



Citation: Anna Rodolfi (2018) *Mente e conoscenza di Dio in Alberto Magno*. *Aisthesis* 11(1): 121-132. doi: 10.13128/Aisthesis-23277

Copyright: © 2018 Author. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Mente e conoscenza di Dio in Alberto Magno

ANNA RODOLFI

(Università degli Studi di Firenze)
anna.rodolfi@unifi.it

Abstract. This paper deals with the discussion by Albert the Great of the possibility of a human knowledge of God. Albert's reflection on this topic is articulated in different levels: from a first level, concerning our natural or ordinary knowledge of God, to the upper level of the beatific vision after death, passing through the mystical contemplation of divinity during earthly life. Even if he does not exclude the possibility of knowing God through affectus, Albert finally states that God's essence goes beyond the range of human knowledge.

Keywords. Albert the Great, God, knowledge, beatific vision, mind.

Nel momento in cui Alberto Magno affronta il tema della conoscenza di Dio, la questione teorica ha già una lunga storia anche segnata da contrasti. Nel 1241, infatti, Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi, in accordo con le autorità teologiche dell'Università, era intervenuto per condannare una posizione che si stava affermando a partire dall'inizio del secolo e che stabiliva l'impossibilità per gli angeli e per gli uomini di conoscere Dio nella sua essenza. Guglielmo, nella condanna, ribadiva che: *Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videbitur ab animabus gloriificatis* (*Chartularium*, I, 128: 170).

Riguardo alla possibilità per l'uomo di conoscere Dio *in statu viae*, la riflessione cristiana aveva di fatto ereditato dalla Bibbia due affermazioni, in apparenza contraddittorie: san Paolo ricorda che «Dio abita una luce inaccessibile e che nessuno tra gli uomini l'ha visto e lo può vedere» (*Tm* 6, 16), una convinzione risalente al libro dell'*Esodo* ed espressa anche dall'evangelista Giovanni: «Dio, nessuno l'ha mai visto» (*Gv* 1, 18); d'altra parte, gli stessi Giovanni e Paolo assicurano allo stesso tempo che: «Noi diverremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è» (*Gv* 3, 2), e ancora che: «Lo vediamo ora come in uno specchio e in modo confuso, ma lo vedremo faccia a faccia» (*I Cor* 13, 12). Ora, anche in base ai differenti contesti entro i quali si svilupparono, le due tradizioni teologiche cristiane, d'Orien-

te e d'Occidente, misero l'accento sull'una o l'altra delle due affermazioni. In Occidente, sotto l'influsso di Agostino, Gregorio Magno e altri, si tendeva ad affermare che la visione di Dio *in patria*, cioè nell'al di là, sarà il prolungamento diretto e il compimento della vita condotta in terra secondo la grazia. Nella lettera 147 Agostino precisa che Dio è invisibile, per significare che egli non ha un corpo, ma non per negare ai puri di cuore la visione della sua sostanza (cfr. Augustinus, *Epistola* 147 (*De videndo Deo*), PL 33: 613); Dio è senza dubbio invisibile per natura agli occhi della carne, ma tale visione sarà comunque possibile perché, nel Vangelo di Matteo, Gesù afferma: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (*Mt* 5, 8)¹, indicando implicitamente come tutta l'esperienza cristiana sia di fatto polarizza attorno alla speranza di vedere Dio nella patria celeste. In Oriente, al contrario, i Padri greci – mossi dall'esigenza di confutare dottrine eretiche – manifestarono piuttosto la tendenza a sottolineare l'invisibilità di Dio e la sua ineffabilità. Questa tradizione penetrò, come è noto, in Occidente, attraverso due vie privilegiate: Dionigi Areopagita, da una parte, Giovanni Damasceno, dall'altra, ma anche, prima di loro, con Giovanni Crisostomo². Giovanni Scoto Eriugena fu in qualche modo all'origine di un tentativo di tenere insieme in unico quadro teorico l'eredità agostiniana e quella di Dionigi: Dio sarà visto (questa la soluzione di Scoto) non nella sua essenza, ma attraverso le sue manifestazioni o "teofanie" (cfr. Rorem [2009]: 71-84). Nella prima metà del XIII secolo, poi, alcuni domenicani di Saint-Jacques (Ugo di s.Chér, Guerrico di s.Quentin) si mostrarono particolarmente sensibili alla tradizione greca e così la tesi dell'inconoscibilità finì per provocare la reazione che portò alla condanna del vescovo di Parigi menzionata in apertura (cfr. H.-F. Dondaine [1949]; H.-F. Dondaine e B.-G. Guyot [1960]).

¹ Sulla visione di Dio in Alberto Magno, cfr. E.H. Wéber (1980); W.J. Hoye (2001); Th.-D. Humbrecht (2006); M. Burger (2015).

² Sull'ingresso del *corpus* dionisiaco in Occidente, restano fondamentali M.D. Chenu ([1957]: 274-322, capp. 13 e 14) e H.F. Dondaine (1953).

In entrambe le tradizioni emergeva peraltro l'impossibilità di individuare una risposta univoca rispetto al dilemma della conoscibilità di Dio: da una parte si trattava di accogliere l'orientamento della tradizione latina e ammettere una certa conoscenza dell'essenza divina, anche se ovviamente non esaustiva; dall'altra, s'intendeva accogliere l'eredità greca, profondamente rispettosa del mistero divino, senza tuttavia rinunciare alla speranza nutrita dalla Scrittura di una visione faccia a faccia di Dio. La disputa sulla visione beatifica, si potrebbe dire, finì per porre, per quanto indirettamente, dei vincoli precisi alla questione cruciale della mistica, ovvero se e in che misura sia possibile la contemplazione di Dio, e più in generale alla questione della conoscenza di Dio³. Alberto, che si trovò a esporre il corpo dei testi di Dionigi solo pochi anni dopo la condanna di Guglielmo d'Alvernia, era certamente consapevole di tutto questo, tanto più che il suo predecessore alla cattedra domenicana di Parigi, Guerrico di St. Quentin, aveva dovuto ritrattare la tesi secondo la quale nemmeno i beati possono conoscere Dio nella sua essenza (cfr. S. Tugwell [1988]: 52). Alberto interviene sull'argomento in varie opere: nel *De resurrectione* all'interno della *Summa de creaturis*, nella questione dedicata al *raptus*, nella *Quaestio de visione Dei in patria*, nel commento alla *Mystica theologia*, al *De divinis nominibus* e all'*Epistola quinta* dello ps. Dionigi, ma riferimenti ulteriori si trovano ancora nel commento alle *Sentenze* e nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*.

