CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità
Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.
Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.
La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope
Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.
That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.
The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:
Elisa Frauenfelder

Editor-in-chief:
Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:
Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Coordinator of the Scientific Committee:
Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:
Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"), Gert Biesta (Brunel University London), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d'Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d'Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Carbondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca' Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli); Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Exeter)

Web site: http://www.civitaseducationis.eu
e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE

care
Centro di Ateneo per la Ricerca Educativa
e per l'alta formazione degli insegnanti e degli educatori

Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno V
Numero 2
Dicembre 2016

MIMESIS

SUOR ORSOLA
UNIVERSITY PRESS

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857542270
Issn: 2280-6865

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

Enricomaria Corbi
Editorial
A 'Just Released' Classic: Reflections on the Centenary of *Democracy and Education* 7
Editoriale
Un classico come 'novità editoriale': riflessioni sul centenario di *Democracy and Education* 11

SYMPOSIUM
Can We Really Educate for Democracy?

Elisa Frauenfelder, Maura Striano
Introduzione 17

Maura Striano
The challenge of democratic education for educational research. An overview 29

Rosa Maria Calcaterra
Ri-descrivere la democrazia: un compito filosofico ed educativo 47

David Kennedy
La Scuola Nuova 67

Masamichi Ueno
Educazione democratica e riforma della scuola in Giappone nell'era della globalizzazione: coltivare la speranza nell'apprendimento al di là del cinismo 89

Stefano Oliverio
La democrazia come educazione e l'epoca della post-verità 107

ESSAYS – SAGGI

Lucia Ariemma
Un modello di educazione ambientale in età romana.
Lucrezio e Virgilio 129

Marinella Attinà, Paola Martino
Lo spazio pedagogico del 'come se'. Morfologia narrativa tra oralità e digitalità 145

Mario Gennari
Tommaso e lo sfondo gnoseologico del *De Magistro* 155

Claudio Melacarne
La ricerca educativa come indagine riflessiva. Logiche non lineari 171

Margherita Musello
Il difficile ingresso del metodo froebeliano in Italia.
Una corrispondenza tra Julie Salis Schwabe e Adelaide Pignatelli del Balzo principessa di Strongoli 189

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Antonio Cosentino
Striano, M., Oliverio, S., & Santarelli, M., (a cura di),
Nuovi usi di vecchi concetti, Milano: Mimesis, 2015 215

Maura Striano
Spadafora, G., *L'educazione per la democrazia*, Roma: Anicia, 2015 223

Tommaso e lo sfondo gnoseologico del De Magistro

Mario Gennari*

Abstract

Reading Middle Ages in terms of the history of man's education – made possible by merging Patristics and Scholastics – the present paper focuses on interpreting Thomas Aquinas' De Magistro *with the aim to show how, in this treatise, the problem of human knowledge moves from an epistemological to a pedagogical level, in so opening the question of the formal autonomy of the knowledgeable subject. If the teacher, through his/her teaching, stimulates the student to learn, the latter in turn is able to know autonomously, even without the help of the teacher, and this knowing involves an independent, personal and free use of the intellect. The paper points out, therefore, that the* De Magistro *is not to be seen as a simple treatise on teaching since, behind the didactic problem, it hides a much deeper epistemological and pedagogical issue that contributes to prepare the transition from the perfectio of the Latin language to the Bildung of the Mittelhochdeutsch.*

Keywords: *teacher; knowledge; teaching.*

Riassunto

Alla luce di una lettura del Medioevo nei termini di storia della formazione e dell'educazione dell'uomo – resa possibile saldando fra loro la Patristica e la Scolastica –, l'articolo si focalizza su un'interpretazione del De Magistro *di Tommaso d'Aquino per mostrare come in esso il problema della conoscenza umana si sposti dal piano gnoseologico a quello pedagogico aprendo, così, la questione relativa all'autonomia 'formale' del soggetto conoscente. Se il maestro, attraverso l'insegnamento, stimola l'allievo ad apprendere, l'allievo, da parte sua, sa conoscere autonomamente, anche senza l'aiuto di un maestro e questo conoscere comporta un impiego autonomo, personale e libero dell'intelletto. L'articolo evidenzia, dunque, come il* De Magistro *non sia da intendersi come un semplice trattato sull'insegnamento poiché, dietro il problema didattico, cela una questione gnoseologica e pedagogica assai più profonda che contribuisce a preparare il passaggio dalla perfectio della lingua latina alla Bildung del Mittelhochdeutsch.*

Parole-chiave: *maestro; conoscenza; insegnamento.*

* Università degli Studi di Genova.

1. Teologia e pedagogia nei *De Magistro* medievali

La lunga storia del Medioevo, che si snoda nel corso di un millennio, può essere letta secondo differenti prospettive: storia dei grandi avvenimenti politici, storia della cultura materiale, storia economico-sociale, storia dell'Europa cristiana, storia delle mentalità, ecc. Ma se si vuole interpretare l'Evo Medio in quanto storia della *formazione* e dell'*educazione* dell'uomo o quale storia della pedagogia, allora occorre saldare fra loro la Patristica e la Scolastica considerando la storia della teologia cristiano-cattolica nel suo snodarsi (e riannodarsi) dal IV secolo dopo Cristo – in epoca, dunque, proto-medievale – fino a tutto il XIV secolo (e oltre). A ben vedere, uno dei caratteri di quest'Età di Mezzo tra l'antichità classica e l'Umanesimo rinascimentale è proprio costituito dalla linea di continuità che congiunge l'universo 'pagano' greco-latino con il mondo 'laico' del Quattro-Cinquecento italiano ed europeo. Una linea che attraversa quell'intero millennio assorbendone la peculiarità più centrale e decisiva, innervata nella cristianizzazione dell'Europa che non sarebbe stata possibile senza il supporto teoretico della teologia medievale. Dunque, il nesso tra riflessione teologica – dai Padri della Chiesa agli Scolastici del Trecento – e criterizzazione pedagogica – relativa all'educazione e alla formazione dell'uomo cristiano – va cercato nell'ordine del pensiero di quegli autori (filosofi e teologi, monaci e chierici) che hanno discusso intorno al rapporto fra Dio, il mondo e l'uomo anche nei termini della relazione che unisce il *magister* (divino o/e umano) e il *discipulus* (in ogni età della vita).

