

Alberto Magno

# Quindici problemi

introduzione, traduzione  
e note a cura di  
Anna Rodolfi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Firenze*

© Copyright 2018  
Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675456-1

ISSN 2420-9198

## INTRODUZIONE

### 1. Un questionario filosofico

Il *De XV problematibus* non rientra in senso stretto in nessuno dei generi filosofici canonici della Scolastica<sup>1</sup> presenti anche nell'opera di Alberto Magno. Si tratta in effetti di uno scritto d'occasione e, più precisamente, della risposta ad un "questionario filosofico" inviato da un confratello, Egidio di Lessines<sup>2</sup>, il quale si rivolge all'autorità di Alberto di fronte alla rilevanza di alcune questioni filosofiche dibattute a Parigi negli anni '60/'70 del secolo XIII<sup>3</sup>. Egidio scrive al maestro tedesco non per ottenere un semplice parere, ma per chiedere un intervento decisivo<sup>4</sup> su alcune questioni divenute

<sup>1</sup> Riguardo alla tipologia, alle caratteristiche, le origini e le funzioni dei diversi generi di di scrittura filosofica medievali, cfr. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités*, Brepols, Turnhout 1996; EAD., *A scholar's paradise : teaching and debating in medieval Paris*, Brepols, Turnhout 2015.

<sup>2</sup> Sulla figura di Egidio di Lessines, cfr. M. GRABMMAN, *Aegidius von Lessines. Ein wissenschaftliches Charakterbild aus der ältesten Schule des hl. Thomas von Aquin*, «Divus Thomas», 2 (1924), pp. 35-54. Sulle opere, la bibliografia relativa a Egidio, si può consultare la voce di A. Galli dedicata all'autore in C.A.L.M.A., cfr. <http://www.mirabileweb.it/author/aegidius-de-lessinia-n-1230-ca-m-post-1304-author/21474>.

<sup>3</sup> Pierre Mandonnet che ha redatto la prima edizione del testo ha ipotizzato che Egidio abbia inviato la richiesta ad Alberto intorno alla Pasqua 1270, cfr. P. MANDONNET, *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1911-1908, pp. 105-106. Dopo l'edizione di Mandonnet sono stati scoperti altri due manoscritti utilizzati per l'edizione negli *Opera Omnia* a cura dell'editore Aschendorff, cfr. B. GEYER, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *De XV problematibus*, ed. B. Geyer, Münster 1975, pp. 31-44. Nel *repertorium* di Kaeppli (Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* 4 voll., Roma 1970-1993 [vol. IV T-Z. *Praemissis addendis et corrigendis ad volumina I-III* cur. Thomas Kaeppli (†) - Emilio Panella], 47) e in quello di Glorieux (P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle* 2 voll., Paris 1933-1934, I, 27), troviamo datata al 1275 l'epistola che Egidio avrebbe inviato ad Alberto (*Epistola Alberto Magno missa de XV problematibus, Parisiis in scholis magistrorum artis propositis*).

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, p. 57: «affinché voi, con il semplice soffio della vostra parola, dopo che sono stati combattuti in molte assemblee, mettiatelo loro la parola fine».

centrali nel dibattito filosofico e teologico parigino di quegli anni, manifestando con la sua richiesta l'urgenza teorica di tali tematiche<sup>5</sup>.

Vale la pena ricordare che non è la prima volta che Alberto viene sollecitato ad intervenire *ad hoc* su un tema specifico di attualità. Nel 1256, mentre si trovava alla corte papale di Anagni per sostenere la causa degli ordini mendicanti, papa Alessandro IV gli aveva chiesto di intervenire sul tema del destino escatologico dell'anima individuale<sup>6</sup>. Da questo intervento era nato il *De unitate intellectus contra Averroistas*<sup>7</sup>, un opuscolo redatto nella forma definitiva della *quaestio disputata* intorno al 1263, che Alberto riprenderà anni dopo, inglobandolo, con qualche modifica, nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* a cui stava ancora lavorando intorno al 1270<sup>8</sup>, più o meno nello stesso periodo in cui riceve la richiesta di Egidio. La data di composizione del *De XV problematibus* che è stata individuata appunto nel 1270, prima della condanna del 10 dicembre, ha costituito un aspetto dibattuto a livello storiografico tra gli editori e i commentatori moderni del testo<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Mandonnet dichiara che le 13 proposizioni della lista di Egidio «sont toutes des propositions averroistes», cfr. ID., *Sigier de Brabant*, cit., p. 107.

<sup>6</sup> L'opuscolo ha come argomento principale il destino dell'«dopo la morte, come viene chiaramente affermato dallo stesso Alberto fin dalla premessa: «Tra coloro che si dedicano allo studio della filosofia, alcuni si pongono il problema della separazione dell'anima dal corpo e si chiedono, se l'anima effettivamente si separa, cosa rimanga di essa e, se ciò che rimane è l'intelletto, in quale relazione l'intelletto che rimane dopo la separazione di un'anima dal corpo si trovi nei confronti di quello che rimane dalla separazione di un'altra anima, se cioè sia identico a esso o diverso», cfr. ALBERTO MAGNO, *L'unità dell'intelletto*, introduzione, traduzione e note a cura di A. RODOLFI, Bompiani, Milano 2007, p. 3.

<sup>7</sup> Per una prima introduzione al testo, cfr. *Alberto Magno, L'unità dell'intelletto*, cit., pp. VI-XLVII.

<sup>8</sup> Per la cronologia delle opere di Alberto Magno, cfr. ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (hrsg. von), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltex-te in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Aschendorff, Munster 2011, pp. 28-31.

<sup>9</sup> Come ha messo in evidenza l'editore Geyer, i 15 quesiti posti ad Alberto sono richiamati tra le tesi condannate dal vescovo di Parigi nelle condanne del 1270 e del 1277, cfr. B. GEYER, *Albertus Magnus und der Averroismus nach dem Opusculum De XV problematibus*, in *Urbild und Abglanz. Festschrift H. Doms*, hrsg. von J. TENZLER, Regensburg, J. Habel Verlag, 1972, pp. 185-192: pp. 187-188. La mancanza di riferimenti espliciti alla condanna del 1270 da parte del vescovo costituisce, secondo Geyer, un elemento decisivo per ritenere che il testo di Alberto sia precedente ad essa (cfr. B. GEYER, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *De XV problematibus*, cit., pp. XIX-XII). Lo studioso si distacca dal parere di Van Steenberghen che data invece il testo agli anni successivi al 1270, più precisamente agli anni 1273-1276, cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Le «De*

L'iniziativa di Egidio che chiede l'aiuto di Alberto ormai residente in Germania è solo in apparenza stravagante. Si può ipotizzare, anche considerando che i primi due punti del questionario riguardano proprio il tema della disputa di Anagni, che la richiesta di Alessandro IV possa aver costituito per Egidio un precedente e una garanzia di affidabilità dell'autorità di Alberto. Nel momento in cui scrive, Egidio preferisce rivolgersi a un'autorità "esterna" al dibattito parigino, sia teorico che istituzionale ormai sempre più esacerbato<sup>10</sup> e per

*quindecim problematibus» d'Albert le Grand, in Mélanges Auguste Peltzer, Louvain 1947, pp. 415-439 (la data è accolta da R. HISSETTE, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, in A. ZIMMERMANN (hrsg. von), *Studien zur Mittelalterlichen Geistesgeschichte und Ihren Quellen*, W. De Gruyter, Berlin 1892, pp. 226-246: p. 238). Van Steenberghen ha posticipato la data di composizione dell'opera privilegiando la presenza, nella risposta di Alberto, di un riferimento al *De natura et origine animae*, già datato da Peltzer non prima del 1269-1270 (cfr. F. PELTZER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg im Breisgau 1920, p. 4), una data tuttavia superata secondo Geyer (cfr. GEYER, *Prolegomena*, p. XX) e ripresa più recentemente, in ALBERT DER GROSSE, *Liber de natura et origine animae – Über die Natur und den Ursprung der Seele*, übers. u. eingl. v. H. Anzulewicz, Freiburg/Basel/Wien 2006, p. 16\*). Sulla datazione stabilita da Geyer (che recupera quella già proposta dal primo editore del testo, Pierre Mandonnet) converge il parere di A. DE LIBERA, *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*, GF-Flammarion, Paris 1997, p. 24; S. PIRON, *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 78 (2011), pp. 383-415: p. 389. Più di recente, Putallaz ha invece riproposto la datazione del testo alla metà degli anni '70, cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Editions universitaires de Fribourg, Fribourg 1995, p. 319. Nella stessa direzione, cfr. anche P. ZAMBELLI, *The «Speculum Astronomiae» and its Enigma*, Kluwer Academy Publisher, Dordrecht-Boston-London 1992, pp. 12-13, che data il testo agli anni 1273-1274.*

