

Agostino e Tommaso d'Aquino sul maestro

Alcune note

Augustine and Thomas Aquinas on Teacher. Some Notes

Fabrizio Amerini

Università degli Studi di Parma, Italia
fabrizio.amerini@unipr.it

DOI: [10.17421/2498-9746-11-23](https://doi.org/10.17421/2498-9746-11-23)

Riassunto

La nozione di maestro non è facile da definire. In epoca medievale è discusso chi possa dirsi veramente maestro. In questo contributo si ripercorre il percorso di questa nozione da Agostino a Tommaso d'Aquino con lo scopo di sottolineare come la figura del maestro e la riflessione su questa nozione si siano evolute e siano cambiate con il cambiare del contesto sociale e culturale in cui il maestro si inserisce.

Parole Chiave: Agostino, Tommaso d'Aquino, Maestro

Abstract

The notion of a teacher is not easy to define. During the Middle Ages, intense debate was about who could properly be called a teacher. This contribution traces the development of this concept from Augustine to Thomas Aquinas, with the aim of highlighting how the figure of the teacher and the reflection on this notion evolved and changed along with the change of the social and cultural context in which teachers operate.

Keywords: Augustine, Thomas Aquinas, Teacher

INDICE

1	Premessa	256
2	Agostino e il maestro	257
2.1	Dall'Alto al Basso Medioevo	263
2.2	Tommaso d'Aquino e il maestro	268
3	Conclusione	274

1 PREMESSA

La nozione di maestro non è facile da definire¹. Oggigiorno siamo portati a chiamare maestro chi trasmette a un gruppo di discepoli, mediante l'insegnamento, la propria dottrina. Oppure chi, ottenuta una qualch forma di abilitazione, è legittimato a insegnare una scienza, una disciplina o un'arte in una scuola pubblica o privata. Con 'maestro' intendiamo anche, più in generale, semplicemente chi è un insegnante, un docente, un precettore, un istitutore, anche se siamo soliti assumere il termine 'maestro' in senso più stretto per indicare colui che primeggia in un'arte o in una disciplina e che, in quanto tale, gode di una autorevolezza che è pubblicamente riconosciuta. Un maestro, così, non è semplicemente un insegnante, ma colui che rappresenta un punto di riferimento all'interno di un certo ambito o di una certa scuola. Se restringiamo il significato del termine in questo modo, il termine 'maestro' può essere specificato variamente e può essere usato anche in forma aggettivale per indicare una persona che per antonomasia può essere considerata tale.

Chi poteva fregiarsi di questo titolo nel mondo medievale? In questo saggio vorrei rispondere a questa domanda riconsiderando un paio di momenti salienti nella storia di questa nozione. Il punto di partenza del nostro discorso sarà Agostino e il suo celebre *De magistro*, un testo che ha goduto di larga fortuna e influenza in epoca medievale, mentre il punto di arrivo sarà Tommaso d'Aquino, di cui discuteremo soprattutto l'undicesima questione delle *Quaestiones disputatae de veritate*, nota come *quaestio de magistro*. Preciso che lo scopo di questo saggio non sarà quello di tracciare una storia letteraria degli usi e della diffusione di questo termine, né di sviluppare una riflessione sulle visioni dell'insegnamento che hanno avuto Agostino o Tommaso d'Aquino. Non sono qui interessato a esaminare le tecniche pedagogiche di Agostino e Tommaso, ovvero come il maestro insegna e trasmette o produce conoscenza nei discepoli. Il discorso ci porterebbe lontano e, tra l'altro, sono già presenti in letteratura confronti tra le concezioni del 'maestro' di Agostino e di Tommaso d'Aquino, affrontati spesso da una prospettiva soprattutto pedagogica². In questo lavoro, intendo richiamare l'attenzione

¹Per un buon resoconto dei diversi significati del termine 'maestro', si veda S. Battaglia (ed.), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. IX: *Libe-Med*, UTET, Torino 1975, pp. 411-420. Preciso che per i riferimenti ad alcuni degli autori menzionati nelle note seguenti mi sono servito del database *Library of Latin Text*, Turnhout, Brepols 2023, consultabile online al seguente URL: <http://www.brepols.net>.

²Si vedano, tra gli altri, J. M. COLLERAN, *The Treatises 'De magistro' of St. Augustine and St. Thomas*, Angelicum, Roma 1945; A. CATURELLI, *La doctrina agustiana sobre el Maestro y su desarrollo en santo Tomas de Aquino*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina) 1954; G. TRAPÉ, *Il problema del maestro in S. Agostino e S. Tommaso*, «Divinitas», 18 (1974), pp. 154-167; M. CASOTTI,

sul fatto che vi è stata, nell'arco di circa dieci secoli, una radicale trasformazione se non della figura del maestro, almeno della riflessione che si è avuta su di esso, a cui comunque ha fatto seguito una ridefinizione del significato sociale e delle funzioni che sono state attribuite ai maestri. Se nell'Alto Medioevo il *magister* resta confinato nell'ambito del chiostro e della meditazione monastica, risultando espressione di una concezione del maestro che potremmo definire 'elitaria', tale figura per così dire si 'democratizza' nel corso del Basso Medioevo, quando il maestro si lega alla *schola*, prima, e all'Università, poi, divenendo una figura pubblica e cittadina. È su questa ridefinizione che intendo concentrarmi.

In realtà, questa storia potrebbe essere raccontata anche in un altro modo, partendo dalla domanda su chi possa dirsi *magister*. Se nell'Alto Medioevo la risposta a questa domanda è prevalentemente teologica e quindi limitativa, in quanto si considera che questo titolo spetti propriamente solo a Cristo sulla base di alcuni pronunciamenti delle Sacre Scritture di cui Agostino è considerato l'interprete di riferimento, nel Basso Medioevo si riscontra una maggiore disponibilità a considerare maestri anche altre persone oltre a Cristo, nonostante si riconosca a Cristo un ruolo apicale nella gerarchia di coloro che possono essere detti maestri.

Il presente contributo si dividerà dunque in due parti. Nella prima, considererò la riflessione di Agostino sul 'maestro', mentre nella seconda quella di Tommaso d'Aquino. Nella conclusione tirerò le fila di questo percorso e del confronto tra i due pensatori analizzato secondo la specifica ottica di questo saggio.

2 AGOSTINO E IL MAESTRO

La posizione sul 'maestro' che Agostino matura nelle sue opere trova il suo compimento, come atteso, nel *De magistro*, opera che viene datata al 388-391, ossia agli anni immediatamente successivi alla sua conversione al cristianesimo e al suo battesimo³. Il dialogo, che Agostino imposta con il figlio Adeodato, morto poco tempo prima (388), affronta in realtà una questione diversa da quella della natura

Il 'De magistro' di S. Agostino e di S. Tommaso, in *Nuove questioni di storia della pedagogia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1977, vol. I, pp. 365-386; E. SILVESTRINI, *L'educazione come processo interiore*: S. Agostino e S. Tommaso: confronto con la pedagogia moderno-contemporanea, Borla, Roma 1992; A. PÉREZ ESTÉVEZ, *Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino. Del maestro agustiniano al maestro tomista*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 4 (1997), pp. 103-114; M. OFILADA MINA, *The Role of the Teacher as a Condescending Mediator as Viewed from Aquinas's Notion of 'Sacra Doctrina' and Its Bearing on the Nature of the Theological Enterprise*, «Angelicum», 77 (2000), pp. 373-396; P. KLIMKZAK, 'Christus Magister'. *Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Academic Press, Fribourg 2013; W. L. WADE, *On the Teacher: Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas: A Comparison*, ed. by J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee 2013; M. BARTOLI PRESA, *El maestro como causa instrumental de la ciencia en Tomás de Aquino. Una cuestión controvertida*, «Revista Chilena de Estudios Medievales», 10 (2016), pp. 47-62.

³Per la datazione delle opere di Agostino, si può vedere G. CATAPANO, *Agostino*, Carocci, Roma 2010. Quanto all'edizione del *De magistro*, faccio riferimento a AUGUSTINUS, *De ma-*

del maestro, ossia quella della natura del parlare e dell'insegnare, per rispondere alla quale Agostino elabora un'articolata teoria dei segni e del linguaggio. In realtà, questa questione è, a ben guardare, solo apparentemente lontana, in quanto il maestro viene individuato da Agostino con il principale artefice del processo comunicativo e didattico. Per cui non è secondario, per Agostino, stabilire quale sia la funzione esatta del *magister* e chi possa dirsi veramente tale.

