e-HUMANISTICA 4 PEGASO University Library

Riproposizione de “il Maestro”: un prezioso testo tomano sulle modalità pedagogiche

ANTONIO TUBIELLO

IL “MAESTRO” SECONDO TOMMASO D’AQUINO

DE VERITATE, QUAESTIO UNDECIMA
INTRODUZIONE E TRADUZIONE

MUSEOPOLIS servizi per la cultura PRESS

PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 4

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

ANTONIO TUBIELLO

IL "MAESTRO" SECONDO TOMMASO D'AQUINO

DE VERITATE, QUAESTIO UNDECIMA
INTRODUZIONE E TRADUZIONE

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

Tubiello, Antonio

Il "Maestro" secondo Tommaso d'Aquino. De Veritate, quaestio undecima. Introduzione e traduzione

Collana *Pegaso - University Library*

Pars e-*Humanistica, 4*

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-014-2

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

San Tommaso d'Aquino con la Summa, Beato Angelico

Affresco, 1442 ca

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

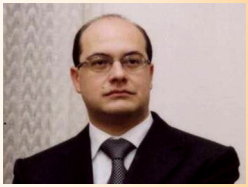
Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.

IL TESTO

In una temperie dominata da una globale emergenza educativa, dalle reiterate derive nel campo delle riforme dei processi formativi, dal disorientamento etico disumanizzante, la proposta della lettura di un classico del pensiero pedagogico cristiano, quale la *quaestio* XI del *De Veritate* di Tommaso d'Aquino, può offrire una preziosa occasione di valutazione delle basi effettive dell'agire educativo. Leggere l'Angelico in questo momento, quando filosofie dell'educazione avvertite e solide sono affiancate da filosofie dell'educazione prive di identità e sfibrate, quando accanto a perfette metodologie di comunicazione dilagano i guasti derivanti dall'imperizia e dalla superficialità nell'impiego delle stesse, può certamente costituire un interessante motivo di riflessione in senso fondazionale.

Antonio Tubiello



Nasce il 9 novembre 1973 a Santa Maria Capua Vetere (Caserta); dopo la laurea in Filosofia all'Università di Napoli "Federico II" e l'abilitazione all'insegnamento, si specializza in filosofia fondamentale tomista al Pontificio Ateneo "S. Tommaso" in Roma, nel quale ha poi conseguito il dottorato in filosofia morale. E' docente di filosofia e storia nelle scuole superiori; insegna anche filosofia sistematica negli Istituti Superiori di Scienze Religiose di Capua e Caserta e presso la Pontificia Facoltà Teologica Italia Meridionale sez. "San Tommaso d'Aquino" in Napoli. Ha scritto alcuni saggi di metafisica e di antropologia filosofica, tra cui si ricorda, *Coscienza ed éschaton. Introduzione alla metafisica dell'esperienza interiore; Dall'esistente all'Essere. Sulle strade della trascendenza divina. Saggio di filosofia teologica alla luce della rivelazione cristiana; Alle soglie dell'Indicibile. Bergson e la filosofia dell'uomo. Saggio di antropologia filosofica.*

Indice

Introduzione al “Maestro” di Tommaso 9

1 - La psicologia delle età secondo l’Aquinate 9

2 - La funzione degli educatori 11

3 - L’educazione deve cominciare precocemente 13

4 - L’educazione deve essere graduale e adattata all’educando 17

5 - L’educazione nell’ambito delle leggi 19

6 - Altre norme educative 21

7 - Il maestro nella “quaestio undecima” del De Veritate 24

Quaestio 11 - *Prooemium* 32

Questione 11 - *Proemio* 32

Articulus 1 - Quaestio est de magistro. Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus 33

Articolo 1 - La questione riguarda il maestro. E in primo luogo ci si chiede se l’uomo possa insegnare ed essere chiamato maestro o solo Dio 33

Articulus 2 - Secundo quaeritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius 76

Articolo 2 - In secondo luogo ci si chiede se l’uomo possa essere detto maestro di se stesso 76

Articulus 3 - Tertio quaeritur utrum homo ab Angelo doceri possit 87

Articolo 3 - In terzo luogo ci si chiede se l’uomo possa essere istruito da un angelo 87

Articulus 4 - Quarto quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae 120

Articolo 4 - In quarto luogo ci si chiede se insegnare sia un atto proprio della vita attiva o di quella contemplativa 120

Bibliografia 130

Introduzione al "Maestro" di Tommaso

1. La psicologia delle età secondo l'Aquinate

Iniziamo facendo una sintesi della psicologia delle età secondo san Tommaso, per comprendere meglio la sua dottrina circa l'educazione che si addice alla varie fasi. La classificazione tomista delle età umane risulta poco precisa e la terminologia utilizzata appare piuttosto fluida (soprattutto rispetto ai termini *puer* e *pueritia*, *iuvenis* e *iuventus*, etc.). Il significato esatto di detta terminologia si può conoscere esattamente solo considerando il contesto.

Un testo chiaro si trova nel commentario al *Libro IV delle Sentenze*, distinzione 40, nel quale Tommaso d'Aquino distingue sei età nella vita umana: 1) l' "infanzia" (da 0 a 7 anni); la "puerizia" (7-14 anni); 3) l' "adolescenza" (14-25 anni); 4) la "gioventù" (25-50 anni); 5) la "senilità" (50-70 anni); 6) la vecchiaia (dai 70 anni sino alla morte). Lo stesso san Tommaso afferma che le tre prime età si considerano a volte come una sola. La quarta età è considerata come l' "età perfetta". E le due ultime le riduce talvolta ad una sola. Inoltre non sempre indica chiaramente i limiti tra le diverse età menzionate.

Nella classificazione delle età umane, l'Aquinate si basa spesso sul valore simbolico del numero 7 (tanto stimato tra gli antichi), nelle leggi ecclesiastiche del suo tempo, nelle diverse tappe della vita

di Cristo, e nelle spiegazioni di altri autori. Prima dell'adolescenza sono presenti diverse imperfezioni (corporali, conoscitive, affettive, morali), perché le facoltà umane si trovano nella loro prima fase di sviluppo. Prima dei 7 anni i bambini sono soliti essere imperfetti rispetti a diversi movimenti del corpo, rispetto all'attività conoscitiva (sensi interni e intelletto) e affettiva (volontà), rispetto al linguaggio, ecc. Col risultato che ancora non abbiano, strettamente parlando, l'uso di ragione né il libero arbitrio.