<sup>10</sup> Dopo l'approvazione nel 1255 dei nuovi statuti che avevano introdotto nei programmi d'insegnamento della facoltà delle arti lo studio di tutte le opere aristoteliche, la situazione universitaria era cambiata: i maestri delle arti, cioè i professori di filosofia, leggevano Aristotele servendosi in larga misura dei commenti di Averroè, senza preoccuparsi di criticarle in quanto ritenevano che non fosse loro compito intervenire su argomenti che esulavano dallo specifico ambito dell'indagine filosofica. Anche per la coerenza con cui questa assunzione metodologica veniva messa in pratica, l'uso delle tesi averroiste sull'intelletto da parte dei maestri delle arti entrò in contrasto, in molti casi, con le posizioni dei teologi, fino alla condanna del 1270 e a quella del 1277. Sui contorni teorici e istituzionali, le implicazioni e il dibattito storiografico del 1270 e del 1277 si rimanda agli studi di riferimento di L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Milano 1990; ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Les Belles Lettres, Paris 1999; ID., *Students, masters, and "heterodox" doctrines at the Parisian Faculty of the Arts in the 1270s*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 76 (2009), pp. 75-109; S. PIRON, *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 78 (2011),

questo si rivolge ad un confratello autorevole come Alberto Magno, anche se in quel momento si trova lontano dalla sede universitaria di Parigi<sup>11</sup>. Inoltre, è forse anche sulla scia della richiesta inoltrata poco prima da Egidio che, circa un anno dopo, nell'aprile del 1271, il Generale dell'Ordine domenicano, Giovanni da Vercelli, coinvolge nuovamente Alberto Magno nella richiesta di un chiarimento circa nuove questioni filosoficamente rilevanti<sup>12</sup>, questa volta in una consultazione a tre, "a fianco" di Tommaso d'Aquino e Roberto Kildwardby<sup>13</sup>. Da questa consultazione nasceranno i *Problemata determinata*<sup>14</sup>.

## 2. Il 1270: un anno cruciale

Prima di addentrarci nell'esame del testo, è bene sottolineare che le tematiche «insegnate nelle scuole dai maestri parigini»<sup>15</sup> – tutti temi fondamentali del peripatetismo greco e arabo – sulle quali Alberto è sollecitato ad intervenire dal suo confratello, rappresentano ormai, a questa altezza cronologica, un sorta di dossier argomentativo discusso anche in opere di altri autori, sempre databili intorno al 1270. Si pensi innanzitutto al *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino, uno dei testi più celebri di filosofia medievale dedicato, come è noto, ad una serrata critica della tesi dell'unicità dell'intelletto so-

pp. 383-415; C. KÖNIG-PRALONG, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, J. Vrin, Paris 2011; C. KÖNIG-PRALONG - R. IMBACH, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016; C. CASAGRANDE - G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2017.

<sup>11</sup> Qualcosa di analogo, a metà degli anni '70 accade tra l'altro anche in ambito teologico quando, il maestro secolare Nicola di Pressoir recupera numerosi e ampi estratti della *quaestio de prophetia* di Alberto all'interno delle proprie *quaestiones de prophetia*, pur avendo, per così dire, a portata di mano almeno due interventi profetologici, ricchi, estremamente chiari e, oltre tutto, più vicini cronologicamente di Tommaso d'Aquino, cfr. A. RODOLFI, *Le quaestiones de prophetia attribuite a Nicolas du Pressoir*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 82 (2015), pp. 227-316.

<sup>12</sup> Si tratta, in particolare, del movimento delle sostanze separate e la loro eventuale identità con gli angeli.

<sup>13</sup> Per un esame globale della consultazione rivolta da Giovanni da Vercelli ai tre maestri, cfr. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2012, pp. 107-123.

<sup>14</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Problemata determinata*, ed. J.A. WEISHEIPL, Aschendorff, Münster 1975.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, p. 57.

stenuta nelle *Quaestiones in III de anima* di Sigieri di Brabante<sup>16</sup>.

Ma l'insieme degli argomenti viene discusso e criticato intorno a questa data anche dalla parte francescana, in particolare da Bonaventura da Bagnoregio, in una serie di conferenze tenute all'università di Parigi: le *Collationes de decem praeceptis* (1267) e le *Collationes de donis spiritu sancti* (1268). Al di là della convergenza cronologica, quello che accomuna gli interventi di questi tre autori, fatte salve alcune evidenti diversità argomentative e metodologiche che non è possibile trattare in questa sede, è l'atteggiamento critico assunto nei confronti dei filosofi: più precisamente i maestri delle arti e Aristotele per Bonaventura, i "filosofi parigini" per Alberto, Averroè e Sigieri per Tommaso.

La polemica contro l'unità dell'intelletto – il primo tema in discussione del *De XV problematibus* – diventa infatti, per Bonaventura, una via per polemizzare direttamente contro il cattivo uso della filosofia: nel 1267, nel *De decem praeceptis*, egli si oppone infatti all'unità dell'intelletto presentata come un errore compiuto da filosofi troppo audaci. Questa dottrina non è soltanto per lui una posizione filosoficamente criticabile, quanto un errore dovuto ad un improprio superamento da parte della filosofia dei suoi stessi limiti<sup>17</sup>. Il tema degli errori dei filosofi è ripreso dal francescano, l'anno dopo,

<sup>16</sup> Cfr. *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*, traduction et introduction par A. DE LIBERA, Flammarion, Paris 1994; TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto*, traduzione, introduzione e note a cura di A. GHISALBERTI, Bompiani, Milano 2000. Su Sigieri, cfr. SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. PETAGINE, Bompiani, Milano 2007 (il volume contiene la traduzione delle *Quaestiones in tertium de anima* e del *De anima intellectiva*). Per un esame comparativo delle dottrine sull'anima e sul problema dell'unicità dell'intelletto, cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004. Su Sigieri e Tommaso si veda ad esempio, J.-B. BRENET, *Thomas d'Aquin pense-t-il? Retours sur hic homo intelligit*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 93 (2009), pp. 229-250; ID., *S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme*, «Arabic Sciences and Philosophy», 21 (2011) pp. 215-247; ID., *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum: un coup de maître?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 97 (2013), pp. 3-36.

<sup>17</sup> «Da un eccessivo e troppo audace uso, fatto in malafede, dell'indagine filosofica procedono degli errori presso i filosofi, come quello di porre il mondo come eterno e quello di sostenere che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini [...]. Quanto poi a sostenere che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini, questo significa affermare che non esiste verità di fede, né salvezza delle anime e non occorre osservare i comandamenti; significa dire cioè che si salvano i malvagi e si dannano i migliori», cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes de decem praeceptis*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura et studio PP. Collegii a S. Bonaventurae, vol. V, coll. II, 25, p. 514 (trad. mia).

nel ciclo delle conferenze *De donis Spiritus sancti*, in cui la critica ad alcune tesi filosofiche, tra cui l'unità dell'intelletto, è più articolata: Bonaventura cerca di mostrare infatti che esse sono in verità anche inconsistenti dal punto di vista razionale e implicano pertanto una messa in crisi della filosofia stessa come vero sapere. In particolare, l'unicità dell'intelletto compromette l'*ordo vivendi* perché distrugge l'ordine morale, finendo per equiparare indebitamente l'uomo virtuoso e l'empio, in virtù dell'affermazione di un'unica anima razionale per tutta la specie umana<sup>18</sup>.

Nel suo *De unitate intellectus* Tommaso, oltre a confutare direttamente gli argomenti a favore dell'unicità dell'intelletto, non perde occasione per evidenziare come tali argomenti siano frutto di una lettura superficiale del *De anima* aristotelico (e di molti passi di altre opere dello Stagirita); Tommaso mette abilmente in evidenza come l'esegesi, a suo avviso erronea e poco accurata del complesso di questi passi da parte di Sigieri di Brabante, sia incompatibile con alcuni punti centrali e caratterizzanti del sistema filosofico aristotelico: la definizione di uomo come animale razionale e l'unità sostanziale dell'uomo in ambito metafisico, la conoscenza umana come esperienza propria di ogni singolo uomo in ambito psicologico, la necessità di una comunità politica e delle sue leggi in ambito etico-politico, solo per fare alcuni esempi. Solo un "cattivo filosofo" dunque riesce a non tenere conto delle incongruenze che si producono all'interno del medesimo sistema. Il bilancio che emerge dalla critica di Tommaso dell'analisi sigieriana del *De anima* è perciò totalmente negativo e mette a nudo una metodologia filosofica del tutto inappropriata e inammissibile per chi, come nel caso di Sigieri, intende presentarsi come esegeta di Aristotele.