Anche per Alberto si tratta di riconoscere la possibilità diretta della visione di Dio, pur salvaguardando il nucleo apofatico che costituisce la caratteristica di fondo dei testi di Dionigi, dai quali egli è indubbiamente affascinato. Il tentativo di ottemperare a queste due esigenze per certi versi opposte s'inserisce con Alberto entro un quadro teorico di riferimento caratterizzato dall'assunzione dell'epistemologia aristotelica (assunta, per quanto in modo complesso, in opposizione all'in-

³ Per una panoramica ampia sul tema della visione beatifica, cfr. Ch. Trottmann (1985); S. Valentinov Kitanov (2014).

natismo platonico, come viene affermato in modo polemico ed esplicito nel commento al III del *De anima* [cfr. Albertus Magnus, *DA*: 191-192]). Alla luce di questa assunzione, la trattazione che Alberto riserva al tema più generale della conoscibilità di Dio da parte dell'uomo appare segnata dal tentativo di spiegare come sia possibile la visione intellettuale di Dio all'interno e nel rispetto del processo conoscitivo umano. È in gioco cioè una teoria della conoscenza che sia coerente con i suoi assunti fondamentali (quelli aristotelici in questo caso) e, allo stesso tempo, presenti le condizioni teoretiche per la spiegazione della visione dell'essenza divina, tema al quale Alberto crede come ogni cristiano e a cui si accosta come teologo. Questa duplice istanza, filosofica e teologica, fa sì che la riflessione di Alberto sulla conoscenza di Dio si sviluppi secondo una pluralità di livelli di analisi: dal primo livello della conoscenza naturale ordinaria fino alla visione beatifica *in patria*, passando per la contemplazione mistica *in via*, la conoscenza profetica, il *raptus*, tutti stati mentali, si potrebbe dire, che condividono il medesimo oggetto d'indagine, Dio, considerato però da punti di vista diversi, secondo una pluralità di stati del soggetto posto di fronte per desiderio naturale e intrinseco, ora *in via* ora *in patria*, all'essenza divina. Questa distinzione di livelli di conoscenza (o stati mentali) – conoscenza naturale, contemplazione mistica, visione beatifica – che Alberto mutua dalla tradizione, non è esposta in maniera sistematica nei suoi testi: i diversi tipi o livelli di conoscenza di Dio vi si trovano piuttosto intrecciati in una serie di rimandi, nella misura in cui spesso la trattazione dell'uno serve, per negazione o per aggiunta, a descrivere l'altro. Saranno presi brevemente in considerazione uno alla volta, per poi procedere a qualche conclusione, cercando di capire di che tipo sia il rapporto che li lega.

1. Il primo livello, il più semplice da mettere a fuoco perché “primo per noi”, è, come ci si può aspettare, anche quello meno soddisfacente rispetto all'interrogativo di partenza. La possibilità di conoscere Dio nell'ambito della conoscenza ordinaria si misura per Alberto su un dato di

partenza fondamentale, cioè il carattere finito della mente umana la quale, pur essendo aristotelicamente in grado di «divenire ogni cosa», conoscendo per acquisizione (anzi, per astrazione) a partire dalle cose, si rapporta all'insieme infinito dei suoi oggetti possibili solo come a una quantità discreta: *Intellectus enim noster, sicut dicit Philosophus, est quodammodo omnia [...] dicendum quod intellectus noster est infinitus in accipiendo secundum quantitatem discretam* (Albertus Magnus, *In DN*: 8), vale a dire che l'infinito in atto non si conosce.

Nel *De resurrectione*, Alberto vaglia la possibilità che l'uomo ha di conoscere Dio passando brevemente in rassegna tre modalità epistemologiche fondamentali attraverso cui può darsi, in ambito naturale, quell'incontro tra conoscente e conosciuto, ovvero il passaggio all'atto della potenza conoscitiva (*In omni enim potentia, si debeat compleri per actum, necesse est supponi proportionem ad actum illum*), che fonda la conoscenza stessa. In primo luogo, la conoscenza può aver luogo per assimilazione tra conoscente e conosciuto (*omnis enim intellectus est per assimilationem*), ma in questo caso è impossibile conoscere Dio perché si cadrebbe in una sorta d'identificazione fra Dio e la mente umana (*non primo modo, quia intellectus non erit deus*). In secondo luogo, l'intelletto conosce per astrazione, come nel caso della conoscenza della nozione di “pietra” a partire dall'esperienza di una pietra particolare (*acceptio distincti ab intellectu secundum substantiam et formam non est nisi per abstractionem*), ma anche questa modalità non è adeguata perché si tratterebbe di fare di Dio qualcosa di particolare da cui si astrae un universale, rendendolo dunque composto: *Si abstrahendo accipit, cum omnis talis abstractio fiat a particulari – et id quod abstrahitur est universale – oporteret, quod in deo esset universale et particolare, et sic esset compositum, quod falsum est*. Infine, si può conoscere mediante una forma ideale, immessa o innata dentro di noi, ma questo è impossibile perché, precisa Alberto, solo ciò che è creato è anche ideato: *forma idealis ponitur respectu creaturarum, non respectu dei, quia creaturae tantum ideatae sunt* (*DeR*: 327).

Vi è tuttavia una considerazione centrale che Alberto mette in campo ripetutamente e che trae

direttamente dalla teoria aristotelica della scienza (in particolare dalla classificazione dei problemi scientifici negli *Analitici secondi*): si tratta cioè della distinzione, ai suoi occhi decisiva, tra conoscere l'esistenza di una cosa (*quia*) e conoscere l'essenza di quella stessa cosa (*propter quid*), in modo da ricavarne una definizione⁴. Ora, sottolinea a più riprese Alberto, l'essenza di Dio non può essere definita dall'uomo, non tanto perché Dio possiede una determinazione positiva che superi le capacità cognitive limitate dell'essere umano, ma piuttosto perché l'essenza di Dio è priva di confini, di limiti, di determinazioni suscettibili cioè di essere fissate in una definizione: *Concedimus quod intellectus creatus non potest perfecte attingere ad deum [...] sed sub quadam confusione iungitur ei quasi excedenti, eo quod non potest de ipso accipi "quid", quia non habet terminationem, neque "propter quid", quia non habet causam, neque "quia" determinatum, quia non habet causam remotam nec effectum proportionatum* (*In MT*: 495). La conoscenza di Dio per intelletto naturale è dunque sempre una conoscenza confusa, indeterminata, perché l'oggetto che essa svela non può essere messo in relazione con nessun effetto o causa proporzionati. Perciò, l'assenza di limiti dell'essenza divina infinita diventa, nell'ottica di Alberto, la ragione profonda della sua incomprendibilità per l'uomo sulla terra⁵.