L'opera di Agostino si sviluppa tenendo presenti alcuni pronunciamenti scritturali, che portano a individuare Cristo come l'unico e vero maestro. I passi forse più importanti a questo riguardo sono il *Vangelo secondo Matteo*, 23:8-11, dove Cristo è presentato come unico maestro («Ma voi non fatevi chiamare 'rabbi', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno 'padre' sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. E non fatevi chiamare 'maestri', perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo. Il più grande tra voi sia vostro servo») e il *Vangelo secondo Giovanni* 1:38, quando i discepoli si rivolgono a Cristo chiamandolo 'rabbi' («Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: 'Che cercate?'. Gli risposero: "Rabbi — che significa maestro —, dove abiti?"»). Il passo del *Vangelo secondo Matteo*, in particolare, sembra permettere varie esegesi a seconda di come viene inteso il termine 'rabbi', ma la *Vetus Latina* e la *Vulgata* si limitano a traslitterarlo in latino, sia in questo caso sia nel caso del *Vangelo secondo Giovanni*, e a glossarlo come *magister* (*Vangelo secondo Matteo*, 23:8-11: «Vos autem nolite vocari Rabbi: unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis. Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim pater vester qui in caelis est. Nec vocemini magistri: quia magister vester unus est, Christus. Qui major est vestrum, erit minister vester...»; *Vangelo secondo Giovanni*, 1:38: «Conversus autem Jesus, et videns eos sequentes se, dicit eis: Quid quaeritis? Qui dixerunt ei: Rabbi [quod dicitur interpretatum Magister] ubi habitas?»). Tale traduzione influenzerà gran parte dell'esegesi medievale⁴.

gistro. Liber unus, ed. K. D. Daur, in AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera*, Pars II, 2, Brepols, Turnhout 1970 («Corpus Christianorum. Series Latina», XXIX), pp. 157-203; per la traduzione italiana, si veda AURELIO AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006. Una traduzione italiana del testo è reperibile anche online, al seguente URL: <https://www.augustinus.it/italiano/maestro/index.htm>.

⁴Il testo latino della *Bibla Sacra Vulgata* è reperibile al seguente URL: <https://www.biblegateway.com/versions/Biblia-Sacra-Vulgata-VULGATE/#booklist>. La glossa presente nel testo giovanneo (*quod dicitur interpretatum Magister*) offrirà l'interpretazione *standard* del termine ebraico e aramaico 'rabbi'. Anche Ambrogio, ad esempio, nel *De verginitate* (*Patrologia Latina*, t. 16, col. 216, n. 21), esplicita la corretta traduzione latina del termine 'rabbi', e così farà anche Agostino, ad esempio nelle *Epistola* CCLXVI, n. 3, o nel Commento al Vangelo secondo Giovanni (*In Iohannis Evangelium tractatus* CXXIV, XI, 3). Sulle versioni della Bibbia che poteva leggere Agostino e sull'esegesi biblica agostiniana, si vedano quantomeno A.-M. La Bonnardière (a cura di), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986; G. Nauroy, M.-A. Vannier (a cura di), *Saint Augustin et la Bible*, Lang, Bern 2008.

Va detto che nelle sue opere Agostino non ha problemi a riferire, secondo la consuetudine del tempo, il termine *'magister'* anche ad altre figure e all'inizio del dialogo stesso la qualifica di Cristo come maestro non è esclusiva: per quanto il termine sia esplicitamente usato solo per Cristo, presentato come il "sommo maestro" (*summus magister*)⁵, Agostino allude anche ad altri maestri, come ad esempio il maestro di grammatica (*grammaticus*), che ha curato l'educazione iniziale del figlio Adeodato⁶, o il maestro che si ascolta nelle scuole⁷. Ammessa questa pluralità di usi, il dialogo procede verso una chiarificazione dei loro rapporti e una limitazione dei ruoli dei diversi maestri, fatta passando attraverso la distinzione cruciale tra *'maestro interiore'* e *'maestri esteriori'*⁸. Mentre i secondi possono essere molteplici, uno solo può essere il maestro che ci parla all'interno. La differenza ultima tra i due maestri risiede in questo, per Agostino: il *'maestro*

⁵*De magistro*, 2.1, ed. Daur, p. 159,63 (d'ora in avanti *Mag.*).

⁶*Mag.*, 5.13, ed. Daur, p. 171,63.

⁷*Mag.*, 14.45, ed. Daur, p. 202,1-5.

⁸La nozione di maestro interiore, su cui non mi soffermerò nel presente lavoro, è forse il tratto distintivo della posizione di Agostino ed è sviluppata da Agostino in molti scritti. Si vedano, ad esempio, la *Epistola* 266 (4), il Commento al Vangelo secondo Giovanni (*In Evangelium Iohannis tractatus CXXIV*, xcvi, 4) o lo scritto contra la lettera dei manichei (*Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus*, 36, 41). Si tratta di un concetto che godrà di larga fortuna in epoca medievale. Esso è fissato ad esempio anche da Gregorio Magno che nelle *Homiliae XL in Evangelia*, hom. 30 (ed. R. Etaix, «*Corpus Christianorum. Series Latina*», 141, Brepols, Turnhout 1999, p. 258) ricorda che «Cum ergo uox dispar non sit, cur in cordibus uestris dispar est uocis intelligentia, nisi quia per hoc quod uox loquentis communiter admonet, est magister interior qui de uocis intelligentia quosdam specialiter docet?». L'immagine sarà ancora utilizzata nel XIII secolo, solo per fare alcuni esempi, da GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea*, II, tr. 10, c. 6, q. 2, t. 1, in MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. J. Ribailleur, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze-Paris 1982, p. 334, da Bonaventura (ad esempio, nelle *Quaestiones disputate de scientia Christi*, q. 4, in S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, t. v: *Opuscula Varia Theologica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1891, pp. 3-43: 18) o da Enrico di Gand (*Summa quaestionum ordinarium*, art. 1, q. 7, ed. G. A. Wilson, in HENRICI DE GANDAVO, *Opera Omnia*, t. 21, Leuven University Press, Leuven 2005, p. 144,50: «Docet autem unus verus magister, ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior»). Anche Tommaso d'Aquino, nel Commento al Vangelo di Giovanni, continua a utilizzare l'immagine agostiniana del maestro interiore, osservando che «Et merito: ipse enim dominus est solus creans et recreans; ps. xcix, 3: scitote quoniam ipse est dominus, ipse solus est magister interius docens: matth. xxiii, 10: magister vester unus est Christus, omnes autem vos fratres estis» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium Iohannis reportatio*, c. 13, lec. 3, ed. R. Cai, Marietti, Torino-Roma 1942, n. 1775). Sulla nozione di maestro interiore in Agostino, e sulla sua relazione con il tema cardine della filosofia agostiniana della trascendenza (e immanenza) del Dio-Verità, ampiamente illustrata da Agostino nel II libro del *De libero arbitrio*, si veda T. GREGORY, *Il maestro interiore nel pensiero di s. Agostino*, in B. Nardi (ed.), *Il pensiero pedagogico nel Medioevo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1956, pp. 3-19. Si vedano anche A. PIERIETTI, *Linguaggio e verità interiore nel "De magistro"*, «Augustinus», 39 (1994), pp. 389-399; T. FUHRER, *Ille intus magister. On Augustine's Didactic Concept of Interiority*, in P. Gemeinhardt, O. Lorgeoux, M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 129-146.

interiore' è portatore della verità, mentre i 'maestri esteriori' sono soltanto trasmettitori della verità. Le parole che ascoltiamo dai maestri esteriori ci stimolano al dialogo e alla ricerca, ma solo quando ci ripieghiamo su noi stessi, ci poniamo in dialogo con la verità che nell'interiorità regge la nostra stessa mente. Colui che parla all'uomo interiore, da Agostino identificato con la parte più segreta dell'anima razionale⁹, è quindi solo il maestro interiore, che è fonte di verità e dottrina, e questo è identificato con Cristo¹⁰.