Un ultimo testimone delle lotte dottrinali all'Università di Parigi intorno al 1270 è infine il *De erroribus philosophorum* di Egidio Romano, dedicato alla condanna di alcune tesi filosofiche erranee,

<sup>18</sup> «Nelle scienze sono da evitare tre errori che contrastano con la Sacra Scrittura e la fede cristiana e impediscono ogni sapienza [...] uno di questi è contro la causa dell'essere, l'altro contro la ragione dell'intendere, e il terzo è contro l'ordine del vivere [...]. Il terzo è quello dell'unicità dell'intelletto, ossia affermare che uno solo è l'intelletto in tutti gli uomini», cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes de donis Spiritus sancti*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura et studio PP. Collegii a S. Bonaventurae, vol. V, coll. VIII, 17, p. 498 (trad. mia).

riconducibili ad Aristotele, Averroè, al-Ghazali, al-Kindi e Mosè Maimonide. Egidio Romano denuncia alcune delle tesi che sono al centro del questionario di Egidio di Lessines e che si ripercuotono sulla facoltà delle arti: l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto umano, il determinismo della volontà, l'impossibilità per Dio di creare gli accidenti senza la sostanza e altre ancora<sup>19</sup>.

Il tema dell'errore dei filosofi è programmatico anche nel testo albertino che ci accingiamo qui ad esaminare. Se è Egidio stesso a stimolare esplicitamente il suo interlocutore in questa direzione, va osservato che Alberto finisce per radicalizzare in maniera sistematica una simile richiesta, senza perdere occasione per stigmatizzare, al di là delle singole dottrine, la cattiva metodologia da cui, a suo avviso, derivano gli errori dottrinali professati dai "maestri parigini". Non è ovviamente possibile isolare le critiche formali di Alberto senza tenere conto dei contenuti in discussione. Passiamo dunque a presentare gli argomenti, materia di insegnamento da parte dei maestri parigini, su cui Alberto è chiamato a determinare.

### 3. *L'agenda argomentativa*

I temi in discussione riguardano due macroaree tematiche – l'antropologia da un lato (intelletto, anima, volontà), il rapporto tra Dio e il mondo dall'altro (creazione, conoscenza di Dio, provvidenza, resurrezione) – e sono riconducibili, a nostro avviso, a sette rubriche tematiche generali<sup>20</sup>. Un primo gruppo di questioni riguarda l'intelletto (*problemata* 1 e 2); un secondo gruppo riguarda la questione della libertà della volontà e il determinismo astrale (*problemata* 3, 4, 9 e 12); un terzo gruppo riguarda il tema dell'eternità del mondo (*problemata* 5 e 6); un quarto gruppo riguarda l'anima (l'immortalità, *problema* 7; il patimento del fuoco infernale, *problema* 8); un quinto gruppo riguarda Dio (*problemata* 10 e 11). Le tesi conclusive 13, 14 e 15 cor-

<sup>19</sup> Cfr. GILES DE ROME, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, transl. J.O. Riedl, Marquette University Press, Milwaukee-WI, 1944.

<sup>20</sup> Una diversa suddivisione tematica del testo è compiuta nell'eccellente studio introduttivo di N. WINKLER, *Einleitung*, in *Albert der Grosse, Über der fünfzehn Streitfragen*, übersetzt von H. ANZULEWICZ, eingeleitet und kommentiert von N. WILKER, Herder, Freiburg im Breisgau 2010, p. 38.

rispondono a tre argomenti distinti e riguardano la possibilità della resurrezione (*problema* 13), l'identità del corpo vivo e morto di Cristo (*problema* 14) e la composizione delle sostanze angeliche (*problema* 15). Anche se non è esplicitata una gerarchia nella sequenza dei temi, si nota che i primi due temi in discussione – in particolare il primo e il terzo – sono quelli su cui era più direttamente in gioco l'ortodossia, in quanto contrari a dogmi della fede: l'unicità dell'intelletto e l'eternità del mondo. Nelle prossime pagine ci proponiamo di seguire la trattazione di Alberto, procedendo per gruppi<sup>21</sup>.

Iniziamo dal primo tema: l'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini, un tema che, come è noto, scaturisce dall'esegesi della dottrina dell'intelletto presente nel III libro del *De anima*. Per la sua complessità e importanza, vale la pena, a mo' di preambolo, presentare il tema nei suoi snodi più importanti, prima di passare agli argomenti di Alberto. Come è noto, a partire dalla concezione dell'anima come prima perfezione del corpo naturale che ha la vita in potenza, come forma cui ineriscono tre facoltà, la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva, Aristotele aveva formulato nel *De anima* una gnoseologia in cui la conoscenza intellettiva che ha per oggetto il concetto universale in grado di esprimere l'essenza delle cose al di là della contingenza, deriva dall'attività dell'intelletto («quella parte dell'anima con la quale l'anima pensa e ragiona»<sup>22</sup>) sui dati provenienti dalla sensazione e dall'immaginazione o fantasia. Prima dell'atto di intendere, l'intelletto è in potenza tutte le cose e nessuna in atto, simile, secondo l'immagine aristotelica, a una tavoletta di cera disposta a ricevere qualsiasi scrittura, ma sulla quale ancora non c'è niente di scritto. Anche la conoscenza intellettiva, come quella sensibile, è spiegata da Aristotele nei termini di un passaggio dalla potenza all'atto: l'intelletto è, per natura, in potenza e capace di conoscere le forme pure; queste, a loro volta, sono contenute in potenza nelle sensazioni e nelle immagini della fantasia; è

<sup>21</sup> A questa altezza cronologica, Alberto Magno aveva avuto già occasione di trattare, più o meno direttamente, tutti le tematiche che gli sottopone Egidio. Per la segnalazione dei luoghi paralleli all'opera del maestro tedesco si rimanda al ricco apparato critico dell'edizione Aschendorff, oltre che all'introduzione di Winkler alla traduzione tedesca del testo.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 429a10. Sulla dottrina della conoscenza in Aristotele, nella sterminata bibliografia, si rimanda al recente studio di G. MIGNUCCI, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2015.

dunque necessario che vi sia qualcosa capace di tradurre in atto questa doppia potenzialità, in modo tale che il pensiero si attualizzi cogliendo in atto la forma, e la forma contenuta nell'immagine diventi concetto colto in atto. Facendo valere anche per l'anima il principio per cui in tutta la natura, per ogni genere di essere, c'è un elemento che funge da materia e un altro da forma – l'uno è in potenza, l'altro produce in atto tutto ciò che rientra nel suo genere – Aristotele introduce una distinzione che diventerà fonte di innumerevoli problemi e discussioni per i suoi interpreti antichi e medievali: quella fra intelletto in potenza e intelletto agente, fra un intelletto capace di divenire tutte le cose e un intelletto capace di produrle tutte. L'intelletto capace di produrre tutte le cose, afferma Aristotele, si comporta nei confronti degli intellegibili in potenza che rende intellegibili in atto come la luce di fronte ai colori in potenza che rende colori in atto; è separato, impassibile, non è mischiato alla materia, è per essenza in atto, è immortale ed eterno. L'intelletto passivo (o in potenza), al contrario, è corruttibile e non può pensare senza quello in atto. Affinché l'intelletto in potenza passi all'atto dell'intendere, occorre che nell'anima vi sia qualcosa che è atto e capace di rendere simile a sé l'intelletto in potenza. Questo qualcosa che fa passare l'intelletto dalla potenza all'atto dell'intendere è la specie intellegibile, ossia l'oggetto conosciuto. Ma la forma intellegibile è materializzata in un'immagine sensibile e come tale non può agire sull'intelletto in potenza. È qui che si rivela la funzione dell'intelletto agente. Come la luce rende visibili in atto i colori che nelle tenebre erano visibili solo in potenza, così l'intelletto agente rende il fantasma, che era intellegibile solo in potenza, intellegibile in atto, cioè capace di agire sull'intelletto possibile e di suscitare in esso l'atto dell'intendere. Affinché l'intelletto possa pensare l'universale e conoscere tutte le cose, occorre, secondo Aristotele, che esso non abbia una natura particolare e determinata, ma sia piuttosto privo di mescolanza con la materia e sia inoltre impassibile, semplice e puro. È questa, per Aristotele, la «differenza specifica» dell'intelletto rispetto al senso o facoltà percettiva con la quale condivide, come si è accennato, la caratteristica di essere in potenza rispetto ai propri oggetti. Perciò, a partire dalla considerazione dell'intelletto come forma non materiata in un organo corporeo, emerge la tesi della sua separabilità dal corpo<sup>23</sup>: pur essendo

<sup>23</sup> ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 429a 10-13.

un'affezione del corpo, esso non ha bisogno di esso per manifestare la propria attività. Si tratta di un aspetto problematico della dottrina aristotelica che, al pari della distinzione tra intelletto attivo e intelletto passivo, viene messa a fuoco dai commentatori tardo antichi e medievali: il pensiero è un'affezione del corpo e del composto umano al pari del sentire, ma per la sua attività l'intelletto non è mescolato alla materia. Qual è lo statuto ontologico dell'intelletto, una volta ammessa la sua immaterialità e separabilità dal corpo: è molteplice ovvero individuale, oppure no?