Da Platone il Medioevo ha ereditato l'idea della trascendenza divina riflessa di Dio nell'uomo, assorbita nell'*imago Dei* di Agostino e poi rielaborata da Bonaventura. Da Aristotele il Medioevo ha ereditato le forme del mondo e dell'uomo plasmate nelle categorie universali, ripensate dagli Scolastici e filtrate a vario titolo nelle *Summe* di Tommaso. Da questa duplice eredità provengono i tre *De Magistro* medievali.

Agostino, con il suo *De Magistro* che risale al 389, ha stabilito come il vero *Magister* sia soltanto Dio per cui, attraverso la corrispondenza fra unità e trinità, Cristo è l'unico Maestro. Egli illumina del *lumen verum* l'interiorità dell'uomo. Pertanto, *in interiore homine* risplende il *Verbum* divino, pervadendo lo spirito, l'animo e la *mens*, l'intelletto, la volontà e la *ratio* dell'uomo cristiano. A lui è rivolto il messaggio dei Vangeli, dove la *caritas* e la *pietas* sono i presupposti dell'*amor* che è evangelicamente Via, Verità e Vita. La *Perfectio* divina penetra nell'animo umano che l'accoglie quale *imago Dei*, a cui s'ispira il dialogo pedagogico tra il *docere* e il *discere*, secondo il principio della purezza nella formazione interiore e della virtù nell'educazione esteriore, infine dell'impronta di Dio nell'insegnamento volto alla *perfectio* del cristiano.

Bonaventura da Bagnoregio permane all'interno del solco agostiniano, anzitutto con l'opera *Christus unus omnium magister* e poi attraverso il *De excellentia magisteriis Christi* e l'*Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*. Nel loro insieme questi lavori bonaventuriani

compongono le voci di un *De Magistro* che ribadisce la via divina nel cammino verso la verità. Il Figlio di Dio accompagna l'uomo nel *docere*, stabilendo i nessi fra intenzione e intelletto, verità nella retta locuzione e ordine nel conversare. Insegnare significa verità e salvezza. Insegnare comporta l'esempio della povertà francescana. Insegnare esige umiltà del cuore. La *perfectio* per il monaco (ma non per il laico) implica seguire la *Regula*, studiare le Sacre Scritture (ma pure gli autori pagani ed eretici), rifuggire gli onori, il prestigio e l'ambizione che possono derivare dall'insegnamento, servirsi delle altre scienze per proseguire nel cammino della ricerca teologica. Il vero e unico *Magister* è Cristo stesso, poiché "la luce dell'intelletto creato non è [...] in grado di giungere a comprendere con certezza una qualsiasi realtà senza la luce del Verbo eterno" (Bonaventura, *Christus unus omnium magister*, 10). *Auctor* e *doctor* è soltanto Cristo. Citando Agostino, Bonaventura conferma che l'anima dell'uomo è *imago Dei*. Quindi, chiama Cristo come *principalis magister*, ammettendo però implicitamente la possibilità che esistano altri maestri. Infatti, prosegue: "tutta la dottrina ministeriale di un maestro (*doctrina ministerialis doctoris*)" deve sempre riferirsi a Cristo; "Colui che ha l'ufficio di maestro (*officium magisterii*) deve comprendere la scienza della verità della fede (*scientiae veritatis fidei*)" (Ibid: 24).

Con questi brevi cenni, Bonaventura dichiara la sua adesione al Maestro 'celeste' istituita da Agostino, ma richiama anche l'importanza del maestro 'terreno' e del suo compito di testimonianza della Verità tanto nei princìpi della fede quanto nell'impiego della ragione.

> Pertanto – osserva Bonaventura –, poiché Platone risolse tutta la conoscenza (*totam cognitionem certitudinalem*) al mondo intelligibile o ideale (*ad mundum intelligibilem sive idealem*), per questo fu ripreso (*reprehensu fuit*) da Aristotele; non in quanto avesse sbagliato nell'ammettere le idee e le ragioni eterne (*ideas esse et aeternas rationes*), giacché in questo è lodato da Agostino; ma perché, abbandonato il mondo sensibile (*mundo sensibili*), volle ricondurre tutta la conoscenza a quelle idee (*ad illas ideas*); e facendo ciò, pur stabilendo la via della sapienza (*viam sapientiae*), che procede secondo le ragioni eterne (*rationes aeternas*), distruggeva la via della scienza (*viam scientiae*), che procede secondo le ragioni create (*rationes creatas*); questa via, al contrario, la stabiliva Aristotele, ma trascurando quella superiore (*illa superior neglecta*). (Ibid.: 18)

Il quadro, ricostruito da Bonaventura, sembra completo. Tuttavia, negli stessi anni in cui questo francescano vergava il suo *De Magistro*, un domenicano, come lui *magister theologiae* a Parigi, ne presenta un altro. Tommaso d'Aquino inserirà le sue riflessioni sul maestro nel *De veritate* e in quella *Summa theologiae* dove le *tre sfere* rappresentate da Dio, dal mondo e dall'uomo sussumono una configurazione decisiva per la Scolastica del Trecento.

2. Le tre sfere: Dio, il mondo e l'uomo nella sintesi di Tommaso d'Aquino

Tommaso – lo ricordiamo – vive nel XIII secolo, fra il 1225 e il 1274. In soli vent'anni (e cioè tra il 1254 e il 1274) si articola la vastità dei suoi scritti. Tutti sono attraversati da due ricchi filoni aurei. Anzitutto Tommaso studia, commenta e discute la *tradizione cristiana* rappresentata dalle Sacre Scritture e dalle opere dei Padri della Chiesa. Quindi si volge alla *tradizione classica*, in particolare al pensiero di Platone e Aristotele, insieme ai loro commentatori cristiani e arabi, patristici e scolastici. Ne emerge una poderosa sintesi concettuale (cfr. Schönberger, 1998; Fabro, 1983; Walz, 1953) costituita da un'indagine *teologica* circa le questioni provenienti dal *Vecchio* e dal *Nuovo Testamento* e da un'indagine *filosofica* circa le questioni relative alla metafisica e alla fisica, all'ontologia e all'antropologia, alla politica e all'etica, alla pedagogia e alla semiotica. Così, ad esempio, nelle sole *Quaestiones disputatae de veritate* vengono presi in considerazione concetti come quelli di verità, scienza divina, verbo, provvidenza, predestinazione, libro della vita, profezia, fede, anima e grazia. Ma anche le idee, la mente, il maestro, la coscienza, il bene, la volontà, il libero arbitrio, la sensualità, le passioni, l'empietà. Il tessuto concettuale complessivo presente nell'opera di Tommaso comprende dunque, oltre ai riferimenti alla teologia ebraico-cristiana, anche un blocco linguistico di derivazione 'pagana' ma di elaborazione 'dottrinale', tra cui si segnalano i concetti di forma, materia, corpo, anima, universale, causa, essere, ente, essenza, esistenza, intelletto, immagine, specie, ragione, potenza, atto, azione, scienza, conoscenza, fede, illuminazione, libertà, sapienza, sostanza, volontà, senso e segno.

