrato che l'accoglie.

Ma, per dare ragione della molteplicità e della mutevolezza del mondo sublunare, non è possibile applicare a questo lo schema della degradazione delle forme valido per il mondo celeste, che si

illud ut subiectum vel mutetur ad ipsum. Et ideo materia est subiectum mutationis per hoc quod est in potentia, et fundamentum rei per hoc quod est suscipiens et habens et substans. Et per haec et similia satis potest cognosci materia». Cfr. ARISTOTELES, *Physica*…, I, tr. 3, c. 9, 55.

[5] La dottrina deriverebbe dalla tesi agostiniana delle *rationes seminales*; si veda AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IV, 12, 33; V, 21-23; VI, 6. Alberto ne scorge il primo antecedente in Anassagora. Cfr. ANASSAGORA, II Sentiarum?, d. 1, a. 12. La questione, derivata dal neoplatonismo arabo-giudaico, diventa oggetto di indagine filosofica per la prima volta con Roberto Grossatesta: R. GROSSATESTA, *La luce*, Pisa, Pisa University Press, 2020. Cfr. A. RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*…, 11.

[6] Cfr. O. LIZZINI, *Flusso, preparazione appropriata e* inchoatio formae*: brevi osservazioni su Avicenna e Alberto Magno*, in M. Lenzi-C.A. Musatti-L. Valente (a cura di), *Medioevo e filosofia per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 2013, 129-150.

[7] Per un approfondimento analitico del tema, in relazione alla metafisica dell'emanazione nel mondo sublunare, cfr. O. LIZZINI, *Fluxus (*fayḍ*). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Bari, Edizioni di Pagina, 2011, 335-482.

struttura come gerarchizzazione delle sostanze, discendenti dall'articolazione emanativa del Principio. In Avicenna, secondo una modalità diversa rispetto al *Liber de causis*, il problema della «diversità» individuale degli enti sublunari viene spiegato proprio tematizzando la predisposizione (preparazione appropriata) della materia alla ricezione. L'aspetto estremamente interessante, su cui la Lizzini richiama l'attenzione, è che il flusso emanativo, così come viene presentato dal filosofo arabo, è all'origine di «due distinti momenti della causalità»: il primo è quello dell'instaurazione teologica, ossia *stricto sensu* della creazione (passaggio dal nulla all'essere); il secondo è relativo alla genesi del molteplice sublunare. Questa seconda causalità, detta 'influsso', è necessaria, dal momento che, se operasse esclusivamente la prima, non sarebbe possibile rendere intelligibile la caducità che contraddistingue il mondo sublunare, sebbene esso stesso fluisca dalla Causa prima; a tal proposito, non si trascuri il fatto (altrettanto prioritario) che l'intento di Avicenna è quello non solo di indagare l'armonia cosmologica della natura, ma anche ciò che la incrina: il male.

L'influsso avicenniano è la traduzione neoplatonica di quella causalità seconda che Aristotele riconosce ai cieli; senza di esso la materia degli enti non sarebbe pronta a ricevere il flusso di una specifica forma. Ma la teoria dell'influsso non è limitabile all'azione esercitata dai cieli sul mondo sublunare. Si tratta infatti di apportare una decisiva specificazione, che chiarisce il ruolo attivo svolto da questo stesso mondo. Si aggiunga, inoltre, che la preparazione della materia è individuale in quanto, precisa Avicenna, volta per volta essa «è degna» di ricevere una forma: in conformità al neoplatonismo, la preparazione è il «ritorno» (processo ascensivo) della materia alla Causa prima, da cui discendono (processo discensivo) le forme.

Tornando dunque al dottore di Colonia, è indubbio che, quando egli tratta dell'*inchoatio formae* stia pensando ad una materia predisposta ad un'azione informante, esibendo il prioritario fine di risolvere l'aporeticità del divenire sostanziale. Per Alberto la forma è già contenuta (per quanto confusamente) nella materia; tale concetto non ripugna i temi avicenniani della preparazione appropriata della materia e dell'influsso. Chiarito che anche per Avicenna la determinazione della materia non è esclusivamente vincolata al *dator formarum*, si tratta ora di comprendere come Alberto e il filosofo arabo risolvano il sorgere in questa di una forma particolare.