Dopo i 7 anni mostrano un notevole progresso nelle suddette attività. Si mostrano pieni di "meraviglia" e desiderosi di sapere, con una grande capacità di memoria e con pieno uso di ragione e di libero arbitrio (benché ancora imperfetto). Pertanto sono già mandati a "scuola" per essere istruiti sistematicamente, e già possono fare legalmente alcuni semplici contratti. Sono diverse le caratteristiche dell'adolescenza e della prima gioventù (ossia, dalla pubertà sino all'età matura). Secondo san Tommaso, la pubertà incomincia a 12 anni (nelle donne) e a 14 (negli uomini), mentre l'età matura giunge a 25 anni.

In questa seconda parte dell'età evolutiva l'uomo già possiede un corpo ed un'anima relativamente perfetti. L'uso della ragione e della volontà libera già consentono al giovane di agire autonomamente, cosicché già può decidere per se stesso circa la vita futura (cioè, sulla vocazione e professione) persino contro la volontà dei suoi genitori. In questa fase della vita umana già appaiono, chiari e vigorosi, gli "atti umani", come le virtù e i vizi, che

nell'età antecedente apparivano solo come allo stato germinale. Il giovane vive dominato dalle passioni, e soprattutto dal desiderio e dall'appagamento dei piaceri. È pieno di speranza, di entusiasmo e di audacia. È generoso, ma volubile e esagerato nelle sue idee, nei suoi affetti, nelle sue azioni esterne e nel suo linguaggio. Ancora non si è stabilizzato il suo carattere, né è arrivato all'equilibrio psicosomatico (proprio dell'età matura). Normalmente è incline all'ami-cizia "divertente". Gli piace apparire bene davanti agli altri e pertanto è naturale in lui il pudore o la vergogna. Ma non ha prudenza, perché gli manca l'esperienza richiesta per tale virtù[1].

2. La funzione degli educatori

L'educazione è un'arte speciale: l'arte di perfezionare se stesso, sviluppando armonicamente le proprie perfezioni (corporali e spirituali) sotto la guida degli educatori o "pedagoghi". L'istruzione è una parte fondamentale dell'educazione. Nessuno può essere autodidatta, strettamente parlando, e per essere bene istruiti tutti abbiamo bisogno dell'aiuto di altre persone. Analogamente, per educare se stesso, l'uomo (e soprattutto il bambino) necessita della collaborazione di altri (il bambino ha bisogno dei genitori o tutori, e dei "pedagoghi" ossia maestri).

«*Nella generazione fisica non si richiede di necessità se non*

1 Cf *In 2 Sent*., d. 40, q. 2, a. 2; *Summa Theol*., I, 101, 2; I-II, 40, 6; II-II, 88, 9.

il padre e la madre; ma per agevolare il parto e per fornire una conveniente educazione al bambino occorrono anche l'ostetrica, la nutrice e il precettore»[2].

Il "bimbo" non ha una conoscenza perfetta, né libero arbitrio, per la sua piccola età. Pertanto è affidato alla cura di altre persone incaricate di difendere i beni del piccolo, e tali persone si chiamano "tutori". Quando l'erede non può entrare in possesso dei beni dell'eredità (per l'età o per mancanza di qualche perfezione), rimane sotto la custodia di un istruttore che si chiama "pedagogo". Tale parole viene dal greco, e significa letteralmente *conduttore del bambino*[3].

Nei primi anni il bambino deve vivere sotto la guida e la direzione di un "pedagogo". Poi, quando giunge all'età matura o perfetta deve agire come cittadino libero, secondo le leggi e le determinazione del "Rettore della Repubblica". Nei tutori e nei pedagoghi si richiedono alcune condizioni. Devono essere come genitori dei bambini in relazione all'età e all'affetto, e devono essere esigenti per amore degli stessi educandi. L'allievo deve vivere secondo gli insegnamenti e i precetti del pedagogo, accettando la sua autorità, e pensando che il maestro agisce cerando il bene del discepolo. D'altra parte, in tutte le scienze e le arti l'apprendista deve avere fiducia del maestro, per progredire così nelle conoscenze e nelle

2 *Summa Theol*., III, 67, 7, ad 2.
3 Cf *In Ep. ad Gal*. 3, lec. 8.

azioni, ed arrivare ad essere egli stesso un esperto[4].

Apprendiamo le cose che ci dilettano più facilmente, e le ricordiamo meglio. Pertanto il pedagogo o maestro deve rendere gradevoli le se lezioni e affascinante la materia che insegna. In tal modo influirà favorevolmente sull'apprendimento e sulla memoria, e in generale sulla formazione degli allievi[5].

3. L'educazione deve cominciare precocemente

Già a partire dalla tenera età ossia dai primi anni (e possibilmente prima della pubertà) i bambini devono esercitarsi nei mestieri o arti che dovranno svolgere successivamente, perché così si preparano meglio per la loro vita futura.

«*L'abitudine, soprattutto quando si incomincia da bambino, arriva ad avere forza di natura, e le cose imparate dall'infanzia si mantengono così fermamente, come se fossero conosciute naturalmente e per se stesse*»[6].

Prima della pubertà i bambini non possono "fare professione" ossia emettere voti religiosi; ma possono entrare in qualche ordine o congregazione religiosa con il consenso dei loro genitori per

4 *Summa Theol*., II-II, 2, 3.
5 *In IV Sent*., d. 8, q. 1, a. 3, qa. 3, ad 4.
6 *Contra Gent*., I, 11.

essere educati lì. Perché è pratica comune che i bambini si dedicano precocemente (quando ancora possono essere ben formati) ai mestieri o arti che devono esercitare nella propria vita successiva.

«*Le virtù politiche e i vizi non ci vengono dalla natura, bensì dall'abitudine o dell'esercizio, come lo prova Aristotele nel Libro II dell'Etica, in quanto formano abitudini le operazioni alle quali ci abituiamo, soprattutto se incominciamo dall'infanzia*»[7].

«*Fu conveniente che i bambini fossero battezzati, affinché, allevati già dall'infanzia nella vita cristiana, perseverassero più fermamente in essa. Perché come si dice nei Proverbi [22, 6], l'adolescente seguirà la stessa strada, ed arrivato alla vecchiaia non si allontanerà da esso*»[8].

Sono diverse le ragioni che suggeriscono l'educazione precoce dei bambini:

a) perché così apprendono facilmente molte cose, e le conservano meglio di chi le apprendono da adulti;

b) perché i ragazzini sono più docili e plasmabili rispetto alle proprie idee, affetti, azioni e carattere, delle persone adulte, di modo che si adattano più facilmente ai lavori a cui vengono assegnati.