La trasmissione del sapere che la distinzione tra i due maestri viene illustrata da Agostino attraverso un esame del processo di conoscenza umano. Quando le parole sono state afferrate dall'udito di chi le ascolta, osserva Agostino, esistono nel pensiero i concetti da esse significate. Questa presenza non è tuttavia sufficiente per determinare se chi ha parlato ha detto il vero. È a questo punto, ossia sul finire del libro, che Agostino precisa la propria posizione sul maestro. Agostino si domanda se i maestri di scuola siano ritenuti tali per l'apprendimento dei loro pensieri o piuttosto per le discipline che essi pensano di trasmettere con la loro parola. È evidente che non si tratti del primo caso, perché Agostino ritiene che nessuno sia così scioccamente amante del sapere da mandare a scuola il proprio figlio perché apprenda ciò che pensa il maestro di scuola. Piuttosto, quando i maestri espongono a parole tutte le discipline che professano d'insegnare, i discepoli considerano nel loro intimo se le nozioni ricevute sono vere. Soltanto allora, secondo Agostino, i discepoli possono essere detti apprendere veramente. Ma questo può avvenire solo grazie alla mediazione del maestro interiore, l'unico che può insegnare a distinguere il vero dal falso. La conclusione di Agostino è che gli uomini si ingannano nel chiamare maestri quelli che in realtà non lo sono, perché il più delle volte fra il momento del parlare e quello del conoscere non c'è nessuna pausa. Questa errata convinzione scaturisce dal fatto che, dopo l'esposizione del maestro esteriore, i discepoli immediatamente apprendono nel loro intimo quanto è stato loro insegnato, per cui suppongono di aver appreso qualcosa da colui che ha esposto dall'esterno. Ma non è così. Agostino si rende conto, sul finire del libro, che la questione è comunque complessa e richiede una trattazione ulteriore. Il suo congedo nel libro è che non dobbiamo soltanto aver fede, ma cominciare anche ad avere intelligenza della verità di ciò che per divino magistero è stato scritto, ovvero che non dobbiamo considerare nessuno come nostro maestro sulla terra, poiché l'unico maestro di tutti è in cielo¹¹.

⁹ *Mag.*, 2.1, ed. Daur, p. 158,45-47.

¹⁰ *Mag.*, 11.38, ed. Daur, p. 196,46-51: «Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam siue malam siue bonam uoluntatem potest».

¹¹ *Mag.*, 14.45-46, ed. Daur, p. 202,4-23: «Num hoc profitentur, ut cogitata eorum ac disciplinae, quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus

Per come imposta il discorso Agostino, la limitazione del vero titolo di maestro a Cristo è una conseguenza della distinzione tra chi si limita a insegnare la dottrina di altri e chi invece aiuta a comprendere la vera dottrina. L'idea che sta dietro a questa distinzione è che l'*apprendimento* si realizza compiutamente solo nella *comprensione* dei suoi contenuti, e i due momenti richiedono maestri distinti. Per poter raggiungere questo secondo stadio, è necessario valutare le conoscenze rispetto al loro essere vere o false e, a questo fine, solo il maestro interiore può essere d'aiuto. Nessun maestro esteriore è in grado di ottenere questo risultato se non attraverso il maestro interiore, perché nessun maestro esteriore può insegnare una sua dottrina che sia vera e che sia alternativa a quella di Cristo. I maestri esteriori non sono quindi che dei meri ripetitori e trasmettitori della verità. Così, Agostino attribuisce un senso forte al 'maestro', declassando i maestri comuni a meri maestri apparenti. Questa idea sembra dominante nell'Alto Medioevo, e questo è piuttosto atteso da un certo punto di vista, in quanto è la risultante di un'esegesi stretta dei pronunciamenti scritturali e di una descrizione del maestro fatta in chiave soprattutto teologica. La verità che ha in mente Agostino è infatti la verità della fede cristiana, mentre il sapere dei maestri, per quanto utile, è comunque propedeutico alla vera dottrina. Predomina nella concezione di maestro del *De magistro*, come è stato a più riprese notato in letteratura, la contrapposizione del mondo a Cristo. L'unicità del magistero di Cristo comporta la limitazione, se non proprio l'annullamento, del magistero umano.

Questa idea agostiniana sembra trovare una sua sistemazione terminologica nella definizione di *magister* che si incontra un paio di secoli dopo nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (600-625 ca.), un testo che, come noto, circolerà

est, qui filium suum mittat in scolam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque uirtutis atque sapientiae cum uerbis explicauerint, tum illi, qui discipuli uocantur, utrum uera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorem scilicet illam ueritatem pro uiribus intuentes. Tunc ergo discunt, et cum uera dicta esse intus inuenerint, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros uocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermonis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur. Sed de tota utilitate uerborum, quae, si bene consideretur, non parua est, alias, si deus siuerit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te, ut iam non crederemus tantum, sed etiam intellegere inciperemus, quam uere scriptum sit auctoritate diuina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit». Per ulteriori approfondimenti sul dialogo, si vedano G. MADEC, *Analyse du 'De magistro'*, «Revue Augustinienne», 21 (1975), pp. 63-71; F. J. CROSSON, *The Structure of the "De magistro"*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 35 (1989), pp. 120-127. Si consultino anche C. CONNAGHAN, *Signs, Language, and Knowledge in St. Augustine's "De Magistro"*, Ph.D. Dissertation, University of London 2004, e D. DIENER, *Augustine's "De magistro": Teaching, Learning, Signs, and God*, «Principia», 1 (2022), pp. 27-41. Per una discussione filosofica dell'opera agostiniana, si veda anche M. F. BURNYEAT, *Wittgenstein and Augustine "De magistro"*, «Aristotelian Society», 61/1 (1987), pp. 1-24. Rinvio a questi studi per ulteriore bibliografia sullo scritto di Agostino.

diffusamente nell'Alto Medioevo, come opera enciclopedica di riferimento. Isidoro riconosce al maestro due caratteristiche: l'autorevolezza e l'insegnamento, ed entrambe appartengono a Cristo nel massimo grado. Come scrive Isidoro, «[Cristo è detto] maestro in quanto insegnante [...] Maestro, in quanto *maior in statione*, il che significa maggiore nel suo posto: in Greco, infatti, *statio* si dice ἵστημι. Ministro, in quanto *minor in statione*, il che significa minore nel suo posto»¹². Nonostante il carattere artificioso delle etimologie proposte da Isidoro, è evidente che Isidoro prova a cristallizzare la riflessione agostiniana distinguendo, all'interno della Chiesa, il *magister*, al quale spetta il *magisterium* dottrinale, e che si delinea quindi come colui che ha una preminenza nella trasmissione della dottrina e della verità, dai *ministri*, coloro ai quali spetta solo il *ministerium*, ovvero la semplice applicazione e trasmissione dell'insegnamento magistrale. L'uso del termine nelle *Etymologiae* è quasi ad esclusivo appannaggio di Cristo, anche se non mancano allusioni indirette ad altre figure di maestri, tra le quali Isidoro ricorda il maestro delle scuole (*ludimagister*) e i maestri da cui i discepoli di una dottrina o religione prendono il loro nome¹³. Sia Agostino sia Isidoro, dunque, usano il termine '*magister*' per indicare, come di consueto, sia uomini che Cristo, ma ritengono che, propriamente parlando, l'unico e vero maestro possa essere detto solo Cristo. Tutto il sapere, infatti, è finalizzato all'acquisizione della vera dottrina.