Tutte queste categorie concettuali gravitano attorno a tre distinte *sfere* – Dio, il mondo e l'uomo –, che hanno innervato la tradizione cristiano-medievale.

Fra questi concetti si palesano delle relazioni e delle gerarchie – come quelle tra sostanza, corpo, animale, uomo e individuo, discusse in *De ente et essentia*. Ad esempio, Tommaso sostiene che soltanto in Dio c'è un'identità completa fra *esse* (essere) ed *essentia* (essenza). Il compito del pensiero umano – si legge nello *Scriptum super libros sententiarum* – consiste nel volgersi alla conoscenza dell'essere per poi avvicinarsi alla conoscenza del mondo, elaborandone filosoficamente le datità, e ritornando infine contemplativamente a Dio in quanto *telos* dell'intelletto umano. L'essenza di Dio – osserva Tommaso nell'*Expositio in librum Dionysii de divinis nominibus* – contiene e supera ogni predicato a lui attribuito, mentre il mondo non è altro che – come Dionigi l'Areopagita aveva riconosciuto – che l'estrinsecazione della *Perfectio* divina. Quindi, l'intelletto umano (che cerca di avvicinarsi a Dio e di conoscere il mondo) non è *causa finalis*, ma soltanto *causa formalis* – di cui Tommaso riferisce nella *Quaestio disputata de malo*, redatta a Parigi tra il 1269 e il 1271. Nell'agire umano, e perciò anche nell'atto del libero arbitrio, vi è un concorso divino poiché il Creatore sovrintende – e lo si evince dalle *Quaestiones disputatae de potentia* – a

ogni azione delle creature. L'uomo possiede un'anima che gli è stata data da Dio; ogni anima possiede un intelletto; ciascuna anima possiede una spiritualità che coincide con la forma della sostanza del corpo dell'uomo – come si legge in *Sententia in librum De anima*, scritto tra gli anni '60 e '70 del Duecento. Dio è "pensiero di pensiero", mentre l'uomo può solo avvicinarsi alla sua *Perfectio* ma non attraverso la dottrina platonica delle idee, bensì servendosi della ragione impegnata sulle vie dimostrative – Tommaso ne indica cinque nella *Summa theologiae* (I, q.2, a.3) – dell'esistenza divina. L'opera di *conoscenza* intentata dell'uomo nella sua vita mondana non è compiuta soltanto dall'anima, ma anche dal corpo nella sua umana unità con l'anima. L'anima intellettiva propria dell'uomo (insieme alla materialità e alla singolarità di quest'ultimo), in quanto forma sostanziale del corpo, procede nella conoscenza empirica e immateriale (a esempio degli universali). Questi temi, affrontati nel *De unitate intellectus contra Averroistas* e nell'*Expositio super librum de causis*, sono svolti anche nella *Sententia in librum Physicae* – il commento di Tommaso alla *Fisica* aristotelica. L'epistemologia tomista ricostruisce qui uno statuto delle scienze naturali e respinge ogni ipotesi panteistica (Dio e mondo sono la stessa cosa), nichilista (la *creatio ex nihilo* postula il nulla prima di Dio) e dualista (Dio e mondo coincidono rispettivamente con il bene e il male). Mentre il mondo abita la dimensione del tempo, Dio è nell'ordine dell'eterno. L'uomo può misurare il tempo, ma non sa comprendere il significato profondo dell'eternità in quanto attributo di Dio.

Dunque, *le tre sfere* – Dio, mondo e uomo – ritornano costantemente nella riflessione teologica, gnoseologica e antropologica di Tommaso, codificate e intrecciate fra di loro in tre distinte opere.

Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* – redatte a Parigi tra il 1256 e il 1259 – Tommaso prende in considerazione l'intelletto umano, pensandolo come una facoltà per il cui tramite avviene la conoscenza delle cose nel mondo. Da *intus legere* – come scriverà nella *Summa theologiae* (II-II, q.2, a.1) –, l'intelletto penetra nell'essenza della cosa mediante l'astrazione. Questa essenza (della cosa) astratta dal mondo è *specie intelligibile* o *concetto* frutto dell'intelletto che riflette su se stesso. L'intelletto agente astrae la specie intelligibile presente in potenza nella cosa. L'intelletto possibile conosce la specie intelligibile in atto nella cosa. Nella conoscenza delle specie intelligibili, l'intelletto agente e l'intelletto possibile divengono tutt'uno. Il *lume divino* penetra nell'intelletto agente dell'uomo, divenendone il *lume intellettuale*. Si tratta di un *lume naturale* indispensabile per la conoscenza delle cose umane e mondane. Solo nella vita soprannaturale, posta dopo la morte, all'uomo perverrà il lume della gloria con cui conoscere l'essenza divina. Per questo, l'uomo terreno rimane un'immagine imperfetta di Dio – come viene fatto osservare nella *Summa theologiae* (I, q.93, a.1) – e potrà diventare un'immagine perfetta solo con la beatitudine della gloria nei Cieli. L'intelletto interpreta la *verità* nelle cose, la ragione ricerca la verità attraverso il discorso. La *ragione speculativa* conosce la verità; la *ragione pratica* conosce l'agire (sia tecnico sia morale). Così l'uomo è una *sostanza*

razionale (cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q.15, a.1) che attraverso l'intelletto, dove risiede la *specie intelligibile*, conosce le universalità e sempre attraverso l'intelletto, dove risiede anche la *specie sensibile*, conosce le singolarità. La verità consiste nell'adeguazione della cosa all'intelletto; dunque essa è anzitutto nell'intelletto e soltanto dopo nelle cose. La *scienza* è ciò che delle cose dimora nell'anima; la *sapienza* è una virtù intellettuale; la *conoscenza* è ciò che dell'oggetto conosciuto è presente nel soggetto conoscente; la *sinderesi* è l'abito con cui la ragione conosce i princìpi dell'agire morale; la *comprensione* è la pienezza del conoscere (nel conoscente rispetto al conosciuto); la *certezza* è la dignità della scienza.