⁴ Vale la pena ricordare che, sempre nell'ambito della conoscenza di Dio da parte dell'uomo, la distinzione aristotelica verrà ripreso anche da Dante nel *Convivio*, cfr. Falzone ([2010]: 109-113).

⁵ Sull'implicazione presente tra il dibattito relativo alla possibilità della visione di Dio per l'uomo e la nozione di infinito, cfr. A. Coté ([2002]: 33-70; su Alberto in particolare, 145-160). A questo proposito, particolarmente interessanti appaiono le considerazioni compiute da Alberto nel primo libro del *Commento alle Sentenze* dove distingue tra *contingere* Dio e *comprehendere* Dio, tra una conoscenza intuitiva e una comprensione esaustiva: *Aliud est contingere per intellectum et diffundi in intellegibile et aliud est capere sive comprehendere intellegibile [...] Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani deus et sub stantia divina attingitur per semplice intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intentionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem*, cfr. *In Sent. I*: 92 (il passo appena citato non può non evocare le celebri parole

Ma, andando ancora più a fondo, Alberto precisa che l'indefinibilità di Dio dipende anche dal fatto che egli rappresenta il fine ultimo di ogni cosa e perciò, come osserva Aristotele, non è finito in se stesso: [...] *alia causa est, quia est finis omnium, et finis secundum Philosophum non est finitus; unde non habet terminos, infra quos eius essentia concludatur, quod exigitur in diffinitione*⁶. Nel commento alle *Sentenze* Alberto applica al rapporto tra pensiero umano e Dio la metafora spaziale basata sul rapporto contenente/contenuto, per affermare che il pensiero umano è incapace di abbracciare i confini dell'essenza di Dio e, dunque, di comprenderla, mentre solo all'intelletto divino questo è possibile, in una sorta di movimento di autocomprensione: *quoniam Deus non finitur [...] scilicet intellectu diffiniente, cuius est diffinire, eo quod circumspicit totam rem per terminos essentiae rei, et sic solus Deus finit se, quia suum intellectum nihil sui latet* (Albertus Magnus, *In Sent. I*: 378). Si tratta in realtà, precisa Alberto, di un infinito che eccede l'intelletto *intensive* (o qualitativamente), nel senso che supera per proporzione ogni cosa creata e non semplicemente *per modum continui* (o quantitativamente)⁷. Nel commento ai *Nomi divini*, Alberto afferma che Dio può essere conosciuto come *terminus resolutionis*, cioè come punto d'arrivo rispetto a ciò che ricaviamo dalle realtà create o momento finale di un processo di riduzione della complessità del reale agli ultimi termi-

di Cartesio nella Lettera a Creslier, 12 gennaio 1646: «si può [...] sapere che Dio è infinito e onnipotente, benché la nostra anima, essendo finita, non lo possa comprendere né concepire; allo stesso modo possiamo certamente toccare con le mani una montagna, ma non abbracciarla [...] comprendere infatti è abbracciare col pensiero» (Cartesio [2009]: 153).

⁶ *Omne quod comprehenditur, comprehendente finitur; sed deus, cum sit finis omnium, nullo finitur; ergo comprehendere non potest* (Albertus Magnus, *In DN*: 27).

⁷ *Similiter cum deus sit simplex, quamvis simplicitas eius non sit simplicitas puncti, non est intelligendum, quod aliquid sui ut pars eius sit extra accipientem, ut excedat intellectum per modum continui, sed intensive, secundum quod esse suum excedit omne esse creatum sine proportione* (Albertus Magnus, *In DN*: 13).

ni⁸. Una tale conoscenza, tuttavia, come insegna Dionigi nella *Teologia mistica*, avviene *per remotionem*, cioè in maniera negativa, mediante l'eliminazione di ogni determinazione e riguarda piuttosto ciò che la sostanza divina non è e non cosa è, e non definisce perciò, ancora una volta, il *quid est*⁹. Il limite della conoscenza naturale sembra coincidere dunque abbastanza precisamente, per Alberto, con la distinzione aristotelica fra *quia* e *propter quid*: per via naturale l'intelletto umano può tutt'al più avere una conoscenza indiretta del *quia*, ma niente affatto dell'essenza di Dio (*propter quid*).

Come si può notare, almeno nei testi che abbiamo esaminato, l'impossibilità di conoscere Dio sul piano naturale è legata per Alberto essenzialmente ai limiti strutturali della natura umana (anzi della mente umana finita rispetto all'infinito) e non alla condizione esistenziale dell'uomo peccatore, secondo un tema invece tipico dell'ambiente monastico, richiamato ad esempio in altri due famosi testi sulla conoscenza di Dio, il *Proslogion* di Anselmo d'Aosta e l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio, nei quali il peccato è presentato come la causa specifica che impedisce all'uomo di conoscere Dio (cfr. Anselmo d'Aosta [2002]: 37; Bonaventura da Bagnoregio [2002]: 45). La presa d'atto dell'impossibilità di conoscere Dio, il *quid est*, attraverso le vie ordinarie di astrazione e definizione, non induce tuttavia Alberto a imboccare strade alternative, come quelle peraltro già suggerite dalla tradizione teologica: la conoscenza per presenza di derivazione agostiniana da un lato; dall'altro, la dottrina della conoscenza mediante l'*affectus* e l'amore elaborata a partire dal XII secolo da Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di Saint-Thierry, Ugo di san Vittore e ancora largamente presente in autori pressoché coevi ad Alberto, soprattutto francescani, quali Tommaso

Gallo e il già citato Bonaventura¹⁰. Rispetto alla cosiddetta conoscenza "per presenza", menzionata in verità solo per accenni indiretti, Alberto sottolinea nel commento alla *Teologia mistica* che chi ricorre a questo argomento per affermare che l'essenza di Dio è una sorta di conoscenza innata dentro di noi interpreta male Agostino perché, in ogni caso, affermare che Dio è presente nell'anima umana, non significa averne per ciò stesso la nozione. Nel commento ai *Nomi divini* Alberto precisa a questo proposito che Dio è presente nell'anima non *ut natura*, ma *ut lux quaedam intellectus* cioè come principio di intelligibilità delle cose conosciute e, in quanto tale, aggiunge, lo possiamo conoscere solo analogamente all'altro principio di intelligibilità che è l'intelletto agente, cioè come spiega Aristotele nel III *De anima*, attraverso la conoscenza delle cose e delle creature¹¹. Nel caso della conoscenza di Dio la mente umana, sembra voler sottolineare Alberto, non deroga rispetto ai suoi normali procedimenti. Come è possibile allora avere visione e conoscenza – come ci promette la Bibbia – di una realtà di cui non si coglie però la definizione?