Che il sistema del primo sia al suo fondo neoplatonico sarebbe confermato, secondo la studiosa, dalla nozione di *potestas*, la quale spiegherebbe il modo in cui il dottore tedesco interpreta la privazione aristotelica nella sua formulazione dell'*inchoatio formae*. Così come in Alberto sono gli astri (mossi dalle intelligenze) ad imprimere nella materia la *potestas* (la forma incipiente), allo stesso modo in Avicenna è l'influsso a determinare l'appropriazione della materia. La materia dell'*inchoatio* infatti è materia propria di ogni forma particolare in virtù della privazione intesa come *potestas*. Quel principio di formalità non è soltanto funzionale a garantire la regolarità naturale del mondo sublunare, bensì è indice di una materia che viene predisposta dalla virtù informante degli astri a generare la forma che le compete o di cui è degna, per servirci del linguaggio avicenniano.

3. Rilievi di cosmologia in «Paradiso VII» e «Paradiso XXIX»

Quale ruolo Dante assegni all'informazione degli enti sublunari e all'agente di questa è tema che non può essere dibattuto (risulta pleonastico dichiararlo) tralasciando il primato logico e metafisico che spetta alla nozione di «materia» nel *Paradiso*. Ad essa, si sono rivolti i maestri in teologia e filosofia del XIII secolo, chiamati a definirne lo statuto ontologico e a dar ragione di questa entro il disegno escatologico della rivelazione cristiana. Lo stesso poeta fiorentino, indirettamente coinvolto negli aspri conflitti dottrinali che segnano il suo tempo, non può rimanere indifferente dunque alle

questioni evocate, e ciò non esige particolari sforzi ermeneutici: le difficili indicazioni forniteci dai versi del poema costituiscono la problematica risposta ai quesiti teoretici più ardui, che investono innanzitutto il principio di creazione e l'ordine cosmologico.

Il primo canto del *Paradiso* in cui emergono con evidente problematicità i contenuti dottrinali che intendiamo discutere è senza dubbio il settimo. In esso vengono esposti tre temi biblici: la creazione del primo uomo, la redenzione del genere umano e la resurrezione. L'andamento 'dialettico' delle argomentazioni che articolano il ritmo delle terzine è coerente con quanto da Dante riferito in merito alla sfera di Mercurio nel secondo trattato del *Convivio*.[8] In stretta continuità complementare con il precedente canto, dove Giustiniano celebra la forma imperiale di Roma, si potrebbe asserire che la cornice narrativa del settimo, entro cui Dante dà prova di una raffinata e composita cultura teologica, indichi nella redenzione il compimento metafisico della giustizia divina, di cui il potere terreno funge necessariamente da corollario. La dissertazione di Beatrice, dunque, è l'autodisvelamento dell'*argumentum non apparentium* che ispira la missione terrena (e insieme divina) di Giustiniano. La stessa questione della creazione, che fa da premessa a quanto verrà sviluppato nel canto ventinovesimo, è 'atto di giustizia', ossia è l'Amore che instaura il perdono. Tale tema, in definitiva, costituisce il baricentro speculativo di una riflessione che muove dal secondo canto, si sviluppa nel terzo e nel tredicesimo, per culminare infine nel ventinovesimo.

Inizialmente Beatrice, dopo aver sciolto il dubbio generato nel pellegrino dall'azione della provvidenza, manifestatasi prima con il sacrificio del Cristo e poi con la distruzione del tempio di Gerusalemme da parte dell'imperatore Tito, illustra come il peccato originale abbia sottratto alla natura umana l'originaria purezza che le impediva di corrompersi. La disobbedienza dei protoparenti incrina la loro originaria condizione e comporta (come punizione di questa libera scelta) il non poter più essere partecipi della vita di Dio, ossia la perdita dell'attributo 'divino', laddove l'"obbedienza', invece, in quanto *ob-audire*, è 'ascoltare chi sta dinnanzi', 'sentire come si sente nel Principio': essere appunto 'divini'. Così, infatti, devono essere intese le parole del serpente, allegoria dell'ingannatore per eccellenza (*imago diaboli*), che asserisce il contrario della verità, imponendoci di rovesciare ogni sua parola nel suo contrario. «Eritis sicut Deus» dischiude la terribile sentenza: «non sarete più divini»; Adamo ed Eva dismettono la propria vita divina, coinvolgendo nella loro caduta il genere umano tutto e lasciando entrare nel mondo sublunare il peccato e la morte.

Degno di nota, tanto da richiedere un approfondimento non perseguibile in questa sede, sarebbe interrogare il nesso che stringe la trasgressione del *Genesi* con la rappresentazione della struttura cosmologica dell'universo, di cui viene fornita una chiarificazione scientifica funzionale alle considerazioni che ci apprestiamo a compiere.