Nella *Summa contra gentiles seu liber de veritate fidei catholicae contra errores infidelium* – scritta tra il 1258 ca. e il 1264 – Tommaso stabilisce che le verità della fede sono accessibili alla ragione. Ai 'gentili' – ossia ai pagani e poi ai musulmani e agli ebrei, così come agli eretici – si rivolgono i quattro libri di questa *Summa* rammentando come il mondo non dipenda dal caso, bensì dall'ordine divino. Anche nel mondo c'è una *perfectio* che dipende dall'intelligenza degli uomini e dalla loro volontà. *Sapienti* sono "coloro che ordinano rettamente le cose" (*Summa contra gentiles*, I, I) – come ha scritto Aristotele sostenendo che "è proprio del sapiente ordinare" (*Metaphysica*, I, 2, 3) –, mentre la teologia è "conoscenza della verità" (Ibid.: I, I, nn.4,5) – come ha testimoniato il Vangelo di *Giovanni* (18,37): "Per questo io sono nato, e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza della verità". Dunque, Tommaso discute tutti gli attributi di Dio: ciò che Dio è (ad esempio, eterno) e ciò che Dio non è (ad esempio, un corpo); Dio come causa dell'essere per tutte le cose (cfr. *Summa contra gentiles*, II, XV) e Dio come creatore della perfezione del mondo e dell'esistenza di creature intelligenti (Ibid.: II, XLVI). Quindi ritorna sull'*intelletto agente*, considerandolo quale sostanza non separata ma in quanto facoltà dell'anima (Ibid.: II, LXXVI), e sull'*intelletto possibile*, ritenendolo non unico ma distinto in tutti gli uomini (Ibid.: II, LXXIII). Se ogni intelligenza umana può vedere Dio più perfettamente di un'altra, la felicità non va cercata nel piacere, nella gloria, negli onori, nella ricchezza, nella potenza mondana, nei beni del corpo, nei sensi, e persino nelle virtù morali, nella prudenza o nell'arte, bensì nella "contemplazione di Dio" (Ibid.: III, XXXVII) poiché Dio è "il fine di tutte le cose" (Ibid.: XVIII). Dio soltanto può creare (cfr. Ibid.: II, XXI) e solo con Dio c'è "generazione", "paternità" e "filiazione" (Ibid.: IV, II), poiché in *Matteo* (11,27) si legge: "Nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre se non il Figlio". Questa è la *generazione divina*, che pagani e infedeli non sanno comprendere poiché sono privi della verità cristiana. In essa, dai Misteri della fede si perverrà alla resurrezione dei corpi (cfr. *Summa contra gentiles*, IV, LXXIX), quando gli uomini risorgeranno immortali (cfr. Ibid.: IV, LXXXII) mentre, dopo il giudizio, "lo stato del mondo" muterà fino a veder realizzata la profezia di *Isaia* (65,17-18) con cui la *Summa contra gentiles* si conclude: "Io creerò nuovi cieli e una nuova terra, e le cose precedenti non saranno più rammentate né ricordate; ma godrete ed esulterete in eterno".

Nella *Summa theologiae* – stesa negli otto anni che separano il 1265 dal 1273 – Tommaso considera Dio in rapporto a se stesso e in relazione con il mondo e l'uomo. Dunque, rapporta Dio all'Unità divina e alla Trinità del Padre-Figlio-Spirito Santo; lo relaziona poi a tre cause distinte: Dio come causa efficiente, come causa finale e come causa riparatrice. Nel primo caso, Dio è fondamento ontologico della creazione, nel secondo è principio dinamico della creazione e nel terzo è fonte della grazia. La *creazione* divina riguarda il Dio Creatore, gli Angeli, l'Opera examerale, l'uomo e il mondo. Il *finalismo* divino concerne gli atti umani (natura e moralità), le passioni, gli abiti (vizi e virtù), la ragione e la volontà, quindi le virtù teologali (fede, speranza, carità) e le virtù cardinali (prudenza, giustizia, fortezza, temperanza), fino a comprendere la vita attiva, la vita contemplativa e lo stato di perfezione. La *grazia* converge sull'incarnazione del Verbo, sui misteri della vita di Cristo e sui sacramenti (battesimo, cresima, eucarestia, penitenza, estrema unzione, ordine, matrimonio), per disporsi infine nella vita eterna alla quale Cristo accompagna l'uomo tramite la Chiesa e i suoi sacramenti.