A partire dalla tensione ereditata dalla psicologia aristotelica tra una definizione biologica dell'anima come «atto primo di un corpo naturale organizzato» e una teoria dell'atto intellettuale che, come si è visto, sembrava sfuggire alla dimensione del corpo e della materialità, il problema fondamentale per il commentatore arabo Averroè fu quello di inserire la dottrina della conoscenza all'interno di una dottrina dell'anima di tipo fisico<sup>24</sup>. Egli tentò di dare uno statuto preciso a ciò che nell'anima, forma che viene meno col corrompersi del corpo, fonda il principio delle operazioni intellettuali senza essere una delle potenze legate, nel principio e nel funzionamento, al corpo animato. È a questo scopo che, contro chi, come Alessandro d'Afrodisia, concepiva l'intelletto possibile come la forma corruttibile del corpo umano esso stesso corruttibile, Averroè fece dell'intelletto possibile una sostanza unica e separata, congiunta intrinsecamente alle anime umane come un motore ad un mobile. Il motivo centrale che portò Averroè a concepire l'intelletto possibile come unico e separato deriva dalla considerazione per la quale la presenza di materia nell'intelletto (ovvero il suo collegamento col corpo) ne avrebbe compromesso la possibilità di ricevere enti incorporei, cioè intellegibili (analogamente a quanto accadrebbe se ad essere mescolato alla materia fosse l'intelletto agente, che non avrebbe la possibilità di produrre gli intellegibili). Per ricevere entità incorporee, l'intelletto deve essere altrettanto incorporeo e dunque separato dalla materia;

<sup>24</sup> Riguardo all'interpretazione di Averroè della psicologia aristotelica, si veda ad esempio A. HYMAN, *Aristotle's theory of the intellect and its interpretation by Averroes*, in D.J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, The Catholic University Press, Washington 1981, pp. 161-191; A. BADAWI, *Averroès*, Vrin, Paris 1999, pp. 99-142; A. DE LIBERA, *Averroès. L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, GF-Flammariion, Paris 1998; M. CAMPANINI, *Averroè*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 96-107.

ma in quanto privo di materia esso è allora unico per tutta la specie<sup>25</sup>. La riflessione di Averroè sull'intelletto era stata preceduta da una lunga tradizione del pensiero arabo: autori come al-Kindi, al-Farabi, Avampece e Avicenna avevano affrontato prima di lui la questione della natura dell'intelletto. Nella dottrina di Avicenna, all'interno di un quadro teorico fortemente influenzato dal neoplatonismo, l'intelletto agente rappresentava l'ultimo grado delle intelligenze celesti emanate, il *dator formarum*: esso non solo dà forma alle sostanze terrestri, ma illumina l'intelletto passivo che è nell'uomo, facendolo diventare intelletto in atto, organizzando la sua azione a livello ontologico e gnoseologico<sup>26</sup>. Averroè condivideva con Avicenna e con gli altri autori che abbiamo nominato la tesi dell'unicità dell'intelletto agente. Esso è unico e separato perché se fosse non separato non potrebbe produrre le forme intellegibili: «Se l'intelletto agente fosse mescolato alla materia, allora, necessariamente, o conoscerebbe se stesso e si creerebbe da sé oppure non creerebbe tutte le forme»<sup>27</sup>.

Una simile dottrina presentava alcune conseguenze cariche di implicazioni: da un lato, se l'intelletto (per Averroè, sia agente che materiale) è unico, esso non può rappresentare la parte immortale (caratteristica attribuita ad esso da Aristotele nel *De anima*) dell'individuo, ma, eventualmente, solo dell'intera specie umana. In relazione a questa implicazione, Averroè fu indotto a formulare la nozione di intelletto speculativo, inteso come disposizione propria dell'individuo concreto, derivante dall'unione dell'intelletto agente e di quello passivo e, in virtù di questa unione, in parte generabile e corruttibile e in parte no. In quanto almeno in parte incorruttibile, esso sarebbe dunque in un certo senso immortale<sup>28</sup>. D'altro canto, affermare la separa-

<sup>25</sup> Cfr. AVERROÈ, *Grande commentario sul De anima* (commento 5), in A. ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rusbd sull'anima*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 153: «Colui che suppone che l'intelletto materiale sia generabile e corruttibile non può, mi sembra, trovare alcun modo naturale col quale possiamo unirli con gli intellegibili separati. In effetti, l'intelletto deve essere identico all'intellegibile sotto tutti i punti di vista, ed ancor più nelle cose libere dalla materia».

<sup>26</sup> Sulla dottrina dell'anima e la teoria della conoscenza di Avicenna, cfr. ad esempio L. GOODMAN, *L'universo di Avicenna* (trad. it.), Ecig, Roma 1995, pp. 137-192; M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Puf, Paris 2000.

<sup>27</sup> Cfr. AVERROÈ, *Grande commentario sul De anima* (commento 5) in ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico*, cit., p. 138.

<sup>28</sup> Ibidem.

tezza assoluta dell'intelletto comporta a livello antropologico il rischio del venir meno della differenza specifica che, per Aristotele, distingue l'uomo dall'animale, nonché la paradossale negazione nell'uomo di quell'esperienza per lui fondamentale che è il pensare. In relazione a questo secondo aspetto problematico, Averroè formulò la dottrina che i medievali chiamarono la congiunzione dell'intelletto (*copulatio*) con l'immaginazione, secondo la quale l'intelletto unico sarebbe unito all'uomo attraverso le intenzioni immaginate, da cui astrae le specie e che sono presenti appunto nell'immaginazione di ciascun individuo, in modo tale che il pensiero si produce nell'individuo<sup>29</sup>.

La problematicità di queste implicazioni non sfuggì ai lettori latini di Averroè. Gli interrogativi che la sua dottrina dell'intelletto poneva finivano per riguardare sia l'ambito strettamente teologico (intersecandosi con il tema dell'immortalità dell'anima), sia l'ambito filosofico (coinvolgendo il soggetto del pensiero e perciò l'essenza della natura umana): non a caso è su entrambi i fronti che si ebbero le reazioni. Non meraviglia a questo punto che la tesi dell'unicità sia coinvolta nei primi due punti del questionario egidiano.

La confutazione che Alberto dedica ad essi è quella più ampia dell'intero trattato. Alberto non inserisce alcun preambolo introduttivo alle risposte che sta per formulare, ma inizia a rispondere ai punti enunciati secondo la sequenza posta da Egidio, senza transizioni o momenti di raccordo tra un tema e l'altro, senza intervenire sull'ordine dei *problemata*, ad esempio per raggruppamenti tematici. Osserva dunque rigidamente la "consegna".

Nelle prossime pagine saranno esaminate, in modo inevitabilmente sintetico, tutte le confutazioni formulate dal maestro tedesco, riservando al termine di questa disamina alcune osservazioni sul testo preso nel suo complesso.