All'inizio di questo lavoro, ho enfaticamente definito la concezione del maestro che incontriamo nell'Alto Medioevo come 'elitaria', per segnalare il carattere di esclusività e unicità del vero maestro, Cristo, di fronte alla pluralità dei maestri apparenti del mondo. È chiaro anche il collegamento ravvisabile tra la nozione di *magister* e la pratica dell'insegnamento, implicitamente distinta da Agostino in insegnamento interiore ed esteriore, e fissata da Isidoro nella correlatività delle

¹²*Etymologiae*, VII, II, 39 e X, 170, trad. di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004, pp. 598, 877, per il testo latino; pp. 640, 920, per la traduzione italiana. Il riferimento all'insegnamento è imprescindibile, per Isidoro, in quanto il termine '*magister*' viene considerato come un termine relativo: nella sua definizione si fa infatti riferimento ai discepoli, come nella definizione di discepolo si fa riferimento al maestro. Cfr. *Etymologiae*, I, VII, p. 89; trad. italiana, p. 144. Sulla correlatività di maestro e discepolo si veda anche BERENGARIO DI TOURS, *Rescriptum contra Lanfrancum*, ed. R. B. C. Huygens, Brepols, Turnhout 1988 («Corpus Christianorum Continuatio Medievalis», 84), p. 2. La definizione di *magister* data da Isidoro ricorre in molti autori: ad esempio, in ALCUINO, *Orthographia*, ed. H. Keil, Teubner, Lipsia 1880, p. 305,15 e in REMIGIO D'AUXERRE, *Commentum Einsidlense in Donati Artem maiorem. Libri I-II sec. cod. Einsidlensem 172*, ed. H. Hagen, Teubner, Lipsia 1870, p. 234,26; *Commentum Einsidlense in Donati Artem minorem. Recensio brevis*, c. 33, ed. W. Fox, Teubner, Lipsia 1912, p. 26,7. In ciò che segue non farò riferimento ad altri autori, nel periodo compreso tra Agostino e Tommaso, che hanno elaborato sulla nozione di maestro (ad esempio, Giovanni Scoto Eriugena, Anselmo di Canterbury, Guglielmo di Conche, Ugo di San Vittore, Guglielmo di Champeaux, Abelardo). Questo ci porterebbe molto al di là dell'obiettivo di questo saggio che è quello di confrontare Tommaso con Agostino quanto al problema specifico della titolatura del maestro.

¹³*Etymologiae*, I, IV, p. 85; VI, XIV, p. 629.

due nozioni. Questo collegamento è sottolineato, occasionalmente, anche da altri scrittori ecclesiastici. Mi limito qui a ricordare, per concludere questo assai breve *excursus*, solo un caso, quello del teologo romano Rufino di Aquileia (345-411 ca.), praticamente contemporaneo di Agostino, che nel suo commento al Simbolo apostolico, ricorda come «nessuno possa dirsi maestro se non ha un discepolo»¹⁴. Il collegamento col discepolato viene ricavato da Rufino, come poi farà Isidoro di Siviglia, dalla correlatività dei concetti di maestro e discepolo: nessun maestro può dirsi tale se non ha un discepolo e nessun discepolo può dirsi tale se non ha un maestro. Il discepolato che aveva in mente Rufino era ovviamente il discepolato di Cristo, diverso dal discepolato che poteva avere un qualsiasi altro maestro mondano. Rufino non si sofferma a distinguere, come fa Agostino, i vari tipi di maestro, ma è evidente dal suo commento che non si può avere una verità e una dottrina alternative a quelle di Cristo, per cui il cristocentrismo che anima pronunciamenti come quelli di Rufino e di Agostino è il presupposto di quella concezione del *magister* limitativa e teologicamente orientata che abbiamo illustrato sopra. Il cristocentrismo modella il concetto di maestro e lo rende unico. Alcuni uomini possono senz'altro essere chiamati maestri, ma il loro ruolo è esplicitamente funzionale al magistero di Cristo. Non ci dobbiamo attendere che nel Basso Medioevo questo modello sia abbandonato; in realtà, è vero esattamente il contrario. Ciononostante, esso viene integrato, tenendo conto di una situazione sociale ormai mutata in cui il 'maestro esteriore' ha guadagnato una nuova stima e considerazione.

2.1 *Dall'Alto al Basso Medioevo*

La concezione del maestro che abbiamo fin qui illustrato, come detto, non sembra dissolversi nel passaggio al Basso Medioevo. Si incontrano ancora autori che, rifacendosi ad Agostino, assegnano a Cristo il titolo di unico e vero maestro. Questo è il caso, ad esempio, di Bonaventura (1217/1221-1274), che pronuncia il quarto dei suoi sermoni scelti di argomento teologico espressamente sul tema "*Christus unus omnium magister*" (1253/1257), specificando il primato di Cristo attraverso la formula giovannea di Cristo come 'via, verità e vita' (Gv 14:6), formula che Bonaventura intende come l'espressione di tre forme di conoscenza che fanno di Cristo il maestro per eccellenza (*cognitio creditiva*, *cognitio collativa*, *cognitio contemplativa*)¹⁵. Anche Dante continua ad associare il titolo di maestro a Cristo. Lo fa ad

¹⁴Cfr. *Commentarium in Symbolum Apostolorum*, 57, in *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1855, t. 21, col. 340C: «nemo magister dicitur nisi discipulum habeat» (traduzione italiana mia).

¹⁵*Sermones selecti de rebus theologicis, Sermo IV*, in S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, t. V: *Opuscula Varia Theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1891, pp. 567-574 (*Sermons de diversis*, nouvelle édition critique

esempio nel *Purgatorio* (xxxii, 32-34: «Videro [gli Apostoli] scemata loro scuola / così di Moisè come d'Elia / ed al maestro suo cangiata stola»), per poi estenderlo, nel *Paradiso*, a Dio stesso, inteso come maestro e Padre del Figlio (x, 10-11: «Li comincia a vagheggiar nell'arte / di quel maestro che dentro a sé l'ama / tanto che mai da lei occhio non parte»), una identificazione quella del maestro con Dio che ricorre, tra gli altri, anche nel *Canzoniere* di Petrarca (lxx, 42: 'maestro eterno').

Se la lettura teologica del maestro perdura anche nel Basso Medioevo, va detto, dall'altro lato, che con la cosiddetta 'rinascita del XII secolo' la concezione agostiniana del maestro tende progressivamente a sfumare. Il titolo di *magister* non è più ad esclusivo appannaggio di Cristo, ma 'maestro' è riconosciuto universalmente colui che regge una *schola* cittadina o che è rappresentante esemplare di una qualche dottrina o disciplina filosofica o teologica. I casi che menzioneremo qui di seguito sono piuttosto noti in letteratura e non c'è bisogno di soffermarsi a lungo su di essi. Ci serviranno solo per illustrare il contesto in cui si colloca, a metà del XIII secolo, la riflessione di Tommaso d'Aquino. Possiamo così iniziare ricordando i casi di studio di quei maestri del XII secolo che sono indicati nei manoscritti semplicemente con l'iniziale del loro nome. Particolarmente studiati, a questo riguardo, il caso di 'magister G.', sigla dietro cui si ritiene oggi che si nasconda probabilmente il maestro di Abelardo, Guglielmo di Champeaux,¹⁶ o quello di 'magister P.', identificabile con Pietro Abelardo stesso¹⁷. Quando cominciano a definirsi scuole dottrinali di un qualche tipo, il titolo di *magister* è usato per indicare il capostipite della scuola (*magister noster*), un'espressione invece che era quasi esclusivamente usata nell'Alto Medioevo per indicare Cristo, in quanto unico maestro degli uomini¹⁸. Ciò che troviamo nelle scuole parigine del XII secolo, troviamo anche nelle Università del XIII secolo e nelle scuole de-

par J. G. Bougerol, 2 voll., Les Editions Franciscaines, Paris 1993). Su questo sermone si veda, tra gli altri, SAINT BONAVENTURE, *Le Christ Maître*, ed., trad. et com. du sermon universitaire 'Unus est magister noster Christus', par G. Madec, Vrin, Paris 1990, cui rinvio per ogni ulteriore riferimento bibliografico.

¹⁶Si veda, ad esempio, C. TARLAZZI, *Individui universali. Il Realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcelona-Roma, Fidem 2018, pp. 292 ss. Tali abbreviazioni sono comuni e riguardano anche altri casi. Si veda, ad esempio, M. BIENIAK, *Una questione disputata di Ugo di St.-Cher sull'anima. Edizione e studio dottrinale*, «Studia Antyczne i Mediewistyczne», 37 (2004), pp. 127-184: 128. Discussa anche l'attribuzione dell'analoga abbreviazione che ricorre nella *Decretalium Gregorii papae IX compilatio*, I, tit. 2, c. 11, ed. E. Friedberg, 2 voll., Tauschnitz, Lipsia 1879, vol. II, p. 15, 24 (*Corpus iuris canonici*, pars secunda).

¹⁷Si veda, ad esempio, K. JACOBI, C. STRUB, P. KING, *From 'intellectus verus/falsus' to the 'dictum propositionis'. The Semantics of Peter Abelard and his Circle*, «Vivarium», 34 (1996), pp. 15-40: 21-22.