Il mondo non è stato prodotto dal caso, bensì è stato creato da Dio, che ha agito con l'*Intelligenza divina* (cfr. *Summa theologiae*, I, 15, 1). Nel mondo si manifesta la potenza creatrice di Dio (cfr. Ibid.: I, 46, 1), sicché la sua fine sottostà al potere divino. L'uomo è la creatura di Dio del quale contiene in sé l'*immagine* e la *somiglianza* (Ibid.: I, q.93). Ma l'uomo è stato creato a immagine di Dio non nel corpo bensì nell'*intelletto* e nella *ragione* (cfr. Ibid.: I, 3, 1). Tuttavia, l'immagine di Dio impressa nell'anima dell'uomo è imperfetta (cfr. Ibid.: I, 88, 3). Nell'uomo, Dio ha posto la *luce intellettiva* (o intellettuale) con cui partecipa della luce divina (cfr. Ibid.: I, 12, 11). Si tratta di un *lumen* naturale peculiare della ragione umana, che può essere rafforzato dal *lumen* della grazia (cfr. Ibid.: I, 12, 13). Così, il lume intellettivo è una manifestazione della verità (cfr. Ibid.: I, 106, 1). Con il *lumen intellettivo* l'uomo conosce il mondo, i princìpi, le cause e gli effetti. L'intelletto è un dono di Dio; l'intelligibile è quanto l'uomo conosce con l'intelletto; la ragione deriva da Dio e dalla sua legge eterna di cui è l'immagine (cfr. Ibid.: I-II, 19, 4). Nell'uomo, nella sua *anima razionale*, nel suo *lumen naturale*, nel suo *lumen intellettivo* c'è un ordine (intellettivo) assicurato dalla *specie intelligibile* (cfr. Ibid.: I, I, 15, 2). Questa si trova nell'intelletto umano sotto l'aspetto della *forma* (cfr. I, 50, 2). Ogni specie intelligibile entra nell'intelletto dell'uomo costituendolo nel suo ordine formale. La specie intelligibile è l'immagine della realtà (vale a dire, del mondo o delle cose) che viene a essere presente nell'intelletto dell'uomo. Pertanto, l'intelletto assume la *forma* della *specie intelligibile* che è in lui, determinandosi quale *forma intelligibile* o eidetica (cfr. Ibid.: I, 55, 1; I, 14, 5).

Tutti questi passaggi, che intrecciano variamente le tre sfere, conducono il problema della conoscenza umana dal piano gnoseologico a quello pedagogico, e aprono una questione che non era mai stata affrontata prima di Tommaso: l'autonomia 'formale' del soggetto conoscente.

3. Il problema della conoscenza e la questione dell'insegnamento

Tommaso si ritrova ora di fronte alla tradizione platonica, all'eredità di Agostino e all'agostinismo, alla interpretazione platonizzante di Avicenna e alla sintesi dell'agostinismo avicennistico condotta da alcuni Scolastici come Guglielmo d'Alvernia e Giovanni Peckam, nonché, infine, ad Averroè e all'averroismo. In questione ci sono anzitutto il problema della *conoscenza* della verità e del suo *insegnamento*, così come l'attribuzione di ogni *causalità* a Dio o (anche) all'uomo (cfr. Gregory, 1965: 9-26).

Riassumendo: per Agostino, l'uomo conosce rientrando in se stesso, nell'"uomo interiore" (Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72); la conoscenza è dunque un'esperienza interiore; l'intelligenza dell'uomo viene illuminata dalla luce interiore della verità, con cui Dio svela il mondo all'uomo (rendendo, così, superfluo l'insegnamento); in sé l'uomo trova illuminate le idee, le *regulae aeternae*, indipendentemente dall'esperienza conoscitiva (o di insegnamento e apprendimento); l'uomo trova, inoltre, nella sua memoria la verità che deve solo ricordare. L'innatismo platonico-agostiniano si istituisce, pertanto, sulla dottrina della reminiscenza e sulla dottrina dell'illuminazione divina. La verità è immutabile e niente si conosce che non sia già conosciuto ed infuso nell'uomo dal vero e unico Maestro: il Cristo. I segni e le parole hanno scarso valore, così come l'insegnamento 'terreno', per cui – dice Agostino al figlio Diodato – "non chiamare nessuno in terra maestro, poiché l'unico Maestro di noi tutti è nei cieli" (Agostino, *De Magistro*, XIV, 46). La verità è trascendente, mentre il suo riflesso immanente avviene solo nell'ordine del *lumen verum*.

Per parte sua, Avicenna ha interpretato Aristotele attraverso Platone, per cui dall'Intelligenza divina si scende fino alle *forme intelligibili* dell'anima umana ritenuta unica per tutti gli uomini (e non distinta per ciascuno di essi) ed ispirata dal *dator formarum* (o intelletto agente). Così, se per Platone la conoscenza fluisce dalle idee all'anima, per Avicenna giunge dall'intelletto agente all'anima dell'uomo. In ogni caso, – commenta Tommaso – la conoscenza è qui sempre "data da una o più sostanze separate" e "non è causata dalle cose sensibili" (Tommaso, *Summa contra gentiles*, II, 74). Platone e Avicenna parlano lo stesso linguaggio, che è però affatto distante dall"empirismo' aristotelico e, secondo Tommaso, dall'esperienza sensibile: "Chi manca di senso, manca pure della scienza di quegli oggetti sensibili, che si conoscono mediante quel senso" (Ibid.: l.c.).

La tradizione agostiniana più ortodossa presente nella Scolastica di ispirazione platonica rifiuta il fatto che l'uomo abbia una reale attività intellettivo-sensoriale autonoma e indipendente da Dio. Per Guglielmo d'Alvernia l'essenza dell'anima coincide con l'intelletto materiale ed è priva di un intelletto formale; dunque, nel *De anima* (VIII, 3) ribadisce che il *lumen scientiae* deriva, agostinianamente, da Dio. In Giovanni Peckam l'intelletto agente è parte di Dio, è Dio stesso ed è, avicennianamente, separato dall'anima umana. La conoscenza e il sapere non sono prodotti dall'uomo ma

discendono dall'intelletto agente – che per Avicenna risiede in Dio – fino alle forme intelligibili presenti nell'uomo. Pertanto, *imparare* non significa altro che *ricordare* (cfr. Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritatae*, XI; *Summa theologiae*, I, q.117, a.1).

Neppure Averroè si discosta da questa linea. Per lui, l'*intelletto possibile* è unico in tutti gli uomini – derivando da ciò che le *specie intelligibili* sono comuni in ogni essere umano. Sicché, con questo si svilisce la possibilità dell'apprendere e, ancor più, la libertà del conoscere e l'individualità del sapere. Secondo Tommaso, platonismo, agostinismo, avicennismo e averroismo descrivono una pericolosa parabola che è palese tanto nel suo riduzionismo circa l'attività intellettiva dell'uomo quanto a proposito dell'intrinseca limitazione della potenza divina. Infatti, per Tommaso viene sminuita la Creazione stessa qualora si riduca l'uomo a un'immagine simbolica, non consentendogli la costruzione della *propria* conoscenza – così come Dio, creandolo, ha certo voluto. Si legge nella *Summa contra gentiles* (III, 69):

> Detrarre quindi alla perfezione delle creature è lo stesso che detrarre alla perfezione della virtù divina. Ora, se nessuna creatura possiede alcuna azione per produrre qualche effetto, si svaluta molto la perfezione della creatura [...]. Questa opinione dunque diminuisce la virtù di Dio.