#### 4. Contro l'unicità dell'intelletto (gruppo 1)

Contro il primo punto, quello che nell'enunciazione accenna in modo esplicito alla credenza nell'esistenza di un intelletto unico per

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 140-141: «rimane solo la possibilità che la congiunzione degli intellegibili con noi uomini si compia attraverso quella dell'intenzione intellegibile (i fantasmi immaginativi), cioè per congiunzione della parte di essi che sta in noi come quasi-forma».

tutti gli uomini, Alberto apre la sua risposta con una precisazione metodologica significativa: la sua argomentazione si svolgerà tutta all'interno dell'ambito filosofico («parleremo dell'intelletto assumendo solo quegli argomenti che trattano della natura dell'intelletto dall'interno della filosofia»<sup>30</sup>), mentre saranno messe tra parentesi eventuali osservazioni circa le implicazioni che la tesi dell'unicità produce in ambito teologico. La risposta di Alberto assume la forma di un excursus sulle interpretazioni provenienti dalla tradizione peripatetica relative all'intelletto. Non vengono in effetti formulati argomenti positivi in senso proprio. Riguardo alla natura dell'intelletto i peripatetici, osserva Alberto, condividono tutti la posizione di Anassagora che afferma la separatezza, l'immaterialità e l'indeterminatezza come attributi di cui l'intelletto possibile deve essere fornito per conoscere. Se fosse infatti determinato nella propria natura, l'intelletto non potrebbe conoscere ciò che non condivide quel tipo di determinazione e sarebbe dunque limitato nella sua potenza; d'altro canto, se fosse materiale, finirebbe per essere "informato" dalle forme intellettuali che sarebbero perciò particolari; ma l'universale che è l'oggetto dell'intelletto e che non è una forma particolare, è immateriale e non corrisponde a qualcosa di esistente in atto nella realtà. Secondo Alberto, si può comprendere bene la natura dell'universale e il suo rapporto con l'intelletto, se si pensa per via analogica al rapporto che sussiste tra il visibile e il trasparente. Il visibile sta al trasparente come l'universale sta all'intelletto: allo stesso modo in cui l'esistenza di un medio trasparente è condizione di possibilità affinché qualcosa sia visibile, così l'universale è tale solo in virtù di un intelletto che lo pensa. L'intelletto, precisa Alberto, accoglie gli universali unicamente come luogo delle specie intelleggibili e non come un soggetto materiale dotato di capacità ricettiva. Questo è il primo punto affermato da Alberto, che attribuisce ad al-Farabi il merito di aver chiarito proprio questo aspetto: la natura immateriale dell'intelletto possibile («Questa dunque è la posizione antica di tutti i Peripatetici, così come la formulò al-Farabi. Da questa posizione segue che l'intelletto possibile è la specie di tutti gli intelleggibili e che non rappresenta alcuna potenza materiale rispetto ad essi»<sup>31</sup>). Alber-

<sup>30</sup> Cfr. *infra*, p. 59.

<sup>31</sup> Cfr. *infra*, p. 61.

to passa poi a considerare l'altro filone della tradizione peripatetica, quello dei "sapienti greci" (Eustrazio, Aspasio e Michele di Efeso). La dottrina dell'intelletto di questi sapienti si fonda, nella sintesi che ne dà, su due aspetti fondamentali: la concezione dell'intelletto umano come intelletto "posseduto"<sup>32</sup> e l'idea dell'anima umana come "immagine" del mondo e immagine della decima intelligenza<sup>33</sup>. L'intelletto posseduto (*possessus*) è l'intelletto umano nell'atto della conoscenza e risulta dall'unione perfetta dell'intelletto agente con l'intelletto possibile, quando l'intelletto agente si unisce al possibile come forma e non come efficiente; nella tradizione araba, tiene a precisare Alberto, esso viene denominato col termine intelletto acquisito (*adeptus*)<sup>34</sup>. Si tratta di nozioni che in altri contesti vengono

<sup>32</sup> Sull'emergere della nozione di intelletto *possessus*, cfr. M. TRIZIO, "Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem" Notes on the byzantine sources of the albertinian notion of "Intellectus Possessus", in *Via Alberti, Texte – Quellen – Interpretationen*, hrsg. von L. HONNEFELDER - H. MÖHLE - S. BULLIDO DEL BARRIO, Aschendorff, Münster 2009, pp. 69-110.

<sup>33</sup> Sulle fonti teologiche e filosofiche sulle quali Alberto fonda la dottrina dell'anima come immagine della causa prima, cfr. L. STURLESE, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 1 (1990), pp. 373-426; pp. 407-408. Riguardo alla concezione dell'uomo immagine di Dio, cfr. H. ANZULEWICZ, «De forma resulante in speculo» des Albertus Magnus: eine textkritische und begriffsgeschichtliche Untersuchung. *Die Theologische Relevanz des Bildbegriff und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 201-203.

<sup>34</sup> Sulla nozione di *intellectus adeptus* e il contesto più ampio di riflessione sul tema dell'intelletto, cfr. A. BECCARISI, *Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 391-411; L. STURLESE, «Intellectus adeptus». L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola, in M.C. PACHECO - J.F. MEIRINHOS (éd.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, du 26 au 31 aout 2002*, I, pp. 305-321, in cui l'autore propone una nuova interpretazione del rapporto tra intelletto, felicità mentale e mistica in Alberto Magno. Ancora sulla dottrina dell'intelletto in Alberto, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990, pp. 215-266; D.N. HASSE, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 66 (1999), pp. 21-77. H. ANZULEWICZ, *Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 70 (2003), 165-218; ID., *Zur Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, in *Intellect et imagination*, cit., III, pp. 1317-1334. Sull'evoluzione di questa nozione all'interno delle opere di psicologia di Alberto, cfr. L. STURLESE, «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, «Giornale critico di filosofia», 23 (2003), pp. 161-189; pp. 172-176; G. FIORAVANTI, *Fare filosofia*, in *La filosofia in Italia*, pp. 123-161; pp. 140-153.

inserite dal maestro domenicano, all'interno di una cornice teorica più ampia<sup>35</sup>, ma che, in questa sede, sono solo menzionati. A partire da qui, Alberto sviluppa la propria risposta attorno alla dottrina dell'anima intellettuale come immagine della decima intelligenza per mostrare l'assurdità della tesi dell'unicità. Nella presentazione di Alberto, l'anima intellettuale risulta, per così dire, isomorfa rispetto alla decima intelligenza. Come infatti quest'ultima si rapporta al decimo cielo (cioè presiede ad esso come un corpo), analogamente l'anima umana è destinata al corpo organico. Nonostante questa sorta di isomorfismo, l'anima però, in quanto immagine, non può, per definizione, eguagliare il proprio modello. Essa in particolare, per Alberto, non eguaglia la semplicità che è appannaggio dell'intelligenza in virtù della sua natura non organica. Al contrario, l'anima intellettuale è organica per natura, cioè rivolta al corpo. Se si negasse ciò, se cioè si ammettesse che l'anima priva di quelle facoltà con cui fa operare il corpo vivo, essa potrebbe usare indifferentemente gli organi. Inoltre, come l'intelligenza di cui l'anima è immagine riceve, nella propria operazione intellettuale, l'influsso delle intelligenze che la precedono nella gerarchia, così l'anima intellettuale riceve per illuminazione i lumi acquisiti o posseduti di queste intelligenze; ancora, come la decima intelligenza si rapporta, da un punto di vista di ciò che è ad essa inferiore, ai quattro elementi e alle loro qualità (l'opera della natura è infatti opera dell'intelligenza), in modo analogo l'anima umana intellettuale si rapporta alle operazioni degli organi all'interno del corpo, come un tutto sinergico che "comanda" il corpo. L'anima umana risulta perciò posta a metà tra due mondi, quello della natura attraverso il contatto col corpo organico cui è destinata in quanto non perfettamente pura diversamente dall'Intelligenza di cui è immagine, e il mondo intellettuale, ad essa superiore gerarchicamente, al quale è connessa per il tramite della decima intelligenza. All'interno del quadro gnoseologico appena richiamato, Alberto inserisce un'osservazione di carattere etico, affermando come il "consolidamento" dello stato dell'intelletto acquisito costituisca la felicità per l'uomo<sup>36</sup> («E in questa acquisizione nobilissima tutti i Peripate-

<sup>35</sup> Cfr. ad esempio ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. H. ANZULEWICZ - J. SÖDER, Aschendorff, Münster 2008, (Opera omnia, editio coloniensis 27,2) pp. 451-464.

<sup>36</sup> Sulla valenza etica della conoscenza, cfr. ancora: «Come nelle altre scienze,

tici affermarono consistere la radice dell'immortalità e che in virtù di essa gli uomini sono elevati e trasformati in dei»<sup>37</sup>). Ma, ritornando al tema in discussione, Alberto osserva che per il fatto di essere immagine deficitaria di un modello di semplicità e purezza assoluta, è inevitabile che l'anima di un individuo differisca da quella di un altro individuo e, con esse, differiranno anche gli intelletti posseduti e acquisiti, così come il trasparente – tornando all'immagine di poco sopra – è presente in una molteplicità di realtà distinte.