7 *Contra Gent*., III, 85.
8 *Summa Theol*., III, 68, 9.

«*Le cose che si conoscono o apprendono per la prima volta si fissano più fortemente nella memoria, come si vede nell'apprendimento nel corso dell'infanzia*»[9].

«*Quello che uno riceve da bambino lo conserva stabilmente nella memoria a causa dell'intensità della comprensione e per lo stesso motivo anche quello che ammiriamo si fissa di più nella memoria*»[10].

Nel corso dell'infanzia l'uomo è indotto con più facilità a determinate attività, e si adatta e aderisce più stabilmente alle stesse, come dice Aristotele. E con la continua ripetizione degli stessi atti giungerà ad essere esperto o maestro nel suo lavoro.

Vediamo che quelli destinati alla "milizia" non si esercitano prima nell'industria laniera, ma da bambini si esercitano nell'arte militare. Analogamente coloro che desiderano essere chierici non si esercitano prima nella vita laicale, ma dall'infanzia vengono istruiti nella vita clericale. Così dunque, quelli che vogliono essere religiosi non devono esercitarsi prima nella vita secolare, e la cosa migliore è che si addestrino dall'infanzia nella vita religiosa, perché possano progredire di più nella stessa. In ogni lavoro si deve incominciare presto attraverso ciò che è più rudimentale e semplice, per arrivare in seguito a ciò che è più perfetto e completo. Così si fa nella professione militare, e così deve farsi anche nella vita religiosa[11].

9 *In De memoria et remin.,* lec. 3, n. 332.
10 *In IV Sent*., d. 8, q. 1, a. 3, qa. 3, arg. 4.
11 *Quodlib*., 4, a. 23, ad 2.

Non si può lasciare l'educazione per l'età matura, e ancor meno per la vecchiaia. Perché ciò che non è stato seminato presto non si può raccogliere tardi, e per giungere alla perfezione nello stato religioso (e in altri stati) è necessario abituarsi a determinate pratiche da molto giovani[12].

San Tommaso difende energicamente la prassi (comune nel suo tempo) di educare nei conventi o monasteri i bambini (che desideravano essere religiosi) quando iniziavano ad avere l'uso della ragione. Si basa su ragioni obiettive, così come su diverse attestazioni ed esempi. Senza parlarne, sembra tenere conto la sua propria esperienza quando entrò come "oblato", a 5 anni, nella famosa abbazia di Montecassino.

Ammettere i bambini in una casa religiosa è conveniente e fruttuoso, spiega l'Aquinate, perché sempre conserviamo meglio e più stabilmente quello che ci abituiamo a fare da bambini. E ciò spinse alcuni fondatori di ordini religiosi ad ammettere gli "infantes" ovvero i bambini piccoli nelle case di detti ordini[13].

Prima della pubertà i bambini stanno (per diritto naturale) sotto la custodia dei loro genitori, perché non hanno la discrezione e la capacità sufficiente di badare a se stessi. Dopo la pubertà già possono decidere da se stessi, e pertanto possono entrare in qualche "religione" o congregazione religiosa, anche contro la volontà dei propri genitori. Per di più, devono essere animati ad operare così.

12 *Ivi*, ad 23

13 Cf Gregorio Magno, *Dialogi*, II, 3, PL 66, 140.

Perché è bene che i giovani, che lo desiderino, entrino presto in qualche casa religiosa, ed molto conveniente che la volontà degli stessi si consolidi ed irrobustisca in quel proposito con qualche voto o giuramento[14].

Gli avversari obiettano che molti giovani che entrano negli ordini religiosi, li abbandonano successivamente. L'Aquinate risponde così. Tanto nelle cose volontarie come nelle naturali non dobbiamo pervenire a facili conclusioni, basandoci su quello che accade in pochi casi, ma dobbiamo giudicare fondandoci su quelli più frequenti. E l'esperienza mostra che solo una minoranza dei giovani abbandona la vita religiosa, cosicché coloro che perseverano sono molto più numerosi di quelli che abbandonano tale vita[15].

4. L'educazione deve essere graduale e adattata all'educando

La "condizione" della natura umana esige di non passare immediatamente al perfetto, ma iniziare dall'imperfetto e ascendere gradualmente alla perfezione. Si suole fare così comunemente con i bambini: all'inizio sono istruiti solamente nelle cose più semplici, perché sono ancora incapaci di comprendere quelle alte o elevate. La conoscenza umana procede naturalmente per ordine, passando dall'oscuro ed imperfetto al chiaro e perfetto, mettendo a fuoco prima una parte, e poi un'altra, e così di seguito. Perché è proprio

14 Cf *Quodlib*., 3, a. 23.
15 *Quodlib*., 3, a. 11.

della ragione umana ordinare e conoscere ordinatamente[16].

I bambini piccoli non possono assumere alimenti forti e devono essere nutriti con il latte. In seguito devono essere alimentati con cose ogni volta più solide, man mano che continuano a progredire nell'età. Analogamente, nei primi anni sono incapaci di indottrinamento propriamente detto, perché non hanno ancora il pieno uso della ragione. Poi possono e devono essere istruiti gradualmente ovvero in modo progressivo: prima in maniera più facile, e dopo in modo più difficile[17].

Rispetto all'ordine in cui devono essere insegnate le diverse parti della filosofia ai giovani Tommaso d'Aquino dice quanto segue. Si deve incominciare dalla logica (nonostante la sua difficoltà), perché costituisce lo "strumento" e il mezzo necessario che ci insegna a discorrere bene in tutte le scienze. Poi si devono studiare le matematiche (si intende la matematica elementare), che hanno appena bisogno dell'esperienza e si aiutano molto con l'immaginazione. Al terzo posto deve venire la filo-sofia della natura, che supera appena l'immaginazione, e esige già una certa esperienza. Deve venire poi lo studio dell'etica o della filosofia morale, perché questa dipende in gran parte dalla psicologia (seconda parte della filosofia naturale), e esige già un animo esperto e tranquillo o libero dalle forza delle passioni (che normalmente si acquisisce con l'età). Infine si deve studiare la metafisica, che supera nettamente l'immaginazione ed esige un intelletto abituato

16 Cf *In I Ethic*., lec. 11.

17 Opusc. *Contra doctrinam retrahentium*, cap. 7, n. 772.

all'astrazione (il quale normalmente si dà solo in età matura)[18].