L'autentica difficoltà di lettura del settimo canto, così come, si potrebbe sostenere, dell'ultima cantica nella sua interezza, si raccoglie nel comprensibile tentativo da parte di Dante di penetrare il mistero delle cose ultime, oggetto di fede; è un'ascesi quella del poeta in cui la riconosciuta impotenza della ragione, che si genera nell'atto persuaso del trascendimento, arde della stessa sacra materia a cui misticamente perverrà.

Si tratta quindi di riconoscere che il peccato originale sorge dalla 'libera volontà': la natura di Adamo non è predestinata all'errare (sarebbe un errore crederlo). Il sovvertimento del patto è il volontario allontanamento dal Padre e comporta il misconoscimento stesso della creazione come

[8] Cfr. G. GÜNTER, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2002, III, 107.

dono: il 'turbamento cosmologico' che ne deriva si presenta dunque come irreparabile effetto del tradimento adamitico, ed è su ciò che dovremo concentrare la nostra riflessione esegetica.

L'interessante argomentazione di Beatrice ci introduce quindi al segmento teorico che maggiormente caratterizza il sistema dottrinario del poema e che è all'origine delle più insidiose difficoltà ermeneutiche: ciò che procede immediatamente da Dio («sanza mezzo distilla») è imperituro ed è libero, perché «non soggiace / a la virtute delle cose nove»,[9] ossia non subisce l'attività delle cause seconde. Pariteticamente tale tesi verrà sviluppata da san Tommaso nel canto tredicesimo.[10]

Alla difficoltà di Dante, che non comprende come possano gli elementi e i misti essere soggetti al divenire, dal momento che ciò che discende da Dio è destinato a permanere, la guida risponde che solo gli angeli e i cieli vengono creati direttamente da Dio, mentre gli elementi e i composti sono informati nella materia dalla virtù (creata) dei cieli:

> Tu dici: 'Io veggio l'acqua, io veggio il foco,
> l'aere e la terra e tutte lor misture
> venire a corruzione, e durar poco;
>
> e queste cose pur furon creature;
> per che, se ciò ch'è detto è stato vero,
> esser dovrei da corruzion sicure'.
>
> Li angeli, frate, e 'l paese sincero
> nel qual tu se', dir si posson creati,
> sì come sono, in loro essere intero;
>
> ma li alimenti che tu hai nomati
> e quelle cose che di lor si fanno
> da creata virtù sono informati.
>
> Creata fu la materia ch'elli hanno;
> creata fu la virtù informante
> in queste stelle che 'ntorno a lor vanno.
>
> L'anima d'ogne bruto e de le piante
> di complession potenzïata tira
> lo raggio e 'l moto de le luci sante;
>
> ma vostra vita sanza mezzo spira
> la somma beninanza, e la innamora
> di sé sì che poi sempre la disira.
>
> E quinci puoi argomentare ancora
> vostra resurrezion, se tu ripensi
> come l'umana carne fessi allora
>
> che li primi parenti intrambo fensi.[11]

Anche l'anima vegetativa e quella animale, come è desumibile, ricevono l'informazione celeste, a differenza dell'anima razionale, che, a garanzia della sua incorruttibilità, viene soffiata («spira») nell'uomo direttamente da Dio. Solo con la «fine dei tempi», quando anche l'originario statuto

[9] *Pd* VII, 71-72.
[10] Cfr. *Pd* XIII, 52-87. Secondo Nardi, la dottrina riportata da Dante non sarebbe in disaccordo con la ricezione del *Timeo* in Alberto Magno: cfr. B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², 68 e ssg.
[11] *Pd.* VII, 124-148.

ontologico della carne verrà restaurato, i corpi potranno risorgere.