E con ciò si riducono pure l'attività umana, la conoscenza umana, l'intelligenza umana, la natura umana, nonché l'ontologia dell'ente-uomo a cui si vorrebbe impedire ciò che invece in lui accade: l'esperienza di un'*autonoma causalità*.

La causa prima – Dio – crea il mondo infondendogli l'essere e anche l'esser causa. Ciò vale anzitutto per l'uomo, per la causalità dell'insegnamento e per l'autonomia della conoscenza umana. Aristotele aveva vincolato nel *sinolo* la materia e la forma; Tommaso riprende la dinamica tra potenza e atto, muovendo la conoscenza dal sentire alla sensazione, dal sensibile esterno al fantasma interno dell'oggetto, dall'intelletto agente all'intelligibile in atto, sino all'intelletto in potenza. Dunque: ogni uomo conosce secondo una sua propria coessenziale "differenza" (Tommaso, *De unitate intellectus contra Averroistas*, IV, 89). Ogni intelletto conosce poiché l'intelletto possibile astrae, per mezzo dell'intelletto agente, le *specie intelligibili* che non sono la conoscenza ma il suo strumento: *ciò per cui* l'intelletto possibile conosce. Ogni uomo possiede delle *specie intelligibili* differenti da quelle di tutti gli altri uomini. Nel maestro e nell'allievo le *specie intelligibili* sono differenti, così come la conoscenza (e la scienza) è differente da uomo a uomo. L'intelletto agente diventa, per Tommaso, la *forma nel corpo* e la *facoltà dell'anima* di ciascun essere umano. E qui si costituisce la divaricazione fra Tommaso e Agostino, tra il tomismo e l'agostinismo platonizzante: nell'uomo c'è un riflesso divino dato dall'intelletto agente, ma questo per conoscere non necessita né del *Lumen verum* dell'*imago Dei* agostiniana, né del *Dator formarum* di Avicenna, né dell'*Intellectus agens* come lo ha inteso Averroè.

Le *specie intelligibili*, che astraggono l'universale per mezzo dell'intelletto agente, costituiscono l'azione conoscitiva dell'uomo. Questa è autonoma e causale. Ogni uomo possiede, quindi, una *potenzialità causativa*. Il principio che governa il conoscere non è più la luce divina, ma la "luce dell'intelletto agente" (Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritate*, X, 6). L'apriorismo tomista della conoscenza mantiene però alcuni motivi agostiniani, per cui alla luce dell'intelletto agente sono presenti nell'uomo i concetti, i princìpi, gli universali. Egualmente, l'identità dell'universalità della scienza nel maestro e nell'allievo salvaguarda un'istanza averroista. A essa Tommaso non si oppone, ribadendo tuttavia che la scienza a cui maestro e allievo si rivolgono è la stessa, ma non sono affatto identiche le *specie intelligibili* per il cui mezzo entrambi differentemente conoscono. Nell'allievo c'è "un principio naturale di sapere, cioè l'intelletto agente e i primi princìpi, di per sé noti". Nel maestro deve essere presente quell'azione rivolta a stimolare il discepolo affinché impari a "trarre dai princìpi, per sé noti, le conseguenze" (Tommaso, *De unitate intellectus contra Averroistas*, V, 113).

La gnoseologia di Tommaso costringe la sua pedagogia a compiere un passo decisivo: "Il docente conduce alla conoscenza delle cose ignote allo stesso modo in cui ciascun uomo (*aliquis*), per via inventiva (*inveniendo*), conduce se stesso alla conoscenza di ciò che ignora" (Tommaso, *De Magistro*, XI, a.1). Questo comporta due significati pedagogici d'importanza capitale. Il maestro attraverso l'insegnamento stimola l'allievo ad apprendere; e poiché ogni apprendimento è solo una parte della più generale educazione dell'uomo, ogni maestro può educare il proprio allievo. Per parte sua, l'allievo sa conoscere autonomamente, anche senza l'aiuto di un maestro; e questo conoscere comporta un impiego autonomo, personale e libero dell'*intelletto* – vale a dire delle *specie intelligibili* nell'opera della conoscenza. Se la specie intelligibile è la *forma* dell'intelletto – come si legge nella *Summa theologiae* (cfr. I, 50, a.2) –, la conoscenza che l'uomo acquisisce gli conferisce un'ulteriore *forma intellettiva*. Con una sola parola – che Tommaso non pronuncia mai a questo proposito – si potrebbe inferire che, proprio in ragione del sinolo tra materia e forma e dei legami tra intelletto e conoscenza nonché fra *specie intelligibili* e *forma*, ciò in cui l'uomo si impegna nell'opera conoscitiva implica la sua *formazione*. Questo passaggio ulteriore (con la propria concrezione linguistica in volgare medio-alto-tedesco) sarà portato a compimento, qualche decennio più tardi, da Meister Eckhart.

4. *La* quaestio disputata XI *e la* quaestio I, 11*7: il* De Magistro *di Tommaso*

Il *De Magistro* non va dunque letto come un semplice trattato sull'insegnamento. Esso cela, dietro il problema didattico, una questione gnoseologica e pedagogica assai più profonda. Tutto parte da Aristotele, che aveva polemizzato contro la trascendenza delle idee platoniche, indicando nella