La "custodia" o la vigilanza deve essere più rigorosa nell'infanzia, quando i giovani sono educati sotto la direzione di un "pedagogo", sia successivamente quando, nell'età matura, bastano già per sé soli[19]. Ugualmente l'educazione deve essere adattata alle capacità individuali dell'educando. Non si può esigere da nessuno più di quello che può dare, ed è inopportuno ricercare le perfezioni che superano la nostra capacità[20].

5. L'educazione nell'ambito delle leggi

È molto conveniente che ci si preoccupi della formazione dei bambini e che l'autorità pubblica favorisca le attività virtuose dei cittadini, insegnando e aiutando gli uomini ad agire bene. Per questo sono necessarie "leggi" o regolamenti adeguati. Perché è difficile che uno sia indotto ai buoni costumi e alle virtù dall'infanzia, se non si forma o educa sotto leggi adeguate, che lo obblighino in certo modo ad agire bene.

Dunque, il vivere con moderazione (astenendosi da molti piaceri), e con perseveranza (superando molte fatiche, stanchezze e dolori) non risulta gradevole agli uomini in generale, e specialmente ai giovani, che sono molto inclini ai piaceri sensibili e sono volubili o incostanti. Pertanto conviene che la formazione e lo sviluppo dei

18 Cf *In Lib. De Causis*, I, 8.
19 *Contra doctrinam retrahentium*, cap. 7, n. 774.
20 *In Ep. I ad Tim*., 3, lec. 1.

bambini siano regolati da determinate leggi. Questo li obbligherà in un certo modo ad abituarsi ad agire bene e i costumi e le abitudini acquisite faranno in modo che non sentano tristezza, ma allegria nel comportarsi bene (dunque ogni abito rende facili le operazioni corrispondenti).

Ma non basta che gli uomini siano ben formati e regolati da determinate leggi durante la giovinezza; è necessario che anche nella maturità continuino ad esercitarsi nelle azioni buone all'interno di un'adeguata cornice legale. Di modo che abbiamo necessità di determinate leggi, non solo prima dell'età matura, ma durante tutto il corso della vita. Poiché sono molte le persone, più o meno giovani, che ubbidiscono spinte dalla necessità (per evitare mali maggiori), piuttosto che motivate dalla forza delle parole (o per convinzione), agendo bene per paura della punizione, piuttosto che per amore della virtù[21].

6. Altre norme educative

Abbiamo visto che l'educazione deve realizzarsi sotto guide esperte, dai primi anni di vita, gradualmente, secondo la disposizione dell'educando, e nell'ambito di alcune leggi o regolamenti adeguati. Ora aggiungiamo che l'educazione esige alcune volte premi o incentivi e altre castighi o freni, benché più i primi che i secondi (in quanto deve essere più positiva che negativa).

21 *In 10 Ethic.*, lec. 14.

Ciò che è naturale è buono nei bambini deve essere favorito e incoraggiato. Invece, ciò che è imperfetto (in quanto al corpo o all'anima), deve essere corretto ed emendato. In tal modo i giovani impareranno a rallegrarsi delle azioni buone e a dolersi di quelle cattive[22]. La retta "disciplina" o formazione dei giovani esige di abituarli ad agire in questo modo già dai primi anni. E pertanto i buoni formatori (*instructores*) lodano i giovani quando agiscono bene, e li riprendono quando agiscono male. Il diletto è connaturale a tutti gli uomini già da subito. Il bambino appena nato già si diletta poppando (*delectatur in lacte*). E quando si presenta nel nostro intimo il pensiero o l'immaginazione del diletto, la nostra sensibilità tende facilmente verso lo stesso e verso le cose che lo determinano[23].

Tutte e due le cose sono necessarie: i premi e i castighi. Perciò i buoni educatori provvedono ad alternare i diletti e le tristezze. Con il fine di indirizzare gli allievi al bene e allontanarli dal male, incoraggiano con lodi e regali coloro che agiscono bene, e puniscono con rimproveri e castighi coloro che agiscono male[24]. Tra i castighi educativi l'Aquinate menziona i colpi (*flagella*), e altre punizioni meno gravi, come tirare ai bambini le orecchie o i capelli[25].

Saggiamente nota che "è costume della buona guida mescolare il dolce con l'aspro nella correzione dei sottoposti, affinché non si

22 *Summa Theol*., II-II, 142, 2.
23 *In 2 Ethic*., lec. 3.
24 *In 10 Ethic*., lec. 1.
25 *De Veritate*, 12, 3.

deprimano (*ne frangantur*) con l'eccessiva severità"[26]. Fa anche notare l'importanza del gioco (*ludus*) nell'educazione dei giovani. Il gioco porta con sé un certo piacere, come un certo riposo o "rilassamento". Per cui è un buon rimedio contro la stanchezza o la fatica che suole deprimere il nostro animo, e perfino contro molte pene della vita. Gli uomini non possono lavorare continuamente, ma necessitano di qualche riposo e del alcune distrazioni, per lavorare dopo con maggiore efficacia[27].

Seguendo la dottrina aristotelica, san Tommaso insiste sul fatto che l'apprendimento, e specialmente l'acquisizione della scienza e della prudenza, esige che l'anima sia tranquilla, cioè, libera da movimenti e passioni che ostacolano molto la conoscenza delle cose (come anche agire abilmente)[28]. Tuttavia non basta la serenità dell'anima; è necessario anche il lavoro (metodico e perseverante) di attenzione e di ripetizione, affinché le cose siano impresse, siano assimilate e siano conservate nella nostra mente[29]. L'Aquinate fa notare che la collaborazione tra le diverse persone aiuta molto l'apprendimento e lo sviluppo delle scienze[30]. Afferma pure che, insegnando agli altri, lo stesso insegnante si esercita e apprende (correggendo, precisando e sviluppando le sue idee)[31]. Ugualmente fa notare che le buone amicizie aiutano molto i giovani nel progresso

26 *In Ep. ad Gal.*, 4, lec. 5.
27 Cf *In 4 Sent.*, d. 16, q. 4, a. 2.
28 *In 2 Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2, arg. sed. Contra.
29 Cf *In 7 Physic*. lec. 3.
30 *Contra impugnantes Dei cultum*, cap. 3, n. 53.
31 *In 3 Politic.*, lec. 5.

dello studio e della pratica delle virtù[32]. La variazione nelle età è conforme alla natura dell'uomo. E man mano che egli avanza in età, gli si addicono diverse azioni e perfezioni. È chiaro che l'educazione deve adattarsi alle diverse età e ai diversi individui umani[33].