¹⁸L'indicazione di Cristo come *unus* o *solus magister noster* è costante nel corso dell'Alto Medioevo. Ricorre, ad esempio, in AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, IV, c. 11, ed. M. Petschenig, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 62, Tempsky-Freitag, Vienna-Lipsia 1913, p. 73, 16; ID., *Epistulae*, IX, ep. 65, par. 5, ed. M. Zelzer, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82, 2, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1990, p. 158, 44 e in AGOSTINO, *Confessionum libri tredecim*, XII, 18. Ricorre in altri autori di cui è superfluo dar conto qui e si ritrova ancora nel XIII secolo, ad

gli Ordini mendicanti e conventuali. Il XII secolo sancisce l'uso per antonomasia del titolo anche per filosofi o teologi che sono considerati punti di riferimento in un certo ambito o disciplina. Anche qui, solo per limitarci a pochi esempi, si può ricordare il caso del *magister Abstractionum*, un anonimo autore di logica a cui fa riferimento, tra gli altri, Guglielmo di Ockham nella *Summa logicae* e sulla cui identità ancora oggi si discute¹⁹, o del *magister Sententiarum*, ossia Pietro Lombardo, teologo italiano autore di una fondamentale raccolta di sentenze dei Padri della Chiesa, ripartite in quattro volumi, che diventerà il testo teologico di riferimento da commentare nel corso del XIII e XIV secolo per ottenere la *licentia docendi* in teologia²⁰. Quella che ho chiamato la 'democratizzazione' della figura del maestro, la sua identificazione con il capostipite di una scuola, il punto di riferimento di una disciplina o il sostenitore esemplare di una dottrina, è ciò che porterà a chiamare gli avversari filosofi o teologi della posizione che un certo maestro intende sostenere semplicemente con il titolo di *magistri*. Come è noto, raramente nel XIII e XIV secolo si menzionano gli avversari che si intendono confutare per nome e cognome, limitandosi a fare riferimento a loro come '*quidam magister*' o '*quidam doctor*'²¹. L'estensione del titolo fa tutt'uno con il

esempio in BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, v, 2, in S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, t. v: *Opuscula Varia Theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1891, p. 308 e nel XIV secolo, ad esempio in GIOVANNI GERSON, *Opera polemica. Opus 510*, pars 3, in Id., *Oeuvres complètes*, vol. x, éd. P. Glorieux, Desclée, Paris-Tournai 1973, p. 153,32. La titolatura di '*magister noster*' per indicare il capostipite di una scuola ricorre, solo per dare un esempio, in ABELARDO, *Dialectica*, I, vol. 2, lib. 3, ed. L. M. de Rijk, Van Gorcum, Assen 1970, p. 82,7.

¹⁹Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Summa logicae*, III/1, c. 4, ed. by Ph. Boehner, G. Gal, S. Brown, in GUILLEMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica*, vol. 1, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1974, p. 367,37. Sulla possibile identità dell'autore con un non meglio specificato maestro Riccardo, si veda S. Ebbesen, M. Sirridge (eds.), with E. J. Ashworth, *Master Richard Sophista: "Abstractiones"*, Oxford University Press for British Academy, Oxford-New York, 2016. Per un rendiconto storiografico sulla questione, si veda P. STREVELER, *Richard the Sophist*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/richard-sophister/>.

²⁰Tale nominazione è comune nei Commenti alle *Sentenze* del XIII e XIV secolo. Si veda, solo a titolo di esempio, GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, IV, d. 6, pars 4, a. 1, q. 1, in B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Omnia*, t. XI, a cura di B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, W. Salamon, G. Pica, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2008, p. 345,40. Sulla figura e sul significato di Pietro Lombardo, si veda P. W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York 2004.

²¹Anche in questo caso sarebbe impossibile segnalare tutte le occorrenze. Si veda, anche qui a titolo solo di esempio, JEAN GERSON, *Opera spiritualia et pastoralia. Opus 407*, in JEAN GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. VIII, éd. P. Glorieux, Desclée, Paris-Tournai 1971, p. 71: «Quidam magister in theologia, Parisius per experientiam multam et studium diligens, cum auxilio Dei pia sedulitate invocato, comperit haec quae inferius scribuntur plurimum efficacia esse ad extrahendum a confitentium cordibus, praesertim juvenum, saniam abominabilem peccati illius detestabilis quod dicitur mollities, et consequenter illam quae contra naturae jura transit in personam alteram; quia

riconoscimento del ruolo pubblico, professionale e culturale del *magister* all'interno del contesto scolastico cittadino. Se Cristo rimane il maestro per eccellenza per i cristiani, si riscontra un proliferare di maestri filosofi e maestri teologi.

La 'democratizzazione' del titolo di maestro è ormai un fatto compiuto nel XIII secolo. Il titolo è usato in modo diffuso in ambito universitario a designare il maestro della Facoltà delle Arti (*magister artium*) o quello della Facoltà di Teologia (*magister in sacra pagina*, *magister in theologia*). L'Ordine domenicano, ad esempio, che prende vita nella prima metà del XIII secolo, istituisce le figure del *Magister Generalis* e del *Magister Provincialis*, con il compito di svolgere una funzione direttiva e gestionale sia a livello generale dell'Ordine sia nelle singole Province, le ripartizioni geografiche e amministrative in cui l'Ordine si divide. E così avviene anche per altri Ordini mendicanti. Non solo, ma all'interno delle *scholae* conventuali domenicane le Costituzioni e gli Atti Generali e Provinciali definiscono con precisione le funzioni del maestro dei novizi, del maestro di canto, del maestro di grammatica (di cui aveva fatto menzione velatamente, come si ricorderà, anche Agostino nel *De magistro*) e lo stesso avviene anche per altri Ordini²².

La nascita e lo sviluppo delle Università inseriscono il maestro in un sistema di sapere e di trasmissione via via sempre più codificato sul piano giuridico e didattico. È questa la figura che Dante tratteggia, ad esempio, nel xxiv canto del *Paradiso*, (vv. 24-27): «Sì come il baccellier s'arma e non parla / fin che 'l maestro la questione propone, / per approvarla, non per terminarla / così m'armava io d'ogni ragione». Relativamente al sistema scolastico delle Università e dei maggiori Ordini mendicanti il maestro mantiene il primato apicale, a livello scolastico e dottrinale, che il cristianesimo aveva riservato a Cristo. Il maestro è

nisi confessor sit solers et circumspectus circa inquisitionem huiusmodi peccatorum, vix aut raro poterit extrahere ab ore infectorum talibus vitiis ut illa sponte fateantur». Per l'occorrenza di '*quidam doctor*', si veda ad esempio Dionigi il Certosino, *Commentarii in librum quartum Sententiarum*, IV, d. 44, q. 7, in DIONYSII CARTUSIANI, *Opera Omnia*, vol. 25, Typis Cartusiae, Tournai 1904, p. 302, col. 1,29: «Verumtamen, contra fundamentum positionis huius qua dictum est, animam glorificatam ita habere corpus suum sibi subjectum, ut ad ipsius animae imperium corpus lumine suo visum immutet vel non immutet quorumlibet aliorum, est quidam doctor (videlicet Scotus) dicens, quod nulla qualitas activa quae praecise est corporis, subest imperio animae».

²²Sul significato del termine '*magister*' nell'organizzazione dell'Ordine domenicano in particolare, si può vedere M. M. MULCHAHEY, *The Meaning of the Title 'Magister' amongst the Medieval Dominicans*, in T. Sharp, I. Cochelin, G. Dinkova-Bruun, A. Firey, G. Silano (eds.), *From Learning to Love. Schools, Law, and Pastoral Care in the Middle Ages: Essays in Honour of Joseph W. Goering*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2017, pp. 203-223. Sul sistema d'insegnamento domenicano, si veda ancora M. M. MULCHAHEY, *"First the Bow is Bent in Study..." Dominic Education before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1998. Sull'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti, si vedano i contributi nel volume, *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, 11-14 ottobre 1976 in Todi, presso l'Accademia Tudertina 1978 («Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale», XVII). Si veda anche A. MAIERÜ, *University Training in Medieval Europe*, Brill, Leiden 1993.

l'unico che può 'determinare' una questione in aula, l'unico che può insegnare salendo *in cathedra* e l'unico che può organizzare una disputa di qualsiasi genere, ordinaria o straordinaria. I ruoli sono ben regolati dagli statuti e ogni infrazione è sanzionata. Si può qui ricordare il caso del baccelliere domenicano Uberto di Guido da Nipozzano che, nell'anno scolastico 1314-1315, tra le altre cose, osò salire in cattedra nel convento di Santa Maria Novella a Firenze per determinare la disputa contro la determinazione data dal suo stesso maestro. Un fatto inaudito e non accettato dall'Ordine Domenicano, che decise di privare Uberto per un biennio della possibilità di frequentare qualsiasi lezione e disputa, di supervisionare gli studenti e di svolgere qualsiasi attività didattica, spostandolo inoltre dal convento di Firenze a quello di Pistoia²³.