morphé la forma immanente delle cose, la loro sostanza, la loro specie e la loro essenza. Tommaso attribuisce all'intelletto umano la *causa formalis* e all'anima intellettiva la forma della sostanza del corpo. La conoscenza riguarda, così, il corpo e l'anima insieme, quindi la materia e la forma. La ragione diventa l'immagine della legge divina, sicché la ragione speculativa concerne la verità e la ragione pratica l'agire secondo verità. L'intelletto agente è la facoltà dell'anima e l'intelletto possibile la sua "differenza" (rispetto a tutti gli intelletti possibili degli uomini). L'intelligibile è ciò che l'uomo conosce con l'intelletto. E se la *specie intelligibile* conosce l'universalità (e la specie sensibile le singolarità), lo può poiché il suo ordine è assicurato dal *lumen intellettivo* proprio dell'anima razionale. Pertanto, la specie intelligibile è l'immagine della realtà presente nell'uomo (in ogni uomo), ma anche l'ordine formale che lo penetra e compone il suo intelletto. Le specie intelligibili sono, quindi, il frutto di un'opera d'astrazione che l'uomo compie in sé conoscendo l'empiricità singolare del reale. Quest'opera avviene solo perché l'intelletto possibile (coadiuvato dall'intelletto agente) possiede dentro di sé le specie intelligibili che permettono la conoscenza. E sono le *specie intelligibili* presenti nell'intelletto (come universali e singolari) a far assumere all'intelletto stesso la propria *forma intelligibile*, vale a dire la sua *morphé* (nel linguaggio aristotelico), ossia il suo *eidos* (nel linguaggio della tradizione classica). Questa forma intelligibile è la forma dell'uomo – che, si potrebbe concludere, coincide con la sua *formazione*: ossia quanto si nominava con la parola greca *paideia* che, attraverso il Medioevo e la Scolastica, ritornerà profondamente 'trasformata' nel concetto eckhartiano di *bildung* (scritto con l'iniziale minuscola del *Mittelhochdeutsch*).

Ebbene, Tommaso ha chiarito il presupposto decisivo di questo epocale passaggio, scrivendo nella *Summa theologiae* che *forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae*: "la forma intelligibile si trova nell'intelletto proprio in quanto forma" (I, q.50, 2).

Veniamo ora alle pagine del *De Magistro*. Non si tratta, com'è noto, di un'opera a se stante, bensì d'una ricomposizione unitaria della *quaestio XI* (suddivisa in quattro articoli) – presa dalle *Quaestiones disputatae de veritate* – e della *quaestio 117* (della quale si devono considerare i primi due articoli) – desunta dalla *Summa theologiae*. In entrambe, Tommaso segue il metodo della *quaestio* (che significa sia 'domanda' sia 'indagine') consistente nel disporre le ragioni a favore di una determinata tesi dottrinale, quindi nel formulare le ragioni contrarie per poi giungere alle risposte conclusive. Seguendo questo processo, sostanzialmente 'dialettico', nel primo articolo della *quaestio XI* Tommaso si domanda "se solo Dio o anche l'uomo, possa insegnare e dirsi maestro". Procedendo nel solco delle *Scritture* e del *De Magistro* di Agostino la sua risposta è che soltanto Dio può dirsi maestro e insegnare, poiché *solus Deus cathedram habet in coelis*. Per cui, "nulla può formare (*formare*) la mente umana se non Dio" (*De Magistro*, q.XI, a.1). Ma poi Tommaso obietta che tanto le *Scritture* quanto Aristotele consentono di sostenere che anche l'uomo può dirsi maestro e insegnare.

La *scientia* "preesiste nel discente in potenza non puramente passiva, ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe da solo acquisire il sapere" (Ibid.: l.c.). Quando il maestro insegna, l'allievo apprende secondo una *disciplina* (cioè secondo una scienza o un sapere), mentre da solo l'allievo conosce usando la propria ragione per mezzo dell'*inventio* (vale a dire costruendo nuove conoscenze autonomamente). Entrambi, maestro e allievo, si servono di *signa* (quindi di segni usati come strumenti). Entrambi hanno in se stessi dei princìpi innati (*ex princiipis innatis*). Entrambi ricevono da Dio il *lumen rationis* con cui uno insegna e l'altro apprende. Ma nessuno potrebbe dirsi "maestro" (dell'altro o di sé) qualora, chiamando maestro un uomo, intendessimo "con questo attribuirgli ciò che compete solo a Dio" (Ibid.: l.c.).

Dai segni sensibili – prosegue Tommaso – ricevuti dalla *potentia sensitiva*, l'intelletto umano trae gli intelligibili. Quasi fossero *ragioni seminali*, i princìpi universali sono presenti nell'uomo. Il maestro non 'trasfonde' il proprio sapere nell'allievo. Bensì, "per via di insegnamento (*doctrina*), si fa (*fit*) nell'allievo un sapere simile (*similis*) a quello che è nel maestro" (Ibid.: l.c.): *de potentia in actum*. Dio infonde la luce (*lumen*) nella ragione dell'allievo. Non il maestro. E la sapienza "muta" con il "mutare" del soggetto (*subiecto*), che prima l'ha in potenza e poi in atto. Nel soggetto – e in particolare nell'allievo – prendono forma le *formae intelligibiles* "di cui è costituita la sapienza e che sono insieme similitudini delle cose e forme che perfezionano l'intelletto" (Ibid.: l.c.). Il passo che segue diventa decisivo:

> Le *formae intelligibiles*, di cui si compone il sapere acquisito dall'insegnamento, sono impresse nel discente direttamente ad opera dell'intelletto agente e indirettamente dal maestro. Questi, infatti, presenta i segni delle cose intelligibili dai quali l'intelletto agente astrae le intellezioni e le esprime nell'intelletto possibile. Sicché le parole del maestro [...] causano il sapere nell'intelletto come gli oggetti che sono fuori dell'anima, poiché da quelle come da questi l'intelletto agente trae gli intelligibili. (Ibid.: l.c.)

Natura rationalis formata dicititur (cfr. Ibid.: l.c.) in virtù del Verbo divino, ma anche poiché le specie intelligibili 'formano' le *formae intelligibilis* che si addensano nell'anima e nell'intelletto dell'uomo. È la ricomposizione definitiva di cristianesimo e aristotelismo. Tanto in chiave gnoseologica quanto in senso pedagogico.