Riassumendo, possiamo dire che l'educazione deve adattarsi all'educando, tenendo conto del suo carattere o temperamento, della sua età, della sua vita pregressa e presente. Deve svilupparsi in un ambiente adeguato, secondo leggi e metodi appropriati, e mediante la guida di maestri esperti[34]. Inoltre, deve essere precoce e continua, affinché risulti efficace e duratura. Nel processo educativo devono alternarsi i premi o incentivi con i castighi o freni. Tuttavia devono prevalere i primi sopra i secondi, poiché l'educazione deve essere essenzialmente positiva, e basata sull'amore e sulla convinzione.

Infine, l'educazione non deve essere isolata, bensì in collaborazione con altre persone (con i maestri e con altri allievi). È ammirevole la ricchezza della dottrina pedagogica tomista (nonostante le sue lacune e mancanze), soprattutto se ricordiamo il tempo e lo scopo degli scritti tomisti. Poiché san Tommaso scrive nel secolo XIII, quando ancora era sconosciuto lo studio scientifico della psicologia e della pedagogia. Ed inoltre, l'Aquinate non studia tali temi in se stessi, bensì in una prospettiva filosofico-teologica. Le spiegazioni biologiche di Tommaso d'Aquino sono quasi

32 *In 8 Ethic.*, lec. 1.
33 Cf, I, 89, 2 ad 1.
34 *De caritate*, a. 10.

sempre inattendibili. Tuttavia quelle strettamente psicologiche e pedagogiche continuano ad essere preziose, benché necessitino di essere "aggiornate", confrontandole con la psicologia e la pedagogia dei nostri giorni, e adattandole ai nuovi tempi, tenendo presente le nuove tecniche scientifiche.

7. Il maestro nella "quaestio undecima" del De Veritate

«*Utrum homo possit docere et dici magister* - Se l'uomo possa insegnare e dirsi maestro». Così viene avviato da Tommaso il quesito sul *docere*. Un modo radicale di orientare l'analisi, non insolito per il tempo in cui è affrontato. Forse una modalità un po' inusitata per noi. Sul tema del *docere*, infatti, si è soliti porre e ordinare, oggi, l'interrogativo sul «come», non più sul «se».

Dopo tanta doverosa diffusione dell'istruzione - che forse ha indotto a un ridimensionamento della figura docente - , dopo che le tecniche per impartirla, le analisi sul comportamento docente, sulla dinamica dell'apprendimento, sulla valutazione, hanno toccato traguardi insospettabili per perfezione ed esattezza, che senso può avere riandare a tale interrogativo e non etichettare il testo che lo contiene con un secco appellativo di «datato»? Si tratta indubbiamente di un interrogativo paradossale, che, una volta posto, provoca effetti non prevedibili. Ma questo è motivo sufficiente per reputarlo arcaico?

Ma anche senza questo appellarsi a un «grande», non sorge

l'interrogativo (in chi vede il *docere* come un compito tutto umano prima che come una professione) nei momenti di insuccesso, ma forse più ancora nei momenti in cui il successo supera ogni previsione, ogni programmazione, forse la stessa direzione che era stata impressa, e sembra effetto totalmente altro rispetto alla causa che l'ha posto?

È poi certo che l'interrogativo sul «se» sia stato risolto definitivamente e quindi sia insignificante? Davvero esso è talmente radicale da incutere sgomento. Il porlo sembra un movimento fin troppo grande per il problema stesso. Non si ritiene certamente che sia il caso di tornare a posizioni superate e ricominciare con ipotesi che attribuiscono un genere particolare di fenomenicità agli interventi che si situano nell'ambito dell'apprendimento. È altro il tono con cui si intende riprendere l'interrogativo. Tra l'altro, esso è riconsiderato in un contesto di partecipazione ontologica e non di stretto monismo. Si tratta piuttosto di non cancellare intempestivamente il «se», non farlo subito schiacciare dal «come», ma piuttosto considerarlo il travaglio del «come», quasi un indice puntato sulle esigenze che il «come» apprezza o non, riconosce o non.

Il «se» del *de magistro* non è posto per sole esigenze metodiche: lo rivela lo scandaglio che seguita la sua posizione, e lo ribadisce la contrapposizione ad Agostino, condotta con vera squisitezza, con mano leggera, ma ferma. I motivi per una risposta negativa al «se» sono molti, e non è molto facile rimuoverli. D'altra parte la stessa

risposta affermativa è irta di spigoli e zeppa di *distinguo*. E, forse, c'è anche un altro motivo per non ritenerlo soltanto questione di metodo: Tommaso allievo non comune, maestro brillante e intelligente, predicatore zelante, deve aver avvertito anzitempo la giustezza e la verità di questo «se».

La motivazione del *se* poggia, nel *de magistro*, sulla intravista natura e intensità della forza (potenziale) posseduta dal soggetto. In questo Tommaso è aristotelico. Rileveremo però subito una differenza di grande significato. La gnoseologia aristotelica riscontrava nel soggetto una decisa autonomia nel processo di apprendimento del reale, un agire dunque tutto personale, e cancellava ogni aggancio mitico e fideistico. Tommaso riconosce la validità dell'intuizione di Aristotele; ne apprezza l'intera compaginazione: individuazione delle facoltà interne ed esterne nel soggetto, articolazione ed azione reciproca tra loro, esito singolare e certificabile a pieno del loro agire in rapporto al reale. Il contatto con la filosofia araba consentirà a Tommaso talune integrazioni (per esempio, la funzione del senso interno detto *cogitativa*) preziose ma parziali; il nucleo rimarrà inviolato.

Da siffatta gnoseologia, il potenziale del soggetto esce tanto autonomo da insidiare un discorso sul *docere*, che presuma di essere a-problematico, di restare cioè tutto estrinseco, o teso a tener conto soltanto dei primi livelli della dinamica del soggetto. Tommaso condivide la posizione essenzialmente aristotelica, però con talune sfumature successive, ma ritiene ineludibile la domanda

circa l'origine di tale potenziale, di cui si può agilmente constatare l'esserci. E nel far ciò non sminuisce, ma rafforza l'autonomia del soggetto. La risposta a questa domanda fontale è sulla linea metafisica della libera creazione, della partecipazione (il legame che unisce *l'Esse Ipsum* agli esseri tutti); questa si riferisce all'intera realtà, ma raggiunge i punti alti nell'antropologia. Dio, per la sua pienezza di essere, è la fonte del potenziale umano così come è la fonte di tutto quanto esiste. Crea liberamente - non per necessità - tale potenziale, e lo pone in situazione di libertà. E può farlo in forza della libertà del suo creare. La partecipazione (un *habere post* che è però un *habere cum*) fonda l'autonomia, non la limita.