Se, dunque, possono dirsi immortali soltanto le intelligenze separate (gli angeli), la virtù informante dei cieli (nonché i cieli stessi) e la materia (*ypokeimenon*) del mondo sublunare, ne consegue che i corpi composti dai quattro elementi e le anime inferiori (animale e vegetale) non vengono propriamente «creati», bensì che l'atto creatore si avvale della 'virtù informante' degli astri. Non casualmente il verso «lo raggio e 'l moto de le luci sante» evoca il verso 127 del II canto: «Lo moto e la virtù de' santi giri», istituendo una importante continuità dottrinale e tematica tra il cielo di Mercurio e quello della Luna. Nel saggio *Dante e Pietro d'Abano*, Nardi si serve del settimo canto per affermare l'antitomismo di Dante, distinguendo tra gli enti che vengono creati immediatamente da Dio e quelli che sarebbero invece l'effetto di cause intermedie (la virtù informante dei cieli appunto).[12] L'emanatismo neoplatonico, a cui il poeta aderirebbe, lo orienterebbe dunque ad individuare nelle anime umane le uniche forme create direttamente da Dio, mentre agli astri competerebbe la funzione di trasmettere alla materia degli «enti inferiori» quel principio di formalità che suscita in essa l'anelito alla perfezione (sostanza in atto). La materia da Dante cantata sarebbe quindi quella *terra inanis et vacua* che ben si concilia con le tesi platoniche della scuola di Chartres, già rinvenibili nel Boezio della *Consolatio*.

La mediazione astrale del settimo canto, quale primo tratto distintivo della metafisica dantesca, richiede che ad essa si accompagni quanto viene riportato in merito al significato da attribuire al concetto di materia prima e al connesso tema di Lucifero precipite nel ventinovesimo canto. È nuovamente Beatrice ad intervenire, esponendo un argomento teologico estremamente impegnativo: la creazione delle intelligenze separate (angeli) implica che lo splendore divino «potesse, risplendendo, dir '*Subsisto*'».[13] La creazione, che non avviene nel tempo, è resa attraverso la celebre metafora dell'«arco tricordo», efficace soluzione retorica, adeguatamente designante la 'simultaneità' dell'atto creatore, il quale ha come termini: il composto indissolubile di forma e materia (i cieli), il «puro atto» (le intelligenze separate) e la «pura potenza» (la materia prima):

> Forma e materia, congiunte e purette,
> usciro ad esser che non avria fallo,
> come d'arco tricordo tre saette.
>
> E come in vetro, in ambra o in cristallo
> raggio resplende sì, che dal venire
> a l'esser tutto non è intervallo,
>
> così 'l triforme effetto del suo sire
> ne l'esser suo raggiò insieme tutto
> sanza distinzïone in essordire.
>
> Concreato fu ordine e costrutto
> a le sustanze; e quelle furon cima
> nel mondo in che puro atto fu produtto;
>
> pura potenza tenne la parte ima;
> nel mezzo strinse potenza con atto
> tal vime, che già mai non si divima.[14]

[12] Cfr. B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*…, 45: «Dante pensa di sfuggire all'eresia distinguendo, nelle cose corruttibili, la produzione della materia da quella della forma. La materia fu creata da Dio immediatamente […] La forma è data invece dalla virtù informante degli astri».
[13] *Pd.* XXIX, 15.
[14] *Pd.* XXIX, 22-36.

Venendo, in conclusione, alla questione che è oggetto del nostro lavoro, ossia come debbano essere intese la materia e, di conseguenza, la profezia, nel sistema metafisico e cosmologico della *Commedia*, siamo persuasi che, a fronte dello studio condotto, la dottrina erigibile a fondamento teorico dei momenti più impervi del settimo e del ventinovesimo canto del *Paradiso* sia proprio quella dell'*inchoatio formae* di Alberto Magno. La nostra proposta ermeneutica, che non si presenta come assolutizzante, poggia su un argomento che riteniamo pregnante: per spiegare la generazione e la corruzione degli enti sublunari, il *doctor universalis*, innestando su un sistema evidentemente aristotelico un segmento cosmologico riconducibile al neoplatonismo, attribuisce alla *virtus formativa* delle intelligenze celesti il ruolo di agente esterno che dona le forme *inchoatae* (ad uno stato iniziale) alla materia, la quale viene creata già distinta negli elementi.

Nella materia quindi, chiarisce Alberto, esistono tre principi formali che la determinano ad essere la 'materia propria degli enti', ossia la 'virtù celeste', creata da Dio, che porta in atto le specie, la 'virtù elementare' e la 'virtù del generante'. Tale principio, seguendo Avicenna, non contrasta con quanto prevede il sistema del pensatore arabo: il principio della forma nella materia infatti si deve in Alberto agli astri e in Avicenna all'influsso che determina l'appropriazione della materia. In questo senso la dottrina albertina può dirsi ispirata dal neoplatonismo e ciò emergerebbe con particolare rilevanza nel commento al *de Causis*. Si ricordi, inoltre, che l'attuarsi della materia in Alberto non potrebbe avvenire se in essa non riposasse una forma incipiente, che è all'origine di quella privazione per cui la materia tende a ciò che non ha.