A favore dell'esistenza di una molteplicità di intelletti, Alberto, al termine della risposta, cita l'autorità di Avicbron del quale non manca di sottolineare polemicamente la filiazione platonica, nonostante la presentazione che il filosofo ebreo fa di sé stesso («Infatti, per quanto si dichiari Peripatetico, seguì tuttavia le posizioni degli stoici»). Anche nel sistema ontologico del filosofo ebraico trova conferma la tesi della molteplicità degli intelletti («secondo una posizione di questo tipo è chiaro che ogni natura intellettuale ricevuta in questo o in quello è singolare e che non vi è un intelletto unico per numero in una pluralità di nature»). A questo punto, nelle ultime righe del paragrafo di risposta, sulla base delle osservazioni compiute in ambito filosofico (la digressione sulla natura dell'anima intel-

anche in filosofia è necessario osservare un metodo. È proprio infatti del filosofo usare solo il discorso argomentativo, in modo tale che riguardo al soggetto e alle parti del soggetto siano dimostrate le caratteristiche e le differenze così da produrre una conoscenza perfetta di quelle cose di cui si tratta: e perciò si devono porre anche le definizioni delle singole parti a partire dalle quali attraverso i medi venga dimostrato ciò che si insegna. In questo modo infatti l'anima umana è perfezionata nella parte contemplativa che è l'apice della sua felicità come insegna Aristotele», cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De sex principiis*, I, 1, ed. R. MEYER, Aschendorff, Münster 2006 (Opera omnia, editio coloniensis I,2) p. 3 (trad. mia).

<sup>37</sup> Cfr. *infra*, p. 65. Lo *status adeptionis* che si realizza mediante la congiunzione dell'intelletto con le intelligenze, costituisce un elemento di contatto tra Alberto Magno e il cosiddetto averroismo parigino, cfr. B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 119-150; C. STEEL, *Medieval Philosophy: An Impossible Project? Thomas Aquinas and "the Averroistic" Ideal of Happiness*, in A.A. AERTSEN - J.A. SPEER (hrsg. von), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 152-174; p. 159; G. FIORAVANTI, *Alberto Magno*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 1, Bompiani, Milano 2006; L. STURLESE, *Albert der Große*, in A. BRUNGS, V. MUDROCH und P. SCHULTHESS (hrsg.), *Die Philosophie des Mittelalters*, Bd. 4, 2017, pp. 861-886. Sulla nozione di nobiltà e sulle sue molteplici occorrenze nell'opera di Alberto Magno si rimanda alla ricca e approfondita trattazione di A. COLLI, *La nobiltà in Alberto Magno. Genesi e forme di un concetto filosofico*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

lettuale come immagine della decima intelligenza, la distinzione tra intelletto posseduto e intelletto acquisito, l'autorità di Avicenna), Alberto conclude che la tesi dell'esistenza di un unico intelletto è falsa non solo in ambito teologico, ma per la filosofia stessa. La radice da cui è scaturita questa tesi assurda non può che essere dunque che l'ignoranza della filosofia, imperdonabile e impensabile per chi insegna filosofia. Per Alberto, in sostanza, "i parigini" che sostengono una tesi simile mostrano di essere degli incompetenti in ambito filosofico; tale incompetenza deriva, per Alberto, dall'essersi dedicati più che altro a vuoti esercizi di logica, perdendo di vista le dottrine stabilite nella tradizione filosofica stessa («la causa di quanto affermano è l'ignoranza dei filosofi, perché molti parigini hanno seguito i sofismi, invece della filosofia»<sup>38</sup>).

L'ignoranza come radice della dottrina dell'unicità dell'intelletto è ribadita subito in apertura della risposta al secondo punto il quale evoca, nella sua formulazione, la conseguenza paradossale di tale dottrina: la proposizione «l'uomo pensa» è falsa<sup>39</sup>. Oltre a produrre gravi errori dottrinali, l'ignoranza della filosofia comporta per Alberto anche l'ignoranza di sé, della propria natura («Solo chi ignora la filosofia e sé stesso ha potuto affermare una cosa simile»)<sup>40</sup>. Chi conosce la filosofia, non può infatti non sapere che, in particolare per

<sup>38</sup> Cfr. *infra*, p. 67. Vale la pena ricordare che i *sophismata* non sono semplici ragionamenti arbitrari, ma uno specifico genere letterario sui cui si formavano i giovani studenti *in artibus*. Alberto vuol forse alludere dunque ad un gruppo di filosofi formati soprattutto alla tecnica filosofica, ma meno solidi da un punto di vista delle conoscenze filosofiche.

<sup>39</sup> Si tratta cioè della negazione del principio basilare formulato da Tommaso d'Aquino nel *De unitate intellectus* «hic homo intelligit» (cfr. Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto*, cit., cap. 3, pp. 117-143) col quale il maestro domenicano ribadisce l'esperienza individuale del pensiero. La tesi di Tommaso viene negata ad esempio nelle *Quaestiones de anima* dell'Anonimo di Giele, cfr. BIANCHI, *Students, masters, and "heterodox" doctrines*, cit., pp. 89-92; C. LUNA, *Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité dell'intellect*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 83 (1999), pp. 649-684: pp. 656-658, che data le questioni dell'Anonimo prima della fine del 1270. Sull'atteggiamento critico assunto da Egidio Romano rispetto all'argomento di Tommaso, cfr. *ivi*, pp. 654-655.

<sup>40</sup> Alberto recupera in questo adagio il *Liber definitionibus* di Isaac Israeli, cfr. DE LIBERA, *Thomas d'Aquin. Contre Averroes*, cit., p. 26, nota 2. Sulla risposta di Alberto al secondo quesito come luogo di confronto con l'averroismo si sofferma D. WERNER, «Consensus peripateticorum». *Albertus Magnus' Stellung zum lateinischen Averroismus*, in *Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von A. FIDORA - J. FRIED - M. LUTZ-BACHMANN, L. Schorn-Schütte, Berlin 2007, pp. 37-45: pp. 42-45.

la filosofia aristotelica, l'intelletto costituisce l'essenza stessa dell'uomo e che l'attività dell'intelletto rappresenta per lui la via verso la felicità<sup>41</sup>. Il paradosso esplicitato nella formulazione del problema viene in questo modo facilmente rovesciato da Alberto che sottolinea come, esattamente al contrario, non vi sia affermazione più vera di quella per cui «l'uomo pensa». Si tratta di un'affermazione che, per la sua evidenza, è assimilabile, nell'ottica del maestro tedesco, a quelle verità naturali, quali «la luce brilla» o «il calore riscalda»<sup>42</sup>. Alberto ottiene questo rovesciamento di prospettiva incrociando due tesi filosofiche. In primo luogo, l'insegnamento aristotelico contenuto nell'*Etica Nicomachea*<sup>43</sup>, in base al quale l'attività teoretica rappresenta ciò che di divino è nell'uomo, richiamato indirettamente quando afferma l'identità tra uomo e intelletto. A questa tesi Alberto aggiunge la considerazione proveniente dai *Topici* per cui non vi è niente di più vero della predicazione del proprio alla natura cui il proprio appartiene<sup>44</sup>.

Nel seguito della sua risposta Alberto risponde poi ad una serie argomenti contrari all'attribuzione del pensiero all'uomo. Se, ad esempio, si sostenesse che l'uomo ha sì una natura intellettuale, ma l'operazione che corrisponde ad essa non compete a lui in senso proprio, anche in questo caso si arriverebbe a sostenere un'assurdità, ovvero a separare una natura dalla propria operazione.

Se si continuasse a sostenere che l'uomo non pensa, affermando che ciò gli compete in senso proprio è piuttosto il ragionamento, Alberto dal canto suo precisa che il ragionamento discorsivo presuppone in ogni caso il pensiero inteso come conoscenza dell'essenza delle singole cose.

Se poi ancora si ribatte che il pensiero è un'attività che com-

<sup>41</sup> Per l'equivalenza tra l'uomo e l'intelletto, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intellegibili*, I, 1, 1, ed. A. BORNET, Vivès, Paris 1890 (Opera omnia, 5), p. 478. Sull'origine e le caratteristiche della dottrina della felicità intellettuale in Alberto Magno, cfr. H. ANZULEWICZ - C. RIGO, "Reductio ad esse divinum". *Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus*, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von J.A. AERTSEN - M. PICKAVÉ, W. de Gruyter, Berlin 2002, pp. 388-416; L. STURLESE, *Vernunft und Glück. Die Lehre vom Intellectus Adeptus und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Grossen*, Aschendorff, Münster 2005; DE LIBERA, *Raison et foi*, cit., pp. 299-330.

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, p. 69.

<sup>43</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177b25ss.

<sup>44</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Topici*, I, 5, 102a 18-19.

pete in senso proprio solo alle nature superiori, ovvero agli angeli, questa, per Alberto, è un'obiezione mal posta a livello metodologico in quanto coinvolge una verità (l'esistenza degli angeli e i loro ordini) basata sulla rivelazione cui il filosofo non può avere accesso perché sta al di là dei confini della sua scienze («contro un'affermazione simile sta prima di tutto la considerazione per la quale il filosofo evita di trattare tutto ciò che oltrepassa i limiti della filosofia, perché si tratta di un argomento non filosofico»<sup>45</sup>). Anche se si provasse a sostenere la versione filosofica di quest'ultima obiezione – cioè che il pensiero compete propriamente alle intelligenze separate<sup>46</sup> (invece che agli angeli) – l'assurdità della tesi («l'uomo non pensa») resta comunque per Alberto, perché si può osservare che il pensiero è predicabile per analogia di una molteplicità enti intelligenti.