L'infinito orizzonte di questa posizione è, nel *de magistro*, soltanto fuggevolmente accennato. Ma gli accenni svolgono una funzione preziosa. In presenza di affermazioni soltanto formulate, tali cenni riscattano il procedimento da insinuazioni sia di fideismo (affatto estraneo alle considerazioni realistiche del *de magistro*) sia di passaggi irrispettosi del rigore logico. Il «se» può essere dunque provocato dalla constatazione convincente sia della forza presente nel soggetto, sia della singolarità del riconosciuto processo gnoseologico, e comprovato dalla conseguente autonomia del soggetto.

Il silenzio sul «se» nello svolgimento delle nostre indagini potrebbe avere come causa la disarticolazione del *docere* dalla gnoseologia. Per cui, forse, si può avanzare l'ipotesi che il «se» non sia stato umiliato da mutamenti nelle impostazioni gnoseo-

logiche, ma reso insignificante dall'assenza dello stesso problema gnoseologico. Va notato che una siffatta ipotesi del potenziale umano impone (o almeno sollecita) la filosofia dell'educazione, perché l'impostazione del problema del *docere* sia conveniente; che gli elementi essenziali del problema siano tutti presenti, e nessuna delle aporie disattesa.

Il *docere* è una realtà insidiosa. La sua natura è complessa. Si noti, ad esempio, la duplicità essenziale che, del resto, lo accomuna a tutti gli eventi alti dell'umano: l'enigmaticità e la misteriosità. La prima va decifrata e risolta con cura mediante la prova e la riprova di metodologie e tecniche. Queste, però, nonostante il loro progredire che ha del meraviglioso, ma che non può risolvere l'insidiosità tutta del *docere*, dovranno rispettare il margine che la seconda impone. E la misteriosità deve continuare a inquietare il *docere* in maniera salutare; impedire che sia sfumata la sproporzione sovente constatabile tra l'insegnare e l'acquisire sapere; insidiare la credenza in un rapporto fisicistico di causa ed effetto in questo particolare ambito.

Non rafforzano direttamente il «se» né l'opinione di Agostino, o le posizioni parallele o simili, né opinioni correnti riconducibili direttamente o non a diversi pensatori. Ritengo *sententia* apprezzabile il lavorio di accumularle, meglio individuare un comune approccio al problema: tutte le suddette posizioni nell'indagare il *docere* non mettono al centro il dinamismo interiore, quello profondo, del soggetto, ma, piuttosto, l'azione che si compie su di

lui, azione che ha come fine il costituirsi del sapere. In tale azione non è riscontrato un potere causativo adeguato in chi intende svolgere la funzione di maestro. In tale ambito l'uomo si rivela causa inefficace.

Nella parte iniziale del *corpus* del primo articolo vengono sintetizzate due altre posizioni che, in particolare per quanto concerne il nostro problema, sfoceranno in conclusioni sostanzialmente identiche. Il confronto immediato sarà con queste. La prima, in cui il riferimento alla filosofia araba è espresso, viene sintetizzata così: le forme intelligibili defluiscono nella nostra mente dall'unico intelletto agente. La seconda, di tono neoplatonico, afferma: imparare altro non è che ricordare. Nella sua globalità, la prima equivale «a negare l'ordinamento stesso dell'universo, che risulta dall'ordinamento e dalla concatenazione delle cause, dato che la causa prima, nella sua straordinaria bontà, dà alle altre realtà non solo di esistere ma anche di essere a loro volta cause». E la seconda, similmente, stabilisce che «tutti gli agenti inferiori non operano che *per accidens*».

Qui non è negata la causalità del maestro, si nega che il soggetto sia vera causa del proprio sapere. Al «se» può dunque giungere una risposta negativa sia se il *docere* è considerato dalla parte del *doctor*, sia se lo si considera dalla parte del *discipulus*. Resta comune la negazione del potere causante dell'una o dell'altra causa prossima in rapporto all'effetto, che è l'acquisizione del sapere. Vanno dunque riesaminati i due poteri causanti, ognuno in sé e

nell'ipotetico intreccio con l'altro. Tommaso impone alla riflessione uno spostamento prospettico. Lumeggiato il processo di cui si avvale il soggetto per acquisire un particolare rapporto al reale, il quesito si modifica. Non si tratta più di sapere se si possa causare il sapere in un altro, ma invece se e come ci si possa rapportare al suo processo senza né condizionarlo né snaturarlo, bensì aiutandolo e corroborandolo.

Fondamentale è l'acquisizione della certezza che il sapere è effetto di detto processo del soggetto in rapporto alle cose esistenti. Si tratta dunque di stabilire «se» è possibile causare, in seconda battuta, quel potere causativo di sapere che, in prima battuta, è stato originato dalla stessa causa prima; e ravvisare nel potere causativo del soggetto stesso un particolare genere di autonomia, che, per altro, non fenomenizzi il *docere*. Non si tratta dunque di un «se» né metodico né convenzionale; piuttosto, è un «se» dalla cui soluzione, e primamente da essa, dipendono il «se» del *docere* e le qualità che dovrà possedere il maestro.

Quaestio 11

Prooemium

1. Primo utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus.

2. Secundo utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

3. Tertio utrum homo ab Angelo doceri possit.

4. Quarto utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

Questione 11

Proemio

1. Se l'uomo possa insegnare ed essere chiamato maestro o solo Dio.

2. Se qualcuno possa essere chiamato maestro di se stesso.

3. Se l'uomo possa essere istruito da un angelo.

4. Se insegnare sia un atto proprio della vita attiva o della vita contemplativa.

Articulus 1

Quaestio est de magistro. Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus.

Et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat.

1. Matth., XXIII, 8: *unus est magister vester*; et praecedit: *nolite vocari Rabbi*: super quo Glossa: *ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis*. Ergo magistrum esse et docere, solius Dei esse videtur.

2. Praeterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa:

Articolo 1

La questione riguarda il maestro. E in primo luogo ci si chiede se l'uomo possa insegnare ed essere chiamato maestro o solo Dio.

Sembra che solo Dio insegni e debba essere chiamato maestro.

1. Scrive Matteo (23, 8): "Uno solo è il vostro maestro"; e prima ancora "Non fatevi chiamare maestro", così commentato: "affinché non attribuiate un onore divino agli uomini, o vi arroghiate qualcosa che appartiene a Dio". Dunque sembra che l'essere maestro e insegnare siano solo proprie di Dio.