Nel XIII secolo, il titolo di *magister* si consegue ormai alla fine di un processo formativo giuridicamente disciplinato, ma a questa approvazione formale va aggiunta anche una sua più sostanziale verifica. Per essere maestri, non basta possedere il titolo, ma occorre anche che la propria autorevolezza come insegnante sia provata sul campo e riconosciuta. Così, Dante non ha timore a ironizzare su chi non si rivela all'altezza del compito e cerca di giustificare se stesso incolpando la difficoltà della materia a dispetto dell'insufficienza della propria preparazione (*Convivio*, I, xi, 11: «molti sono che amano più d'essere tenuti maestri che d'essere, e per fuggir lo contrario, cioè di non esser tenuti, sempre danno colpa alla materia de l'arte apparecchiata, o vero a lo strumento»). Comunque sia, nel XIII secolo, è evidente che non più solo Cristo è detto maestro, ma anche i grandi filosofi del passato, i maestri universitari e i punti di riferimento in genere in una disciplina. Ben noto è il caso, ancora di Dante, che identifica in Aristotele il maestro filosofico per antonomasia: il "mio maestro" è chiamato nel *Convivio* (I, ix, 9) o «lo maestro de l'umana ragione» (*Convivio* IV, ii, 16), e il «maestro de li filosofi [...] il maestro di color che sanno» nell'*Inferno* (IV, 131-133).

Quando Tommaso d'Aquino disputa le proprie *Quaestiones de veritate* a Parigi, tra il 1256 e il 1259, dopo essere diventato maestro di teologia²⁴, la sua riflessio-

²³La vicenda è ben ricostruita in E. PANELLA, "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri), *Lectio, disputatio, predicatio*, in F. Amerini (ed.), *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, Carlo Zella, Firenze 2008, pp. 115-131: 117-121, a cui rinvio per ulteriore bibliografia.

²⁴Per una cronologia della vita e delle opere di Tommaso, si veda P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012. In questo saggio mi limiterò a considerare questo scritto giovanile di Tommaso e non farò riferimento ad altre opere. Segnalo solamente che il passo che andremo a considerare riceverà una sua specificazione nella *Summa theologiae*, I^a, q. 117, art. 1, l'unico altro testo che considereremo più avanti. In quel luogo, Tommaso illustra i due modi in cui il maestro può guidare il discepolo ad acquisire nuove conoscenze partendo da conoscenze già date. Il primo modo consiste nel proporre aiuti e sussidi, oppure esempi sensibili, analoghi o contrari, attraverso cui l'intelletto del discepolo possa essere guidato quasi per mano (*manuducitur*) alla conoscenza delle verità che ignora. Un secondo modo consiste nel rafforzare l'intelletto

ne sul maestro si colloca, dunque, in un clima ormai profondamente cambiato rispetto a quello di Agostino. Tommaso sembra interpretare al meglio il nuovo clima, cercando di ricondurre l'interpretazione agostiniana all'uso e alla titolatura di maestro ormai consolidati e comuni nel XIII secolo.

2.2 Tommaso d'Aquino e il maestro

Tommaso d'Aquino riflette sul maestro in molti luoghi delle sue opere, interrogandosi su chi possa dirsi maestro e se sia lecito per un uomo insegnare a un altro uomo, ma la trattazione forse più compiuta si trova nelle *Quaestiones de veritate*, q. 11, in quella che è considerata una vera e propria *quaestio de magistro*. La questione è suddivisa in quattro articoli, in cui Tommaso discute se l'uomo possa insegnare ed essere detto maestro oppure se ciò competa solo a Dio (art. 1), se qualcuno possa essere detto maestro di se stesso (art. 2), se l'uomo possa essere formato dall'angelo (art. 3) e, infine, se insegnare sia un atto della vita attiva o contemplativa (art. 4). Per i nostri scopi, qui possiamo limitarci a esaminare il primo articolo della questione, perché è in esso che Tommaso si confronta con la posizione agostiniana. Già a un primo sguardo, l'articolazione della questione rivela il cambiamento di prospettiva di Tommaso. La posizione contraria, infatti, quella che Tommaso intende respingere, assume che solo Dio possa essere detto maestro, la posizione che era stata sostenuta da Agostino e che era stata dominante nell'Alto Medioevo.

I diciotto argomenti a favore della posizione contraria sono per lo più argomenti di autorità, ma non mancano quelli che propongono alcuni spunti teorici e che si appoggiano sul *De magistro* stesso di Agostino. Se il primo argomento, così, si limita a richiamare il passo del Vangelo di Matteo (23:8) che abbiamo ricordato all'inizio di questo lavoro, nei successivi tre Tommaso fa presente che insegnare presuppone necessariamente l'uso di segni, come provato da Agostino nel *De magistro*, 9; tuttavia, nessuna conoscenza che avviene *per signa* può portare alla conoscenza delle cose, in quanto la conoscenza delle cose viene prima della conoscenza dei segni. Nel quinto e sesto argomento, l'obiettore mette in dubbio la possibilità stessa dell'insegnamento, sottolineando l'impossibilità di trasmettere, in modo assolutamente nuovo, una conoscenza a qualche discepolo, sia perché qualcosa di noto deve essere comunque presupposto nel discepolo (come ricorderà anche l'argomento diciottesimo), sia perché la scienza è un accidente e, come tale, non può modificare la natura del soggetto. Il settimo argomento si limita a invocare quanto scritto nella *Lettera ai Romani*, x:17, mentre l'ottavo quanto scritto da Agostino nel *De magistro*, 14. Il nono argomento ricorda che insegnare

del discepolo mostrando direttamente la connessione esistente tra i principi e le conclusioni, una connessione che il discepolo fa fatica a cogliere.

equivale a insegnare la verità, ma questo solo Dio può farlo. Il decimo, a sua volta, ricorda l'immutabilità della sapienza, cosa che contrasta con la procedura di insegnamento, citando a supporto nuovamente Agostino (*LXXXIII Quaestionum*, q. 73). I successivi sei argomenti insistono ancora sull'impossibilità di insegnare *tout court*: non si riesce a trasmettere le descrizioni dei concetti ad altri, non si riesce a far sì che qualcuno conosca, ma si può solo esercitarlo nella conoscenza che già possiede (come sostenuto, tra gli altri, da Boezio nel *De consolatione philosophiae*, v, pr. 3), non si riesce a produrre certezza (come ribadito anche dal diciassettesimo argomento), non si riescono a generare nel discepolo il lume intelligibile e le specie intelligibili, entrambi necessari per conoscere, né si riesce a formare la mente del discepolo o a liberare la sua mente dall'ignoranza²⁵.

Anche gli argomenti a favore sono per lo più argomenti di autorità. Quattro dei sei argomenti si basano infatti su pronunciamenti del testo sacro (*Seconda Lettera a Timoteo*, 1:11 e 3:14; *Lettera ai Romani*, 10:15; *Vangelo secondo Matteo*, 23:8). Interessante è il quarto argomento, basato sul *Vangelo secondo Matteo*: siccome si dice che Cristo è *unus magister* ma anche che è *unus pater*, si ha che, siccome l'uomo può essere chiamato veramente padre, allora può anche essere chiamato veramente maestro. Gli ultimi due argomenti si appoggiano sui *Metereologica* di Aristotele, che equipara l'insegnamento alla generazione, e sul *Contra Manicheos* di Agostino (II, 3-5), in cui si afferma la necessità dell'insegnamento per la nostra mente dopo il peccato originale²⁶.