Determinato questo quadro generale, Tommaso passa all'art. 2 della *quaestio XI* in cui si vuol sapere "se un uomo possa dirsi maestro di se stesso" (*De Magistro*, q.XI, a.2). Dopo aver indagato i motivi a favore e quelli contrari, deduce che un uomo non possa chiamarsi maestro di se stesso. L'art. 3 della *quaestio XI* domanda "se un angelo possa insegnare ad un uomo" e Tommaso risponde, dopo aver esaminato la tesi a favore e quelle contrarie, che l'angelo "avendo naturalmente un lume intellettuale più perfetto dell'uomo può essere per quest'ultimo causa del sapere [...] pur restando inferiore a Dio e superiore all'uomo" (*De Magistro*, q.XI,

a.3). Quindi: *solus Deus dicitur creator*; "fattore (*factor*), invece, e maestro possono essere detti Dio, l'angelo e l'uomo" (Ibid.: l.c.). Nel quarto e ultimo articolo, Tommaso esamina "se l'insegnare sia un atto di vita attiva oppure contemplativa" (*De Magistro*, q.XI, a.4). La risposta implica un'indagine sull'insegnamento, che è tanto parte della vita contemplativa quanto della vita attiva. Il fine della vita attiva è l'azione, mentre quello della vita contemplativa è la ricerca della verità increata. Dunque, la vita attiva precede la contemplativa, ma "è necessario" anche che la "segua". La vita contemplativa "è il principio dell'insegnamento" e al contempo l'insegnare diventa un atto (*eleemosynas*) spirituale che "appartiene alla vita attiva" (Ibid.: l.c.), nella quale il cristiano deve essere pronto ad amare il bisognoso.

La *quaestio 117*, all'articolo 1, tratta ancóra della possibilità per un uomo di insegnare a un altro uomo. Qui Tommaso torna a criticare le posizioni neoplatoniche a sfondo innatistico, poiché Dio è impresso nell'uomo e il *lumen vultus eius super nos signatur*; tuttavia, l'uomo che si fa maestro di un altro uomo "stimola il discepolo affinché egli applicando la capacità del proprio intelletto formi i concetti: *per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones*" (*De Magistro*, q.117, a.1). Per quanto riguarda, poi, l'articolo due della *quaestio 117*, in cui Tommaso si domanda "se gli uomini possono insegnare agli angeli" (*De Magistro*, q.117, a.2), risponde negativamente – senza soffermarsi sulle difficoltà empiriche relative all'accertamento aristotelico di questa sua considerazione.

Come si è detto, tutto muove da Aristotele. Ed è dato qui solo immaginare cosa sarebbe accaduto se i rotoli contenenti il suo *Peri paideias* – forse arsi nel rogo della biblioteca di Alessandria, nel 47 a.C. – fossero invece pervenuti al Medioevo e, in particolare, a Tommaso. Il *Peri paideias* rientrava nel *Corpus aristotelicum* e specificamente nelle opere acroamatiche – tutte andate perdute –, dette anche 'esoteriche' poiché si rivolgevano soltanto agli studiosi della Scuola di Aristotele. Per cui non è errato pensare che il *Peri paideias* dovesse contenere qualcosa di diverso dall'elaborazione dei temi pedagogici e educativi che ritornano nelle opere 'essoteriche' del *Corpus*. Così come la riscoperta e la traduzione dei lavori aristotelici dedicati alla logica ha mutato il corso della Scolastica, cambiato la teologia cristiana e inciso non solo sulla storia della Chiesa ma anche sulla storia dell'Europa, egualmente o forse ancora di più l'impianto complessivo delle opere 'esoteriche' – il cui elenco ci proviene da Diogene Laerzio –, avrebbe esercitato un forte impatto sulla filosofia medievale. Forte, per quanto concerne il *Peri paideias*, al punto di imprimere una svolta profonda nel modo di considerare la formazione e l'educazione dell'uomo. Incidendo forse anche sul *De Magistro* di Tommaso e persino su quella *quaestio septima* del *De Veritate*, dove a proposito del *Libro della vita* si discute della *forma humana* increata assunta da Cristo. Scritto dalla mente divina e citato nell'*Apocalisse* giovannea, il Libro conterrebbe i nomi degli uomini dalla perfetta formazione che accederebbero alla gloria paradisiaca dell'eterno. Ma quale concetto di *paideia* – ossia

di formazione ed educazione – celava il rotolo del *Peri paideias*? E come Aristotele lo aveva trattato? Né Tommaso né noi lo sappiamo. Possiamo solo supporre che quelle pagine sconosciute avrebbero, ancóra una volta, mutato il corso della storia culturale europea.

Al di là di tutto ciò, va ancóra chiarito che le *specie intelligibili* a cui perviene la gnoseologia di Tommaso richiamano due distinte questioni pedagogiche relative ai modi della *conoscenza logica* e della *conoscenza linguistica*.

A proposito della logica del conoscere (circa il mondo) propria dell'uomo, Tommaso scrive nella *Summa theologiae* (III, q.9, 4, 1):

> Cum duplex sit modus acquirendi scientia, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus; modus autem qui est per disciplinam est secundarius (Duplice è il modo di acquisire la conoscenza, appunto scoprendo e imparando; il modo che avviene attraverso la scoperta è il principale, mentre il modo che avviene attraverso l'imparare è secondario).

A proposito del linguaggio del conoscere (in rapporto a Dio) proprio dell'uomo, Tommaso scrive nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (q.23, 3, 3):

> Est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem (...) Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem (Duplice è il modo di parlare. Un modo segue le locuzioni consuete. (...) L'altro modo segue le locuzioni figurative, oppure tropiche o simboliche).

Così Tommaso inscrive la logica e il linguaggio della conoscenza in uno sfondo gnoseologico su cui si muovono le tre sfere rappresentate da Dio, dal mondo e dall'uomo, mentre l'intreccio fra teologia e pedagogia che ne addiviene contribuisce a preparare il passaggio dalla *perfectio* della lingua latina alla *bildung* del *Mittelhochdeutsch*. Eckhart diverrà il principale interprete di questo mutamento epocale, che senza Agostino e Tommaso non sarebbe però mai avvenuto.

Bibliografia

Chenu, M.D. (1950), *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris: Vrin, Institut d'études medievales (tr.it. *Introduzione alla studio di San Tommaso d'Aquino*, Firenze: LEF, 1953).

Fabro, C. (1983), *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano: Ares.

Glison, É. (1919), *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Strasbourg: Vise.

Gregory, T. (1965), *Tommaso d'Aquino, De Magistro. Introduzione traduzione e commento*, Roma: Armando.
Schönberger, R. (1998), *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg: Junius.
Walz, A. (1953), *Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, Basel: Thomas Morus Verlag.

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2016
da Booksfactory – Szczecin (Polonia)