2. Passiamo dunque al secondo tipo o livello di conoscenza di Dio a cui si è accennato sopra, la contemplazione mistica. Nel commento alla *Teologia mistica*, Alberto, ribadendo che Dio «non lo possiamo conoscere né mediante il senso, né mediante la ragione o l'intelletto; lo conosciamo invece mediante una certa qual indistinta conoscenza soprannaturale»¹², apre infatti la strada a

⁸ *Cognoscitur tamen ut terminus resolutionis, secundum quod invenimus post omnia causata et post omnem simplicitatem creaturarum* (Albertus Magnus, *In DN*: 304).

⁹ [...] *sed talis cognitio potius est, quid non est quam quid est, in quantum scilicet cognoscimus substantiam divinam per remotionem ab omnibus causatis* (Albertus Magnus, *In DN*: 304).

¹⁰ Sulla via dell'*affectus*, cfr. B. Taylor Coolman (2009); B. Faes de Mottoni (2014); S. Vecchio (2016).

¹¹ *Deus per essentiam in anima, non tamen ut natura quaedam animae, sed ut lux quaedam intellectus, et hoc sufficit ad hoc quod cognoscatur per intellectum; immo quod sic est in anima, cognoscitur sub specie cuiuslibet intelligibilis, sicut dicunt philosophi de intellectu agente. Et similiter de Deo cognoscimus, quia est, per cognitionem cuiuslibet creaturae* (Albertus Magnus, *In DN*: 356).

¹² [...] *et ita nulla cognitione naturali notus est, neque quia neque propter quid neque sensu neque ratione neque intellectu; sed cognoscimus eum quadam supernaturali cognitione* (*In MT*: 464).

un'altra dimensione nella quale la luce divina non è più soltanto causa remota della conoscenza umana, nella misura in cui dona l'intelletto all'uomo, ma partecipa in maniera attiva elevando l'intelletto umano al di sopra delle sue capacità. Il punto di partenza è proprio la concezione di Dio come *lux intellectus*: se, per conoscere le realtà inferiori, l'intelletto può accontentarsi della propria luce, per le realtà superiori, esso ha bisogno dell'intervento stesso di Dio che, pur essendo in sé massimamente noto (*supersplendens in se*), ci resta ignoto (come il sole non può essere visto dalla nottola), a meno che egli non si renda presente a noi¹³. Si tratta ora di capire come si caratterizza questa conoscenza sovranaturale o contemplazione mistica modellata, secondo l'insegnamento di Dionigi, sull'ascesa di Mosè al monte Sinai. Si tratta di un cammino fatto ancora *in via*, cioè nella vita terrena, compiuto nella fede, nel quale, come si è detto, si tratta di oltrepassare le capacità naturali per unirsi a Dio ed entrare nella sua «tenebra che trascende la luce», per usare l'immagine di Dionigi.

Per spiegare come questo avvenga, nel commento alla *Teologia mistica*, Alberto afferma che vi sono due modi mediante i quali l'intelletto può elevarsi a Dio: *per modum inventionis* (cioè per scoperta, quando la ragione si innalza quasi da sé verso Dio, per una sorta di meraviglia filosofica, secondo una direzione che va dalle creature al creatore o nella direzione opposta *per quaedam signa immissa ab ipso*, attraverso alcuni segni inviati da Dio e mediante i quali, precisa Alberto, è come se lo sperimentassimo (*in quibus quasi experimur Deum*), allo stesso modo in cui una cosa viene percepita nel suono della parola che la indica¹⁴. Questi segni, precisa Alberto, possono essere a

loro volta di due tipi: possono cioè essere rivolti alla parte affettiva dell'uomo (*per affectum*), che viene appagata da una gioia ineffabile impossibile da concettualizzare (*gaudio inexplicabili et quod etiam concipi non potest*), oppure alla parte intellettuale (*per intellectum*), mediante segni o rivelazioni che possono essere compresi. Alberto sembra far qui riferimento a un tema che tradizionalmente, a partire da Bernardo di Chiaravalle, era collegato all'apofatismo, ovvero la questione della prevalenza dell'intelletto o dell'affettività nell'unione mistica. Ora, l'affermazione dell'inconoscibilità assoluta di Dio fondata sulla concezione del primato dell'amore, inteso come una facoltà che può sostituire l'intelletto, era pienamente accettata dalla tradizione teologica riguardo alla conoscenza di Dio, come testimoniano le parole di Guglielmo di Saint-Thierry: *amor ipse intellectus est* (Guglielmo di Saint-Thierry [1962]: 46-47; su questo aspetto, cfr. Rossini [2002]). All'interno di questo tipo di sensibilità teorica, la conclusione che una piena conoscenza intellettuale di Dio è impossibile per l'uomo non era avvertita come uno scacco definitivo, dal momento che la comprensione intellettuale era intesa unicamente come uno dei gradini che portano all'ascesa mistica, un grado inferiore e subordinato alla forza dell'amore, come afferma Bonaventura concludendo l'*Itinerarium*: *Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium non intellectum [...] non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem* (Bonaventura [2002]: 71).

In questo tipo di contesto, emergeva però una forte tensione contraria a quella tradizione che, facendo leva sulla considerazione della razionalità come differenza specifica dell'uomo in base alla filosofia aristotelica, affermava che la via intellettuale resta l'unica via attraverso cui l'uomo può conoscere Dio. Nella settima questione del commento alla *Teologia mistica* quando osserva che, se l'intelletto non potesse raggiungere la visione di Dio, la ricerca della ragione sarebbe vana, Alberto sembra rifarsi proprio a questa considerazione: *frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniret ad intellectivam unionem* (In MT: 460).