2. Inoltre, se l'uomo insegna, lo può fare solo mediante alcuni segni:

quia si etiam rebus ipsis aliqua docere videatur, ut puta si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus probat in l. de magistro: eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nescietur quantum ad quid de re illa demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius. Sed per signa non potest deveniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem:

poiché anche se sembri che insegni qualcosa direttamente con dei fatti, come considera il caso di uno che chiedesse che cosa sia il camminare e qualcuno cammini, tuttavia ciò non è sufficiente per insegnare, se non si accompagni qualche segno, come Agostino sostiene nel "De magistro" [10]: con l'argomento che in una stessa cosa convergono molteplici aspetti, cosicché non si può sapere a quale aspetto determinato di quell'oggetto si riferisca l'atto del mostrare; se rispetto alla sostanza o a qualche suo accidente. Ma attraverso i segni non si può giungere alla conoscenza delle cose, poiché la conoscenza delle cose è superiore a quella dei segni; dato che la conoscenza dei segni è ordinata alla conoscenza delle cose come al proprio fine:

effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest alii tradere cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Praeterea, si aliquarum rerum signa alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis autem rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; quia enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet.

infatti l'effetto non è superiore alla sua causa. Dunque, nessuno può trasmettere ad un altro la conoscenza di alcuna cosa, e pertanto non può istruirlo.

3. Inoltre, se ad uno vengono rappresentati i segni di determinate cose da parte di un altro uomo, o colui a quale vengono rappresentati conosce quelle cose a cui si riferiscono i segni, oppure non. Se le conosce, non viene istruito su queste. Invece, se non le conosce, proprio in quanto esse sono ignorate, non possono essere conosciuti neanche i significati dei segni; infatti se non conosce questo oggetto che è una pietra, non può sapere che cosa significhi questo nome "pietra".

Ignorata vero significatione signorum, per signa non potest aliquis aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo modo causare. Sed scientiae subiectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse docere, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

Ma allora, se ignora il significato dei segni, uno non può apprendere niente attraverso i segni. Dunque se l'uomo non fa altro che rappresentare segni per insegnare, sembra che l'uomo non possa essere istruito da un altro uomo.

4. Inoltre, insegnare non è nient'altro che causare in qualche modo la scienza in un altro (uomo). Ma il soggetto della scienza è l'intelletto; invece i segni sensibili, con cui unicamente sembra che l'uomo possa insegnare, non giungono sino alla parte intellettiva, ma si fermano nella facoltà sensitiva. Dunque, l'uomo non può essere istruito da un altro uomo.

5. Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam creat; quod est impossibile. Si autem prius inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum educi possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo nullo modo alium docere possit.

6. Praeterea, scientia quoddam accidens est.

5. Inoltre, se la scienza in uno è causata da un altro, o la scienza era già insita in chi impara oppure non era già insita. Se non lo era, e in un uomo è causata da un altro, allora un uomo crea la scienza in un altro, il che è impossibile. Se invece era insita in lui precedentemente, o era insita in un atto perfetto, e così non può essere causata, poiché ciò che è, non viene ad essere, oppure era insita nel senso di una ragione seminale: ora, le ragioni seminali non possono essere condotte all'atto da nessun potere creato, ma solo da Dio sono innestate nella natura, come afferma Agostino nel commento letterale alla Genesi. Dunque, rimane che un uomo non possa in alcun modo istruirne un altro.

6. Inoltre, la scienza è un qualche accidente.

Accidens autem non transmutat subiectum. Cum ergo doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, ergo unus homo alium docere non potest.

7. Praeterea, Rom., X, 17, super illud, *fides ex auditu*, dicit Glossa: *licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat*. Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de magistro: *solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet in terris;*

Ma l'accidente non muta soggetto. Poiché dunque insegnare non sembri nient'altro che un trasfondere la scienza dal maestro al discepolo, allora un uomo non può istruirne un altro.

7. Inoltre, in *Rm* 10, 17 a proposito di quell'espressione "la fede vine dall'ascolto", il commento dice: "sebbene Dio insegni dall'interno (dell'uomo), tuttavia il messaggero porta l'annuncio dall'esterno". Ma la scienza è causata nella mente dall'interno, non dall'esterno nella percezione. Dunque l'uomo è istruito solo da Dio, non da un altro uomo.

8. Inoltre, Agostino afferma nel suo "De magistro": "Solo Dio è maestro nei cieli, Egli che insegna la verità sulla terra;

alius homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem. Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici doctor scientiae, sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui *omnem hominem venientem in hunc mundum illuminet* Ioann. I, 9. Ergo homo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet,

mentre l'uomo sta all'insegnamento come l'agricoltore all'albero". L'agricoltore infatti non è l'artefice dell'albero, ma il suo coltivatore. Dunque l'uomo non si può dire autore della scienza, ma solo ordinato alla scienza.

9. Inoltre, se l'uomo è un vero insegnante, è necessario che insegni la verità. Ma chiunque insegna la verità, illumina la mente, perché la verità è la luce della mente. Dunque l'uomo illuminerà la mente, se insegna. Ma ciò è falso, poiché Dio è colui che "illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (Gv 1, 9). Dunque un uomo non può vermanere istruirne un altro.

10. Inoltre, se un uomo ne istruisce un altro,

oportet quod eum faciat de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in Lib. LXXXIII quaestionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat*.

11. Praeterea, scientia nihil aliud esse videtur quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso;

occorre che lo trasformi da uno che sa in potenza in uno che sa in atto. Dunque è necessario che il suo sapere sia fatto passare dalla potenza all'atto. Ma ciò che è fatto passare dalla potenza all'atto, è necessario che muti. Allora la scienza ovvero la sapienza muterà; il che è contrario ad Agostino, che afferma nel libro 83 delle questioni che "la sapienza che giunge all'uomo, non cambia essa stessa, ma cambia l'uomo".

11. Inoltre, la scienza sembre essere nient'altro che una rappresentazione delle cose nell'anima, visto che la scienza è definita conformità di colui che sa a ciò che sa. Ma un uomo non può rappresentare nell'anima di un altro le immagini delle cose: così infatti agirebbe in lui stesso dall'interno;

quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea, Boetius dicit in Lib. de consolatione, quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non est scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro.

il che è proprio solo di Dio. Dunque un uomo non può istruirne un altro.