Dopo aver quindi formulato gli argomenti contro e a favore, Tommaso apre la propria soluzione ricordando che su tre questioni si riscontra una stessa diversità di opinioni tra i filosofi e tutte riguardano la trasmissione delle forme, ossia il processo di realizzazione delle forme nell'essere, l'acquisizione delle virtù e l'acquisizione delle scienze. Tommaso distingue due posizioni al riguardo. Alcuni hanno sostenuto che tutte le forme sensibili derivano da un agente esterno primo, una sostanza o forma separata, definita come il datore delle forme (secondo l'insegnamento di Avicenna) o l'intelligenza agente, mentre tutti gli agenti secondi non sono che strumenti che preparano la materia alla ricezione della forma. Altri, invece, ritengono il contrario, ossia che tutte le forme sono presenti nelle cose e non sono ricevute dall'esterno, anche se si manifestano solo per mezzo di una qualche azione svolta da un agente esterno. Quello che vale per le forme nella materia, glossa Tommaso, vale anche per le virtù e la scienza²⁷.

Tommaso afferma che entrambe le opinioni sono senza ragione. La prima semplicemente deroga all'ordine dell'universo, perché le cause sono tra loro or-

²⁵Cfr. *Quaestiones disputate de veritate*, q. 11, a. 1, in SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*, t. XXII, vol. II, fasc. 1, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970, pp. 347,1 - 349,157 (d'ora in avanti *Qu. de ver.*).

²⁶Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, p. 349,158-191.

²⁷Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, pp. 349,192 - 350,233.

dinate e connesse, mentre la seconda commette l'errore di ridurre gli agenti del mondo sublunare a mere cause accidentali. Occorre quindi seguire, secondo la dottrina di Aristotele, una via intermedia, che è la seguente: le forme naturali preesistono nella materia, ma non in atto (come ritenuto dalla seconda opinione) bensì in potenza, dalla quale sono condotte in atto per mezzo di un agente esterno prossimo e non soltanto per opera dell'agente primo (come ritenuto invece dalla prima opinione). Ora, ciò che vale per le forme sensibili nella materia, vale anche nel caso dell'acquisizione delle forme intelligibili. Secondo Tommaso, preesistono in noi alcuni semi delle scienze (*scientiarum semina*), ossia le concezioni prime dell'intelletto, le quali immediatamente, grazie al lume dell'intelletto agente, sono conosciute una volta che la conoscenza è attivata dalle specie che sono astratte dalle cose sensibili. In queste concezioni, ogni altra conoscenza è presente come nelle loro ragioni seminali (*in quibusdam rationibus seminalibus*). Quando, a partire da queste conoscenze universali, siamo condotti a conoscere in atto i particolari, che prima erano conosciuti solo in universale e come in potenza, allora uno è detto acquisire la scienza²⁸.

Il modello aristotelico che Tommaso sta qui adottando presuppone che alcune capacità conoscitive siano presenti in noi in forma seminale e in potenza, e che un agente esterno prossimo sia necessario per svilupparle e attualizzarle. A questo punto, per poter difendere il valore dell'insegnamento, Tommaso spiega che qualcosa può preesistere in potenza nelle realtà naturali in due modi: o in potenza attiva completa, quando il principio intrinseco è sufficiente a produrre un atto perfetto, oppure in potenza passiva, quando invece non è sufficiente. Nel primo caso, l'agente esterno agisce solo aiutando l'agente intrinseco e amministrando ciò che serve per attualizzare ciò che è in potenza. Nel secondo caso, invece, l'agente estrinseco è ciò che principalmente conduce l'agente intrinseco dalla potenza all'atto. Il modello che Tommaso ha in mente per il primo caso è quello della salute, mentre per il secondo quello del fuoco che si genera dall'aria. Fatta questa distinzione, Tommaso fa presente che la scienza si trova nel discepolo in potenza non puramente passiva, ma attiva, altrimenti l'uomo non potrebbe acquisire la scienza da se stesso. Da ciò segue, nota Tommaso, che come la salute può essere raggiunta in due modi, con o senza l'ausilio della medicina, allo stesso modo anche la scienza può essere acquisita in due modi, con o senza l'assistenza di un insegnante. Dal canto suo, insegnare è portare qualcuno alla conoscenza di cose che questi non conosce, nello stesso modo in cui uno, attraverso l'azione dello scoprire, porta se stesso alla conoscenza di ciò che non conosce. Da qui si dice che un uomo insegna a un altro e che ne è il maestro (*unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister*)²⁹.

²⁸Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, pp. 350,234 – 351,314.

²⁹Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, p. 351,315-340, in part. 325-340: «Processus autem rationis

A questo punto, Tommaso raccorda questo modello aristotelico di scienza e di insegnamento con la concezione agostiniana, a cui Tommaso dimostra di non voler comunque rinunciare. Il lume della ragione, che ci permette di afferrare i principî primi della conoscenza, è infuso da Dio ed è quasi una sorta di similitudine risultante in noi della verità increata. Siccome ogni dottrina umana non può avere efficacia se non in virtù di un tale lume, segue che solamente Dio è colui che interiormente e principalmente insegna. *Nonostante questo (nihilominus)*, conclude Tommaso, l'uomo può essere detto *propriamente (proprie)* sanare e insegnare, nel modo che è stato illustrato³⁰.

Il ragionamento di Tommaso sembra concludere, anche se qualcuno potrebbe sollevare delle difficoltà riguardo a vari passaggi. Ad esempio, non è del tutto chiaro il concetto di 'seme della scienza' che Tommaso si limita a introdurre senza approfondire. Comunque sia, non è importante qui decidere della bontà del suo ragionamento, ma solo mettere in luce come la soluzione di Tommaso sia un avanzamento rispetto a quanto detto da Agostino riguardo al maestro. Se leggiamo attentamente il testo della *Quaestio de veritate*, infatti, emerge che la congiunzione 'nonostante' (*nihilominus*) e l'avverbio 'propriamente' (*proprie*), enfaticizzati sopra, esprimono tutta la differenza tra Tommaso e Agostino, lasciando trasparire l'affermazione di una visione in cui risulta del tutto legittimo attribuire il titolo di maestro anche agli uomini, non solo a Cristo. Ciò non toglie che l'assetto gerarchico definito da Agostino sia accettato in ultima istanza anche da Tommaso. Dio resta infatti colui che *principalmente (principaliter)* insegna interiormente all'uomo, ma ciò che a Tommaso preme notare è che anche un uomo può essere chiamato *propriamente* maestro. La difesa della liceità di chiamare 'maestro' un uomo è fatta in opposizione all'affermazione che Cristo sia l'unico maestro. Non è quello di Tommaso un riconoscimento solo di facciata, ma sembra esprimere la convinzione che Cristo e gli uomini possano essere detti maestri entrambi in modo proprio, anche se non possono essere posti, ovviamente, sullo stesso piano.

pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendi est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa, et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister».

³⁰Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, pp. 351,341 – 352,362, in part. pp. 351,353 – 352,262: «Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto».

È tenendo presente questo ampliamento semantico del termine, che si concretizza nella disponibilità di Tommaso ad attribuire tale termine anche agli uomini, che Tommaso procede a neutralizzare gli argomenti contrari. L'assunto di Tommaso è che tali argomenti si basino su un doppio fraintendimento: primo, presuppongono che insegnare sia trasmettere una verità alternativa rispetto a quella di Cristo e secondo, assumono che insegnare sia trasmettere una conoscenza che è una e la stessa di numero di quella del maestro. Così, correggendo questi due fraintendimenti, Tommaso replica al primo argomento osservando che, quando il Signore aveva comandato ai discepoli di non farsi chiamare maestri, non si deve intendere che ciò sia stato assolutamente proibito da Cristo. La glossa ordinaria spiega bene in che modo debba essere intesa questa proibizione: il Vangelo proibisce solamente di chiamare maestro un uomo in modo tale da attribuirgli l'azione principale dell'insegnamento, che compete in verità solo a Dio³¹.