Infine, di fronte all'obiezione più forte, quella basata sull'autorità dei filosofi arabi che paragonano l'intelletto unico al sole, Alberto osserva che il sole trasferisce sì la propria azione illuminante alle realtà che informa e che brillano, ma esse brillano tuttavia mediante un'attività loro propria. Alberto sostiene dunque che, anche nell'ipotesi dell'esistenza di un intelletto unico, sarebbe comunque possibile all'uomo partecipare individualmente alla sua attività. Perciò, negare che sia il singolo uomo a pensare è, per Alberto, una tesi del tutto assurda e basata su errori filosofici.

### 5. *La libertà della volontà (gruppo 2)*

Il secondo gruppo di *problemata* riguarda in senso lato il tema del determinismo: rispetto alla volontà (punto 3), rispetto alla natura (punto 4), rispetto al libero arbitrio (punto 9), mentre il punto 12 precisa il rapporto tra volontà umana e provvidenza divina. Anche in questo caso, si tratta di un tema di discussione rilevante negli anni '70 e oggetto di una condanna specifica ancora nel 1277. Esso si

<sup>45</sup> Cfr. *infra*, p. 71.

<sup>46</sup> La distinzione tra angeli e intelligenze rappresenta un tema delicato e ricorrente nella riflessione filosofica di Alberto, cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Olschki, Firenze 1996, pp. 90-96. Tra gli studi più recenti, cfr. D.B. TWETTEN, *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 275-358.

intreccia con un tema rilevante nella riflessione filosofica di Alberto Magno, quello del fato (*heimarmene*), al quale aveva già dedicato una questione specifica all'interno del *De fato*<sup>47</sup>.

Contro la tesi secondo cui la volontà vuole e sceglie per necessità, Alberto ribatte subito attraverso alcuni argomenti autoritativi per far emergere, ancora una volta, l'ignoranza dei "parigini" («ha potuto affermarlo solo un uomo del tutto illetterato»<sup>48</sup>): in primo luogo, la libertà della volontà risulta affermata da tutte le dottrine filosofiche «tanto degli Stoici, quanto dei Peripatetici»; in secondo luogo, la distinzione filosofica per cui l'anima, diversamente dalla natura che tende all'unità, è capace di compiere operazioni diversificate e di scegliere cose contraddittorie. Ancora, per autorità: la volontà e la necessità, osserva Alberto, sono chiaramente distinte sia da Ermete Trismegisto, sia da Aristotele quando trattano dell'ordine delle cause. Sostenere che la volontà è necessitata nei suoi atti comporta ancora una volta, osserva Alberto, andare contro il sistema filosofico di Aristotele, conseguenza deprecabile per dei professori di filosofia: significa infatti espungere la nozione di fortuna posta da Aristotele nel II libro della *Fisica*, dove si sottolinea l'accidentalità di alcuni umani; ma, cosa ancor più grave, significa disconoscere la distinzione tra volontà e deliberazione formulata nel libro IV dell'*Etica Nicomachea*, qualcosa di «talmente assurdo da non meritare risposta» per Alberto<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, ed. P. SIMON, Aschendorff, Münster 1975, (Opera omnia, editio coloniensis 17,1) pp. 65-78. Sulla nozione di fato in Alberto, cfr. H. ANZULEWICZ, *Der Einfluß der Gestirne auf die sublunare Welt und die menschliche Willensfreiheit nach Albertus Magnus*, in *Actes de la V<sup>ème</sup> Conférence Annuelle de la SEAC*, Gdansk 1997, Warsaw/Gdansk 1999, pp. 263-277; ID., *Alberts des Großen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung*, «Disputatio philosophica», 1 (2000), pp. 141-152; ID., *Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus*, in J.A. AERTSEN - K. EMERY, JR. - A. SPEER (hrsg. von), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts: Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 507-535; A. PALAZZO, *The Scientific Significance of Fate and Celestial Influences in Some Mature Works by Albert the Great*, in A. BECCARISI - P. PORRO (hrsg. von), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven des mittelalterlichen Forschung*, Meiner, Hamburg 2008, pp. 55-78; ID., *Albert the Great's Doctrine of Fate*, in L. STURLESE (hrsg. von), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2011, pp. 69-95.

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, p. 73.

<sup>49</sup> Cfr. *infra*, p. 73.

## NOTA EDITORIALE

La traduzione qui presentata è condotta sul testo dell'*editio coloniensis* degli *Opera Omnia* di Alberto Magno (Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. B. Geyer, in *Alberti Magni Opera Omnia*, XVII/1, Aschendorff, Münster 1975, pp. 31-44).

Almeno a livello di ipotesi di lavoro, si è tentato il più possibile di procedere seguendo la lettera del testo e rispettando il suo stile asciutto e impervio. Per questo abbiamo evitato di ricorrere a parafrasi interpretative troppo ampie, anche là dove la brachilogia del ragionamento di Alberto sembra dare per implicite alcune assunzioni teoriche, e abbiamo riservato alle note e all'introduzione alcuni chiarimenti che speriamo utili, anche se non esaustivi. Sono state rispettate le divisioni del testo stabilite dall'edizione moderna, sia nelle sue articolazioni principali, sia a livello delle singole proposizioni attraverso cui Alberto sviluppa il suo ragionamento. Seguendo la lettera del testo, si è naturalmente mirato di pari passo a presentarlo in una traduzione il più possibile leggibile. In quest'ottica, tra parentesi quadrate sono stati inseriti alcuni piccoli interventi di integrazione, nel tentativo di rendere più agevole la comprensione al lettore. Oltre alla traduzione tedesca già segnalata nell'introduzione (cfr. p. 11, nota 20), esistono anche una traduzione in croato e una in bulgaro (*Albert Veliki, O petnaset problema*, in *Albertus Magnus Doctor Universalis, Philosophia realis, svezak prvi*. Priredio i preveo T. Vereš, Zagreb, 1994, pp. 77-146; *Albert Veliki, Za pernadesette voprosa*, in *Albert Veliki, Tri traktata*. Prevod ot latinski E. Miteva i M. Vaneva, Sofia, 2003, cfr. la bibliografia della traduzione tedesca, p. 295).

Alberto Magno

# Quindici problemi

## DE QUINDECIM PROBLEMATIBUS

Venerabili in Christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam Ratisponensi, frater Aegidius ordinis praedicatorum, licet indignus, cum salute 'glorificare dominum in doctrinis'. Articulos, quos proponunt in scholis magistri Parisienses, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis.

- I. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.
- II. Quod ista est falsa vel impropria: homo intelligit.
- III. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.
- IV. Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium.
- V. Quod mundus est aeternus.
- VI. Quod numquam fuit primus homo.
- VII. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.
- VIII. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.
- IX. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.
- X. Quod deus non cognoscit singularia.
- XI. Quod non cognoscit alia a se.
- XII. Quod humani actus non reguntur providentia dei.
- XIII. Quod deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili.
- XIV. Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid.
- XV. Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accessum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici.

## QUINDICI PROBLEMI

Al Venerabile Padre e Signore in Cristo Alberto già vescovo di Ratisbona<sup>1</sup>, frate Egidio dell'ordine dei Predicatori, per quanto indegno, con augurio di salvezza «glorificare il Signore nelle dottrine»<sup>2</sup>.

Ho ritenuto degno di trasmettere alla Paternità vostra, luce vera degli intelletti, gli articoli che i maestri parigini, considerati i più autorevoli nel campo della filosofia, propongono alla discussione nelle scuole, affinché voi, con il semplice soffio della vostra parola, dopo che sono stati combattuti in molte assemblee, mettiate loro la parola fine.

1. Che l'intelletto di tutti gli uomini è unico e identico per numero.
2. Che questa frase «l'uomo pensa» è falsa o impropria.
3. Che la volontà dell'uomo vuole e sceglie per necessità.
4. Che tutte le cose che accadono nel mondo inferiore sono sottomesse alla necessità imposta dai corpi celesti.
5. Che il mondo è eterno.
6. Che mai ci fu un primo uomo.
7. Che l'anima, che è forma dell'uomo in quanto è uomo, si corrompe con la corruzione del corpo.
8. Che dopo la morte l'anima separata <dal corpo> non patisce il fuoco corporeo.
9. Che il libero arbitrio è una potenza passiva, non attiva, e che è mossa in modo necessario da ciò che è appetibile.
10. Che Dio non conosce le cose singole.
11. Che Dio non conosce niente di diverso da sé.
12. Che le azioni umane non sono rette dalla provvidenza di Dio.
13. Che Dio non può attribuire immortalità o incorruttibilità ad una cosa mortale o corruttibile.
14. Che il corpo di Cristo quando giaceva nel sepolcro e quando era stato posto sulla croce non è o non fu numericamente identico in assoluto, ma sotto un certo aspetto.
15. Che l'angelo e l'anima sono semplici, non però di una semplicità assoluta, né perché sono effettivamente composte, ma solo per il loro allontanarsi da ciò che è sommamente semplice.