¹³ *In deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientiam acquirimus [...] Sed mens nostra suscipi quoddam lumen divinum [...] et per illud venit ad visionem dei confuse tantum* (In MT: 134).

¹⁴ *Intellectus noster dupliciter elevatur in deum: aut per modum inventionis quasi ex se consurgit in ipsum, et sic dirigunt ipsum divina lumina in deum [...] aut elevatur in ipsum per quaedam signa immissa ab ipso, in quibus quasi experimur deum, sicut res percipitur in voce significante ipsam* (In MT: 461).

Dove si nota che il carattere intellettuale dell'unione con Dio è concepito come diretta conseguenza del desiderio naturale di appagamento dell'intelletto stesso, cioè di quel desiderio di conoscenza tipico della natura umana di cui sempre Aristotele aveva parlato a partire dal I libro della *Metafisica*. Per Alberto la conoscenza di Dio avviene dunque sempre per *adhaesionem intellectus* (In MT: 462), cioè attraverso un contatto di tipo noetico. Riferendosi a Mosè che, come si è detto, nella *Teologia mistica* è presentato da Dionigi come il modello dell'uomo in ascesa verso Dio, egli afferma: *Dicendum quod optima unio uniuscuiusque est quando unitur sua ultimae perfectioni et quando unitur optimo. Deus autem optimum et ultima perfectio nostri intellectus, et ideo sibi unitur secundum melius sibi uniatur* (In MT: 463). Il primato dell'intelletto nella contemplazione mistica non esclude certamente il coinvolgimento affettivo, che però per Alberto è solo successivo alla conoscenza. Nel *De resurrectione* egli specifica infatti che la verità attinta nella visione non è soltanto intellettuale, ma anche affettiva perché “genera” affetto quando è conosciuta¹⁵ e sottolinea che l'*affectus* perfeziona in qualche modo il nostro intelletto nella conoscenza delle cose che stanno sopra di lui, ma appunto lo fa accompagnando l'intelletto e non sostituendosi ad esso: *Quamvis scientia sit perfectio intellectus, tamen ex perfectione affectus appropinquamus ad Deum et participamus lumen ipsius, et sic perficitur intellectus noster in his quae secundum rationem humanam accipi non possunt* (In DN: 105), a sua volta illuminato dalla luce divina¹⁶. Sempre nella direzione di una complementarietà, nel commento alla *Teologia mistica*, Alberto precisa inoltre che l'*affectus*, senza la guida della conoscenza intellettuale non è in grado di esperire

la conoscenza di Dio: esso infatti, senza una conoscenza salda, può volgersi verso i beni materiali e diventare un *affectus infectus* che porta piuttosto lontano da Dio¹⁷.

La contemplazione mistica si differenzia dai procedimenti della conoscenza ordinaria in quanto riceve da Dio quella luce che eleva l'intelletto. Nel commento ai *Nomi divini*, Alberto aggiunge che l'intervento della luce divina nella mente umana non è un intervento che ne stravolge la natura perché la mente possiede una *potentia obedientiae* che la dispone a ricevere questa luce e che rende l'uomo *capax Dei*, stabilendo una certa proporzione tra l'intelletto e l'oggetto della conoscenza¹⁸. La luce divina che interviene come un medio a rafforzare l'intelletto umano, nonostante il suo essere sovranaturale, opera perciò per Alberto all'interno della natura e in conformità a essa: *et ideo intellectus non corrumpitur, sed roboratur ex unione ad lumen divinum* (In MT: 463). Vedere sotto l'influsso divino, attraverso le sue luci (o teofanie), non significa però ancora vedere cosa è Dio, *quid est: intellectus creatus secundum naturalia sua non habet proportionem ad cognoscendum deum, secundum tamen quod iuvatur per illuminationes sive theophanias descendentes a deo, efficitur proportionatus, non quidem ad videndum, quid sit deus, sed ad videndum ipsum attingendo substantiam eius, secundum quod ipse se obicit sub tali vel tali ratione* (In DN: 11). In questo senso, il limite epistemologico assegnato da Alberto al livello della conoscenza naturale di Dio sembra valere anche al livello intellettuale e sovranaturale della contemplazione mistica. Alberto precisa infatti che neppure Mosè, l'esempio della contempla-

¹⁵ Cfr. Albertus Magnus, In DN: 105.

¹⁶ Albertus Magnus, In MT: 454: *scientia quae procedit ex principiis rationis, ponit in aperto ea ad quae ducit. Huiusmodi autem doctrina non procedit ex talibus principiis, sed potius ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio, per quam aliquid affirmetur, sed res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaereatur. Et ideo elevat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod remanet intellectus in quodam non determinate noto.*

¹⁷ *Sed affectus infectus illicito rerum amore non sentit dulcedinem divinae inspirationis* (Albertus Magnus, SDMTep: 458).

¹⁸ *Intellectus noster comprehendit omne id ad quod est in potentia secundum proportionem naturalem sicut et materia prima; sed ad videndum deum non est in potentia secundum proportionem naturalem, sed tantum secundum potentiam oboedientiae [...] et ideo non oportet, quod totum comprehendat, sed secundum quod efficitur proportionatum ad ipsum ex lumine divino* (Albertus Magnus, In DN: 13).

zione mistica, ha goduto, nemmeno in maniera transitoria, della visione dell'essenza di Dio, bensì ha visto Dio attraverso le teofanie, quegli effetti supremi cioè che esprimono la bontà divina: *Dicendum quod Moyses non vidit ipsum Deum in se, sed in nobilissimis suis effectibus, scilicet gratiae et theophaniarum, quae sunt similitudines expressae divinae bonitatis* (In MT: 464). Riguardo poi a cosa significhi vedere attraverso le teofanie e il lume divino – una concezione criticata ad esempio da un autore come Ugo di San Vittore, per il quale vedere Dio in un'immagine significa non vederlo affatto¹⁹ –, Alberto riflette nel commento alla *Gerarchia celeste* di Dionigi, dove individua quattro accezioni distinte di teofania: il terzo significato sembra riferirsi alla contemplazione mistica, e indica, dice Alberto, quel lume che non è Dio, ma attraverso il quale è visto un oggetto che è Dio: *quando in lumine divino quod non est Deus, videtur obiectum quod vere est Deus, non in lumine sicut in medio, sicut videtur res in sua imagine, sed sub lumine confortante intellectum videtur immediate Deus* (In CH: 71). La luce non è dunque, per così dire, in questo caso l'intermediario nel quale (in quo) Dio è contemplato, ma il mezzo grazie alla cui azione (sub quo) l'intelletto può contemplare Dio.