La risposta agli altri argomenti contribuisce a chiarire questo punto e come debba essere inteso l'insegnamento, secondo Tommaso. Primo, nota Tommaso, l'insegnamento avviene attraverso dei segni, è vero, ma non consiste nella conoscenza di questi segni, che svolgono un ruolo solo strumentale, limitandosi ad attivare il processo conoscitivo. Un conto è avere conoscenza attraverso segni, un altro è avere conoscenza dei segni³². Secondo, l'insegnamento non è una trasmissione di una conoscenza che, restando una e la stessa di numero, transita dal maestro nel discepolo, ma nel processo di insegnamento si attiva qualcosa facendo passare il discepolo dalla conoscenza di ciò che possiede già nella sua mente alla conoscenza di qualcosa di ignoto³³. La lettura limitativa che abbiamo attribuito ad Agostino è mitigata da Tommaso nelle risposte agli argomenti contrari, allo scopo di riconciliare la posizione di Agostino con la propria. Così, rispondendo all'ottavo argomento, Tommaso osserva che Agostino, nel *De magistro*, per il fatto che prova che solo Dio insegna, non intende escludere che l'uomo non possa insegnare, ma solo che l'uomo non possa insegnare interiormente; Agostino, cioè, non esclude che l'uomo non possa insegnare esteriormente. La limitazione, così, non riguarda il titolo di maestro in quanto tale, ma solo quello di maestro interiore, una nozione che Tommaso dimostra di voler comunque accogliere e salvaguardare³⁴. Tommaso non vede nessun inconveniente nel dire che l'uomo possa essere detto un vero dottore e veramente (*verus et vere doctor*), che pos-

³¹Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 1, p. 352,363-374.

³²Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 2, p. 352,375-384; ad 4, p. 352,398-404.

³³Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 3, p. 352,385-397; ad 5, p. 352,405-416; ad 6, p. 352,417-423. Nella stessa direzione vanno anche le risposte agli argomenti 10-18. Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 10-18, pp. 353,442 - 354,555. Come anticipato (si veda sopra, nota n. 24), Tommaso riprende questa idea anche in altre opere. Ad esempio, nella *Summa theologiae*, I^a, q. 117, art. 1.

³⁴Cfr. *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 8, p. 352,429-433: «Ad octavum dicendum quod Augustinus in libro *De magistro* per hoc quod probat solum Deum docere non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius».

sa insegnare la verità e illuminare la mente altrui, non certamente infondendo il lume della ragione, ma coadiuvando la mente altrui a raggiungere la perfezione della scienza³⁵.

Le *Quaestiones disputate de veritate*, dunque, offrono un'elaborazione della nozione di maestro che ben si accorda con lo spirito del tempo ormai mutato nel XIII secolo rispetto all'epoca di Agostino. Le *Quaestiones* sono, però, un'opera giovanile. Ci si potrebbe domandare se Tommaso abbia mantenuto questa visione anche nelle opere della maturità. La mia impressione è che la sua posizione non cambi, anche se Tommaso sembra nel tempo sfumare un po' il significato dell'estensione del termine 'maestro' all'uomo sostenuta nelle *Quaestiones de veritate*.

Tommaso risolveva la stessa domanda dell'articolo 1 della q. 11 delle *Quaestiones de veritate* circa dieci anni dopo, precisamente nella *prima pars* della *Summa theologiae* (q. 117). Nell'articolo primo, dedicato a discutere la questione se un uomo possa insegnare a un altro uomo, la sua posizione è ormai definita e Tommaso non sente il bisogno di riargomentare l'attribuzione del titolo di maestro anche agli uomini. Ormai l'articolo 1 è interamente dedicato a dimostrare che l'insegnamento è un'attività possibile, la quale non richiede né un intelletto unico, come preteso da Averroè, né una scienza innata, come affermato da Platone. La risposta di Tommaso è nuovamente quella aristotelica, che distingue ciò che è in potenza da ciò che è in atto e diversifica gli agenti che realizzano la potenzialità del nostro intelletto, in parte interni e in parte esterni. A una prima lettura, questo passo della *Summa* potrebbe essere percepito quasi un passo indietro rispetto alle *Quaestiones de veritate*. Infatti, il primo argomento in contrario, anche nella *Summa*, limita il magistero a Dio sulla base del *Vangelo secondo Matteo*³⁶. Nel rispondere a questo argomento, Tommaso non solo ricorda che l'insegnamento riguarda solamente la comunicazione all'esterno della verità, ma ricorda anche che sia il lume della ragione all'interno, sia anche l'attività di insegnamento all'esterno dipendono da Dio³⁷. L'enfasi posta su Dio fonte primaria di ogni attività intellettuale

³⁵Si veda *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, ad 9, p. 352,434-441. Per ulteriore discussione della q. 11 delle *Quaestiones De veritate*, si vedano B. JOLLÉS, *Thomas d'Aquin: 'De Magistro'. Questions disputées sur la vérité. Question XI Le Maître*, Vrin, Paris 1983; P. QUINN, *Aquinas's Views on Teaching*, «New Blackfriars», 82/961 (2001), pp. 108-120; V. BOLAND, *Truth, Knowledge and Communication: Thomas Aquinas on the Mystery of Teaching*, «Studies in Christian Ethics», 19/3 (2006), pp. 287-304; B. DAVIES, *Aquinas on Teaching and Learning*, «New Blackfriars», 95/1060 (2014), pp. 631-647, cui rinvio per ulteriore letteratura sull'argomento.

³⁶Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a, q. 117, a. 1, arg. 1, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, t. v, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta S.C. de propaganda fide, Roma 1889, p. 557: «Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere. Dicit enim dominus, Matth. XXIII, *nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa Hieronymi, *ne divinum honorem hominibus tribuatis*. Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei».

³⁷Cfr. Ivi, I^a, q. 117, a. 1, ad 1, p. 558: «Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est,

dell'uomo era decisamente meno marcata nelle *Quaestiones de veritate*, nelle quali Tommaso si era impegnato ad attribuire anche all'uomo la funzione propria di insegnamento. Tuttavia, si tratta, a ben vedere, niente più di una differente accentuazione, in parte dovuta alla natura didattica della *Summa* e in parte anche a una precisazione teologica del ruolo subordinato e secondario svolto dall'uomo rispetto a Dio. Potrebbe essere eccessivo ravvisarvi un ripensamento o un cambio di posizione da parte di Tommaso. In fondo, l'intera soluzione è imperniata sulla difesa della possibilità dell'insegnamento umano, sul doppio ruolo che il maestro può giocare nel portare il discepolo dal noto all'ignoto e nel rafforzare le capacità di ragionamento del discepolo³⁸. Non sembra pertanto esserci alcun dubbio che anche nella *Summa theologiae* Tommaso abbia difeso la liceità di chiamare maestro un uomo che non sia Cristo e la possibilità della pratica di insegnamento umano.

3 CONCLUSIONE

In questo lavoro abbiamo ripercorso, brevemente, il tragitto della nozione di *magister* da Agostino a Tommaso d'Aquino. Il tratto forse più eclatante è il cambiamento di prospettiva che intercorre passando dal IV secolo al XIII secolo. Se Agostino definisce il *magister* muovendo da un'ottica teologica, caratterizzata da un forte cristocentrismo, aspetto che costituisce comunque una costante del mondo medievale, Tommaso amplia la prospettiva anche alla filosofia e il recupero della filosofia aristotelica gli permette di elaborare una concezione più aperta, in cui si riconosce la titolarità di maestro e la possibilità di insegnare anche agli uomini. Questa apertura in parte è una caratteristica del modo filosofico di procedere di Tommaso, ma in parte può essere stata influenzata anche dai cambiamenti sociali che sono intervenuti e che hanno portato a un uso più esteso e pubblico del termine '*magister*'. Il cambiamento sociale del ruolo del maestro che progressivamente si realizza a partire dal XII secolo, fa emergere una realtà in cui il sapere è ormai codificato, disciplinato e regolamentato, tanto nella sua organizzazione quanto nella sua trasmissione. Sarebbe stato difficile nel XIII secolo accettare ancora l'idea che solo Cristo sia il maestro, anche se non mancano pensatori 'agostinizzanti' come Bonaventura che ancora lo affermano. O almeno questo sembra esserlo per Tommaso, il quale tuttavia non disdegna ovviamente né questa idea né quella agostiniana che fa di Cristo il maestro interiore. Anche nel caso del maestro,

homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur».

³⁸Cfr. Ivi, I^a, q. 117, a. 1, p. 558. Si veda al riguardo anche quanto detto sopra, nota n. 24.

come in altri casi, Tommaso rilegge e riporta Agostino ad Aristotele. L'intervento di Tommaso non è il primo sull'argomento, ma è certamente importante per arrivare a definire quel concetto laico e pubblico di maestro che arriverà fino ai nostri giorni.

© 2025 Fabrizio Amerini & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