## I

Contra primum: Intellectum hominis secundum naturam et substantiam et diffinitionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligentiae et natura et substantia animae et diffinitio cognoscatur. Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquemur.

In philosophia igitur PERIPATETICORUM non nisi duas novas positiones invenimus a se valde differentes et unam antiquam, in qua non differunt PERIPATETICI, sed omnes uniformiter conveniunt. Illa vero in qua omnes conveniunt, positio est ANAXAGORAE, qui loquens de intellectu possibili dicit, quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune. Propter quod quidam opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur. Si enim ad unum aliquid determinetur, ut dicunt, illo necessario differt ab alio. Hoc autem quo determinatur, constat, quod non est de natura intellectus, quae omnibus est communis. Aut ergo non determinatur aut alia quodam determinatur. Si autem non determinetur, habetur propositum, scilicet quod unus et idem est in omnibus. Si autem alio quodam determinatur quod non est de natura intellectus, hoc videbitur esse contra hypothesim, quia cum nihil determinetur per aliquid quod sibi non est secundum aliquem modum immixtum, sequitur, quod intellectus alicui immixtus sit, quod non congruit positioni.

Adhuc autem, si intellectus aliqua natura determinetur ad aliquid, per illud disiungetur ab aliis omnibus illam naturam non participantibus. Cum omnis cognitio sit secundum similitudinem, sequitur, quod illorum a quibus disiungitur per dissimilitudinem, nullam penitus potest habere cognitionem. Hoc autem omnino falsum est, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri intelligibilia.

1.

Contro il primo articolo: si deve dire che non è possibile conoscere l'intelletto dell'uomo nella sua sostanza, natura e definizione a meno che non si conoscano e la natura dell'intelligenza e la natura e la sostanza dell'anima e la loro definizione. Qui parliamo infatti della conoscenza che ha luogo attraverso la filosofia e non di quella secondo la fede e la teologia<sup>3</sup>. Questa infatti per quanto sia di tutte la conoscenza più certa, da molti non è accettata e ciò fa sì che colui che si rivolge alla teologia sia preso per uno che vuole sfuggire alle difficoltà<sup>4</sup>. Per questo motivo, parleremo dell'intelletto assumendo solo quegli argomenti che trattano della natura dell'intelletto dall'interno della filosofia.

Dunque, nella filosofia dei Peripatetici non troviamo su questo argomento che due posizioni nuove, tra loro molto diverse, e una posizione antica, rispetto alla quale i Peripatetici non si differenziano, ma concordano tutti in modo unanime<sup>5</sup>. La posizione rispetto alla quale sono tutti in accordo è quella di Anassagora il quale, parlando dell'intelletto possibile, afferma che l'intelletto possibile è separato, non mescolato, semplice al massimo grado, e non ha niente in comune con niente<sup>6</sup>. Per questo motivo, alcuni hanno ritenuto che esso fosse unico e identico in tutti gli uomini e in niente determinato in modo proprio rispetto ad uno piuttosto che ad un altro. Se infatti, come affermano, qualcosa è determinato rispetto ad uno, per ciò necessariamente differisce da un altro. Ma, ciò da cui è determinato risulta non appartenere alla natura dell'intelletto che è comune a tutti. Dunque o non è determinato o è determinato da qualcos'altro. Se non è determinato, si giunge alla conclusione posta dall'articolo in discussione, cioè che [l'intelletto] è uno e identico in tutti. Se invece è determinato da qualcosa d'altro che non appartiene alla natura dell'intelletto, ciò sembrerà andare contro l'ipotesi di partenza poiché, dato che niente viene determinato da qualcosa che non gli appartiene, rimanendo in qualche modo non mescolato, segue che l'intelletto è mescolato a qualcosa, il che è incoerente con la posizione di partenza<sup>7</sup>.

Inoltre, se l'intelletto fosse determinato da una qualche natura ad essere qualcosa, sarebbe per ciò separato da tutte le altre realtà che non partecipano di quella natura. Ora, poiché ogni conoscenza avviene per somiglianza<sup>8</sup>, ne consegue che è del tutto impossibile avere conoscenza di quelle realtà dalle quali [l'intelletto] si distacca a causa di una diversità di natura. Ma ciò è completamente falso, poiché l'intelletto possibile è ciò mediante cui ogni realtà diviene intellegibile<sup>9</sup>.

## Note

<sup>1</sup> Alberto fu eletto vescovo di Ratisbona (Regensburg) nel giugno del 1260 e mantenne la carica per circa due anni, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990, p. 17; *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, cit., pp. 28-31.

<sup>2</sup> *Is* 24, 15.

<sup>3</sup> Attraverso questa affermazione metodologica, Alberto intende delimitare chiaramente l'ambito in cui si pongono le sue osservazioni.

<sup>4</sup> Una simile precisazione sembra quasi una risposta ad un'osservazione compiuta da Sigieri di Brabante nelle *Quaestiones in III de anima* («Qui sic ponit non habet unde evadat rationem Averrois, per quam probat quod unus sit intellectus in omnibus...»), cfr. SIGIERI, *Anima dell'uomo*, cit., p. 82.

<sup>5</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *L'unità dell'intelletto*, cit., p. 1.

<sup>6</sup> Sulla posizione di Anassagora nella presentazione di Aristotele, cfr. *De Anima* III, 4, 429a 18-20 e 429 b 22-24; *Alberto Magno, L'unità dell'intelletto*, cit., p. 7.

<sup>7</sup> L'intelletto in generale non ha niente nella sua natura che permetta la differenziazione dei singoli intelletti. D'altra parte, concedere che vi sia un fattore di diversificazione eterogeneo rispetto all'intelletto, porterebbe alla conclusione che l'intelletto stesso è mescolato a qualcosa, il che entra in contrasto con la dottrina aristotelica. Da qui, l'argomento dell'unicità dell'intelletto.

<sup>8</sup> Tra conoscente e conosciuto.

<sup>9</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 5, 430 a 14-15.

<sup>10</sup> Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, pp. 180-181 (cit. in apparato fonti dell'edizione Aschendorff).

<sup>11</sup> Cioè non gli corrisponde nessuna realtà; l'universale non è una realtà.

<sup>12</sup> In potenza alla conoscenza dell'intelletto.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *De anima*, II, 414 a 12-13.

<sup>14</sup> Cfr. DE LIBERA, *Foi et raison*, p. 320: «La théorie de la "félicité mentale" est fondamentalement celle d'un aristotelisme (f)arabisé. Tout en la réécrivant dans l'horizon grec, *via* Eustrate de Nicée, Albert lui a donné son expression la plus puissante».

<sup>15</sup> Sulla impossibilità di assimilare l'intelletto possibile con la materia Alberto si era pronunciato già nel *De unitate intellectus*.

<sup>16</sup> Alessandro di Afrodisia.

<sup>17</sup> Sulla nozione di *intellectus possessus* e il suo rapporto con la nozione di *intellectus adeptus*, cfr. STURLESE, «*Intellectus adeptus*». *L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande*, cit.; TRIZIO, «*Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem*», cit.

<sup>18</sup> Su questo passo, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand*, in M.J.F.M. HOENEN - J.H.J. SCHNEIDER - G. WIELAND (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Köln-NewYork, p. 32, nota 8.

<sup>19</sup> Sull'anima umana intesa come immagine della causa prima e dell'intero cosmo, cfr. STURLESE, *Il razionalismo di Alberto*, cit., pp. 407-408, che mostra come all'interno della dottrina di Alberto vi sia il recupero della tradizione teologica che fa capo ad Agostino, oltre che della tesi filosofica di matrice ermetica.

<sup>20</sup> Si avrebbe cioè una incongruenza tra la tecnica e l'oggetto che si intende produrre.

<sup>21</sup> *De anima*, I, 3, 407 b 25.

<sup>22</sup> Cfr. STURLESE, *Il razionalismo di Alberto*, cit., p. 185.

## INDICE

Introduzione	5
Nota editoriale	53
<i>De quindecim problematibus</i>	56
<i>Quindici problemi</i>	57
Bibliografia orientativa	113

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018