3. La constatazione dell'impossibilità di vedere/conoscere Dio anche attraverso il livello sovrannaturale della contemplazione mistica, in cui percepiamo la sostanza divina senza però conoscerne l'essenza (*quid est*), lungi dall'essere sentita come uno scacco per la natura umana che è realmente *capax Dei* nella misura in cui è investita dalle luci divine, è in verità solidale all'insegnamento biblico che presenta la visione di Dio come un premio per i beati, per coloro cioè che hanno condotto una vita virtuosa in via, sulla terra.

Ed è a questo terzo livello, quello della visione beatifica, che, afferma Alberto, avrà luogo la visione immediata di Dio – la visione faccia a fac-

cia di cui parla Paolo in I Cor. 13, 12, caratterizzandola esclusivamente come un dono da parte di Dio. Il carattere diretto e immediato di questa visione è ribadito anche nella *Quaestio de visione Dei in patria*, dove Alberto afferma che in essa c'è comunque ancora la necessità che l'intelletto umano sia assistito dalla luce divina, in particolare da quello che chiama *lumen gloriae*: *superadditur aliud lumen, scilicet gloriae, confortans intellectum, ut divinam ipsam essentiam videre possit sine aliqua specie mediante* (QDp: 99)²⁰, di un elemento cioè che, come viene detto nel commento alla *Teologia mistica*, distingue la visione beatifica dalla contemplazione mistica: *in patria videtur deus per se, in contemplatione autem viae videtur in effectibus gratia et luminis descendentis in ipsam. Iterum in patria visio eius liberabit perfecte ab omni miseria, quod non est hic, et iterum ibi erit per habitum gloriae, hic autem per habitum gratiae* (In MT: 463). Nell'altra vita si vedrà Dio in se stesso, mentre la contemplazione dello stato terreno si ferma agli effetti di grazia che, per quanto siano elevati e provenienti da Dio, non sono Dio stesso. Nel quarto libro del *Commento alle Sentenze*, Alberto precisa che il lume della gloria che riempie l'anima una volta in patria, è fonte di vita eterna e di beatitudine: *Deus in patria aliter est in anima, et aliter in via et in omnibus: quia in patria est in intellectu lumine gloriae replens totam animam, et vitam aeternam sibi influens, secundum quod beatitudinis est obiectum* (In Sent.I: 204). Il *lumen gloriae* è un intervento divino che porta al potenziamento della capacità naturale dell'intelletto finito, consentendogli di superare la sproporzione tra la propria finitezza e l'infinità del proprio oggetto e mettendolo in grado di unirsi a Dio. A fronte di queste affermazioni a favore della visione dell'essenza divina, va segnalato però che nel commento alla quinta epistola di Dionigi, Alberto sembra negare che nella visione bea-

¹⁹ *Quid est enim in illis solum Deum videri, et extra illa non videri, nisi numquam vere videri, et verum numquam videri?* (Hugus de Sancto Victore [2015]: II, 98).

²⁰ Rispetto alla necessità di un lume aggiuntivo: *Ad hoc sine preiudicio dicimus affirmantes quod divina substantia videtur immediate per conjunctionem: ita quod Deus offert se nostro intellectui per substantiam suam, sicut intellectus sibiipsi* (Albertus Magnus, In Sent. I: 36).

tifica l'intelletto acceda all'essenza divina: *nec in via nec in patria videtur de ipso nisi quia confusum*, accorciando così le distanze tra *visio in via* e *visio in patria*; una conclusione analoga è ribadita nel commento ai *Nomi divini*: *Dicimus quod substantiam dei, quia est, omnes beati videbunt: quid autem sit, nullus intellectus creatus videre potest* (*In DN*: 447). In un passo del *De Resurrectione* Alberto precisa meglio il modo in cui questa distinzione si applica alla *visio beatifica*: se è vero infatti che i beati, diversamente dalle menti *in via*, vedono Dio com'è, cioè ne attingono in qualche modo l'essere o l'essenza, essi tuttavia si fermano a tale constatazione, senza poter comprendere l'essenza di Dio nella sua perfetta definizione. In questo senso, essi si arrestano di nuovo a una conoscenza del *quia* (*Deus est*), la conoscenza del *propter quid* rimanendo loro preclusa: *sed tamen distinguendum est, quod aliud est videre Deum, ut est, et aliud est videre, quid est Deus [...] Rem enim videre, ut est, est videre esse rei sive essentiam rei; videre autem, quid est res, est videre propriam diffinitionem includentem omnes terminos rei* (Albertus Magnus, *DeR*: 338)²¹. Sempre nel *De resurrectione*, peraltro, Alberto, pur ribadendo che la visione beatifica è un dono gratuito della grazia di Dio (un dono d'amore che unisce l'amante con l'amato²²), si era spinto fino a utilizzare come termini di paragone degli esempi tratti dalla zoologia aristotelica (l'occhio della lince, del gufo, dell'aquila, della talpa), nell'intento di cogliere nel modo più preciso possibile i modi (e anche i limiti) della visione beatifica²³.

²¹ Affermando che anche la visione beatifica è conoscenza di Dio soltanto *quia*, Alberto sostiene una tesi che verrà di lì a poco condannata nella proposizione 215 del Sillabo del 1277: *quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse* (*Chartularium* I: 555).

²² *Lumen autem visionis dotis differt ab omnibus in hoc quod est lumen datum desuper sponsae [...] non succedens alicui virtuti [...] et datur ei ad complendam coniunctionem nobilissimam amantis cum amato* (Albertus Magnus, *DeR*: 331).

²³ [...] *istae visiones duobus modis differunt [...]. Et quod hoc debite intelligatur, ponendum est simile in virtute visiva, quae est in oculo animalis; quaedam enim est virtus visiva in oculo confortata per lumen, quod est in ipso ocu-*

4. Per concludere, dopo l'analisi dei livelli attraverso i quali Alberto affronta il tema della conoscenza di Dio, possiamo compiere alcune osservazioni sul loro reciproco rapporto. Ci pare di poter affermare che tra le due modalità di visione *in via* e la modalità di visione *in patria* vi è sostanzialmente, per Alberto, una differenza di grado, ma non di natura: in tutti e tre i casi infatti la conoscenza (per quanto mai la comprensione) poggia, nella concezione di Alberto, sulla medesima facoltà che è l'intelletto umano, un intelletto sempre coadiuvato dalla luce divina sovranaturale la quale si interseca con esso in modi diversi: al livello della conoscenza naturale, la luce divina è la causa remota della conoscenza perché da essa dipende l'intelletto umano come dono divino nell'uomo; al livello della contemplazione mistica *in via* il lume divino, il *lumen gratiae*, agisce più direttamente per elevare l'intelletto al di sopra delle realtà mondane; infine, una volta *in patria*, la luce divina, il *lumen gloriae*, agisce rafforzando l'intelletto che, per dono, vede in modo immediato l'essenza divina. Senza luce infusa non ci sarebbe né conoscenza mistica, né visione beatifica, ma neppure, a ben guardare, conoscenza intellettuale *tout court*. D'altro canto, questa stessa luce divina presente nel nostro intelletto, può essere attinta solo nell'atto di conoscere – così come, aristotelicamente, prendiamo atto dell'intelletto agente mentre conosciamo le cose, cioè indirettamente: per questo, secondo Alberto, l'apprensione di Dio non esige alcuna facoltà speciale (come ad esempio l'*affectus*), diversa dall'intelletto.

Tutta la riflessione di Alberto sul tema sembra dunque centrata sull'assunzione, propria dell'antropologia aristotelica, dell'intelletto come il *proprio* dell'uomo in quanto tale. L'importanza attribuita a questo elemento appare anche coerente con una volontà di far emergere con forza lo statuto creaturale della mente umana, statuto che permane invariato come un comune denominatore nei vari stati in cui l'intelletto si trova a opera-

lo, calcatum et densum et adunatum, sicut est virtus visiva in oculo lycnis [...]. In herodio enim [...] in oculo talpae... (Albertus Magnus, *DeR*: 330-331).

re, e non consente alla visione umana, nemmeno *in patria*, di comprendere Dio nella sua essenza. L'importanza che questo dato riveste per Alberto, è confermata anche dalla sua presa di distanza rispetto alla teologia dell'*affectus* che, nella concezione di Tommaso Gallo, ad esempio, trasforma la mente e la natura umana innalzandola fino al livello delle gerarchie angeliche²⁴. Per Alberto, invece, il dato dell'inadeguatezza della natura umana, che anche nel suo stato più perfetto non va oltre una conoscenza imperfetta di Dio, appare compatibile con un'interpretazione, per così dire, moderata dell'apofatismo di Dionigi: come è stato rilevato, secondo il maestro domenicano, la *perfecta ignorantia* di cui parla Dionigi è *ignorantia Perfecti*, dell'essenza di Dio inteso come perfezione, non è negazione assoluta di ogni visione o conoscenza (Wéber [1995]: 53).

Da questa interpretazione "continuistica" del rapporto fra i vari livelli di conoscenza di Dio scaturisce infine un altro dato interessante: se la conoscenza di Dio è una conoscenza tutta intellettuale, lo stato di beatitudine che l'uomo raggiunge in patria con la visione immediata dell'essenza divina è in qualche modo già inscritto nella mente *in via*, e precisamente nella vita secondo conoscenza, cioè filosofica. Si tratta di una considerazione che, come è noto, vale anche per Tommaso, un altro autore che assume in questo ambito d'indagine la centralità dell'epistemologia aristotelica e per il quale tra felicità e beatitudine sussiste una relazione di complementarità, come tra ciò che è perfettibile e ciò che è perfetto. In Alberto, questa suggestione assume una precisa caratterizzazione teorica, mediante la dottrina della congiunzione degli intelletti, che egli formula nel III libro del *De anima*²⁵, combinando in maniera complessa elementi che derivano da Averroè, Avicenna e Alfarabi. La congiunzione degli intelletti nella contemplazione filosofica si configura, si potrebbe dire, come una

sorta di quarta via alla conoscenza di Dio: quella dell'ascesa naturale a Dio stesso, nella misura in cui l'intelletto umano, attraverso un percorso fatto di gradi, raggiunge quello stato perfetto nel quale è chiamato *adeptus*, cioè acquisito. In tale stato l'uomo ha realizzato pienamente le sue capacità conoscitive e, possedendo in atto tutte le forme intelleggibili, diventa in qualche modo simile a Dio (*homo fit similis quodammodo Deo*, DA, III, 3, 11: 222). A ben vedere, questa quarta via, filosofica, sembra svilupparsi in parallelo con ognuno dei tre livelli di cui si è parlato sopra, di cui condivide di volta in volta alcuni aspetti: la contemplazione filosofica di Dio è naturale come la conoscenza ordinaria, di cui costituisce il perfezionamento; è una forma di contemplazione come quella che caratterizza il livello della contemplazione mistica²⁶; dà infine accesso già in questa vita ad una forma di felicità, certo diversa, ma non completamente eterogenea rispetto a quella che caratterizza il terzo livello della visione beatifica²⁷. Questa posizione di Alberto, uno dei temi più originali della sua riflessione filosofica, era destinata a suscitare reazioni e sviluppi di segno opposto: le reazioni di quanti, da Tempier a Jean Gerson a fine '300, misero fortemente in discussione, in contesti diversi, la centralità attribuita da Alberto alla contemplazione intellettuale o filosofica²⁸; gli sviluppi invece di quanti, come Boezio di Dacia e gli aristotelici radicali, intesero la filosofia come un vero e proprio *itinerarium mentis in Deum*, capace di condurre il filosofo alla *delectatio intellectualis*, «unico piacere veramente degno di essere ricercato»²⁹.

²⁶ Alberto infatti di contemplazione filosofica distinguendola come è noto nel commento all'*Etica* da quella teologica, cfr. Albertus Magnus, SE:774-775.

²⁷ Sulla dottrina della felicità mentale in Alberto, cfr. H. Anzulewicz (2015); I. Moulin (2015); L. Sturlese (2005).

²⁸ Riguardo all'affermazione da parte Gerson sulla superiorità della contemplazione affettiva rispetto alla contemplazione puramente intellettuale e sulla critica che egli muove, in modo specifico, all'intellettualismo etico di Alberto, cfr. M. Vial (2006): 47-56 e 111-119.

²⁹ Sul rapporto tra Alberto e gli aristotelici radicali a proposito del tema della felicità mentale, cfr. A. de Libera (2003): 299-351. Su Boezio e la felicità, cfr. Bianchi (2017), pp. 191-232.

²⁴ La visione di Dio data agli uomini corrisponde precisamente alla gerarchia dei serafini, cfr. B.T. Coolman (2017): 209-211.

²⁵ *Fiducia philosophantis est non conjungi tantum agentis ut efficientis, sed etiam ut formae* (DA, III, 3, 11: 221).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- (In *Sent. I*) = Albertus Magnus, 1893: *Commentarius super I Sententiarum*, cura et studio A. Borgnet, Vivès, Paris.
- (In *MT*) = Albertus Magnus, 1978: *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. by P. Simon, Aschendorff, Münster.
- (In *DN*) = Albertus Magnus, 1972: *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. by P. Simon, Aschendorff, Münster.
- (In *CH*) = Albertus Magnus, 1993: *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. by P. Simon-W. Kübel, Aschendorff, Münster.
- (*QDp*) = Albertus Magnus, 1993: *Quaestio de visione Dei in patria*, in Alberti Magni *Quaestiones*, ed. by A. Fries, W. Kübel, A. Anzulewicz, Aschendorff, Münster.
- (In *DA*) = Albertus Magnus, 1968: *De anima*, ed. by C. Stroick, Aschendorff, Münster.
- (*DeR*) = Albertus Magnus, 1958: *De resurrectione*, ed. by W. Kübel, Aschendorff, Münster.
- (*SE*) = Albertus Magnus, 1968-1987: *Super Ethicam. Commentum et quaestiones*, ed. by W. Kübel, Aschendorff, Münster.
- Anselmo d'Aosta, 2002: *Proslogion*, intr., trad. it. e note a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano.
- Bonaventura da Bagnoregio, 2002: *Itinerarium mentis in Deum*, intr., trad. e note a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano.
- Cartesio, 2009: *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioso, Bompiani, Milano.
- Guglielmo di Saint-Thierry, 1962: *Expositio in Cantica canticorum*, éd. par J.-M. Déchanet, Editions du Cerf, Paris.
- Hugus de Sancto Victore, 2015: *Super Ierarchiam Dionisii*, ed. by D. Poirel, Brepols, Turnhout (CCCM, 178).
- Denifle, H., Chatelain E., 1889-97: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Delalain, Paris.

Studi

- Anzulewicz, H., 2015: *Albertus Magnus über die felicitas contemplativa als die Erfüllung eines*

natürliches Strebens nach Wissen, "Quaestio" 15, pp. 457-466.

- Bianchi, L. (2017): Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene* (a cura di L. Bianchi), La vita felice, Milano.
- Burger, M., 2015: *Gotteserkenntnis im Aufstieg bei Albertus Magnus*, "Quaestio" 15, pp. 467-476.
- Chenu, M.-D., 1957: *La théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris.
- Coolman, B.T., 2009: *The medieval affective Dionysian Tradition*, in Coakley, S., Stang, Ch.M. (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, London, pp. 85-102.
- Coolman, B.T., 2017: *Knowledge, Love and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus*, Oxford University Press, Oxford.
- Côté, A., 2002: *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Vrin, Paris.
- Dondaine, H.-F., 1949: *Hughes de Saint Cher et la condamnation du 1241*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 33, pp. 170-174.
- Dondaine, H.-F., 1953: *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Dondaine, H.-F., Guyot, B.-G., 1960: *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation du 1241*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 44, pp. 225-242.
- Faes de Mottoni, B., 2014: *Aspetti dell'esperienzae della conoscenza sperimentale di Dio in Tommaso Gilo, Bonaventura, Ugo di Balma e Gerson*, in Bianchi, L., Crisciani, C. (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo: studi in ricordo di Maria Eena Reina*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 257-304.
- Falzone, P., 2010: *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio Dante*, Il Mulino, Bologna.
- Hoye, W.J., 2001: *Mystische Theologie nach Albert dem Grossen*, in W. Senner (hrsg.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge. Aspekte und Perspektiven*, Akademie, Berlin, pp. 587-603.
- Humbrecht, Th.-D., 2006: *Albert le grand commentateur de la Théologie Mystique de Denys*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 90, pp. 225-271.

- Libera, A. de, 2003: *Rasoin et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, Seuil, Paris.
- Moulin, I., 2015: *Les deux sources du bonheur humain : contemplation intellectuelle et vision de Dieu*, "Quaestio" 15, pp. 433-445.
- Rossini, M., 2002: *Strategie della conoscenza in Guglielmo di s. Thierry. "Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit"*, "Doctor virtualis" 1, pp. 11-29.
- Rorem, P., 2009: *The Early latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor*, in Coakley, S., Stang, Ch.M. (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, London, pp. 71-84.
- Sturlese, L., 2005: *Vernunft und Glück. Die Lehre vom intellectus adeptus und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, Aschendorff, Münster (Lectio Albertina 7).
- Trottmann, Ch., 1985: *La vision béatifique, des disputes scolastique à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Rome.
- Tugwell, S. (ed.), 1988: *Albert and Thomas. Selected writings*, Paulist Press, New-York-Mahwah.
- Valentinov Kitanov, S., 2014: *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, Plymouth.
- Vecchio, S., 2016: *Conoscere Dio attraverso gli affetti. Gerson e la teologia mistica*, in Garfagnini, G.C., Rodolfi, A. (a cura di), «*Scientia humana*» e «*scientia divina*». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa, pp. 147-159.
- Vial, M., 2006: *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris.
- Wéber, H.-E., 1980: *L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le ps.- Aréopagite*, in Meyer, G., Zimmermann, A. (hrsg.), *Albertus Magnus Doctor Universalis: 1280-1980*, Matthias-Grünwald, Mainz, pp. 409-439.
- Wéber, H.-E., 1995: *Négativité et causalité: leur articulation dans l'apophatisme de l'école d'Albert le Grand*, in Hoenen, M.J.F.M., de Libera, A. (eds.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Leiden.