12. Inoltre, Boezio dice nel libro "De consolatione" che mediante l'insegnamento la mente dell'uomo viene stimolara solamente a conoscere. Ma ciò che stimola l'intelletto a sapere, non lo fa conoscere; come uno che stimola qualcuno a vedere fisicacemente, non lo fa vedere. Dunque un uomo non fa conoscere un altro uomo; e così non si può dire propriamente che lo istruisca.

13. Inoltre, per la scienza si richiede certezza di conoscenza; altrimenti non è scienza, ma opinione ovvero credulità, come sostiene Agostino nel "De magistro".

Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit per aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum potest in uno homine ab alio causari: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

Ma un uomo non può produrre in un altro uomo certezza attraverso segni sensibili che rappresenta: infatti ciò che è nel senso è più incerto di ciò che è nell'intelletto; invece la certezza si ottiene sempre attraverso qualcosa di più preciso. Dunque un uomo non può istruirne un altro.

14. Inoltre, per la scienza non si richiede che la luce intelligibile e l'idea. Ma nessuna delle due può essere casuata in un uomo da un altro: poiché occorrerebbe che un uomo creasse qualcosa, visto che forme semplici di tale genere non sembra che si possano produrre se non mediante creazione. Dunque un uomo non può causare la scienza in un altro e pertanto neanche istruirlo.

15. Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit. Scientia autem, quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus scientiam in anima causat.

16. Praeterea, sicut culpa est in mente, ita et ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa., XLIII, 25: *ego sum (...) qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus docet.

17. Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem;

15. Inoltre, niente può plasmare la mente dell'uomo se non Dio solo, come afferma Agostino. D'altra parte, la scienza è una certa conformazione della mente. Dunque, solo Dio produce la scienza nell'anima.

16. Inoltre, come la colpa è nella mente, così anche l'ignoranza. Ma solo Dio purifica la mente dalla colpa: "Io sono [...] colui che cancella i tuoi peccati a causa di me" (*Is* 43, 25). Dunque solo Dio purifica la mente dall'ignoranza; e pertano solo Egli insegna.

17. Inoltre, poiché la scienza è conoscenza certa, uno acquisisce la scienza da colui mediante la cui parola è reso certo. Ma uno non è reso certo dal fatto che sente parlare un uomo;

alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, pro certo ei constaret. Certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit.

altrimenti occorrerebbe che qualunque cosa gli fosse detta da un uomo, gli risulterebbe indubitabile. Invece è reso certo solo in quanto sente interiormente parlare la verità, con cui riflette anche su ciò che sente da un altro uomo, per esserne certo. Dunque l'uomo non insegna, ma la verità che gli parla interiormente, cioè Dio.

18. Inoltre, nessuno apprende mediante la parola di un altro quelle cose che prima di quella parola, se interrogato, avrebbe (comunque) risposto. Ma il discepolo, prima che gli parli il maestro, se interrogato risponderebbe su quelle cose che il maestro presenta: infatti non sarebbe istruito dalla parola del maestro, se non sapesse che le cose stanno così come il maestro gliele presenta.

Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius hominis.

Sed contra. Est quod dicitur II Timoth. I, 11: *in quo positus sum ego praedicator (...) et magister gentium*. Ergo homo potest et esse et dici magister.

2. Praeterea, II Timoth., III, 14: *tu vero permane in his, quae didicisti, et credita sunt tibi*. Glossa: *a me tamquam a vero doctore*; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Matth. XXIII, 8 et 9, simul dicitur: *unus est magister vester, et unus est pater vester*. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater.

Dunque un uomo non è istruito attraverso la parola di un altro uomo.

In contrario: È detto nella *2Tm* 1, 11: "Nel quale [Vangelo] sono stato costituito come predicatore [...] e maestro di popoli". Dunque l'uomo può essere ed essere chiamato maestro.

2. Inoltre, in *2Tm* 3, 14: "Tu però rimani saldo in quello che hai imparato e che ti è stato affidato", il commento "da me in quanto vero maestro"; e la conclusione è identica alla precedente.

3. Inoltre, in *Mt* 23, 8 è scritto constestualmente: "Uno solo è il vostro maestro, e uno solo è il padre vostro". Ma il fatto che Dio è il padre di tutti non esclude che anche l'uomo possa essere giustamente chiamato padre.

Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo vere possit dici magister.

4. Praeterea, Roman. X, 15, super illud: *quam speciosi supra montes* etc. dicit Glossa: *isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam*. Loquitur autem de apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

5. Praeterea, ut dicitur in IV Meteororum, unumquodque tunc est perfectum quando potest simile sibi generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Dunque per questa stessa ragione non si esclude neanche che l'uomo possa essere chiamato giustamente maestro.

4. Inoltre, in *Rm* 10, 15 circa l'espressione: "Come sono magnifici suoi monti" ecc, il commento dice: "questi sono i piedi che illuminano la Chiesa". Parla appunto degli apostoli. Poiché dunque quello dell'illuminare è un atto proprio del maestro, sembra che agli uomini competa l'insegnare.

5. Inoltre, come si dice in IV de "I fenomeni celesti" [di Aristotele], una cosa allora è perfetta quando può generare qualcosa di simile a sé. Ma la scienza è una certa conoscenza perfetta. Dunque un uomo che possiede la scienza può istruirne un altro.

6. Praeterea, Augustinus in libro contra Manich. dicit, quod *sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus*. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Responsio. Dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

6. Inoltre, Agostino nel libro "Contro i Manichei" afferma che "come la terra, che prima del peccato era irrigata da una fonte, invece dopo il peccato ebbe bisogno della pioggia che viene giù dalla nuvole, così la mente umana, che è rappresentata dalla terra, prima del peccato era fecondata dalla fonte della verità, mentre dopo il peccato ha bisogno dell'insegnamento di altri come di una pioggia che viene giù dalle nuvole". Dunque per lo meno dopo il peccato l'uomo è istruito da un altro uomo.

Soluzione. Va detto che la stessa diversità di opinioni si trova in tre (questioni): cioè nell'eduzione delle forme all'essere, nell'acquisizione delle virtù, e nell'acquisizione delle scienze.

Quidam enim dixerunt, formas omnes sensibiles esse ab agente extrinseco, quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis.

Alcuni infatti hanno affermato che tutte le fome sensibili siano poste in essere ad opera di un agente estrinseco, cioè una sostanza o forma separata, che chiamano datore di forme ovvero intelligenza agente; e che tutti gli agenti naturali inferiori non sono se non una sorta di agenti che preparano la materia a ricevere la forma. Similmente anche Avicenna afferma nella sua "Metafisica" che "la causa dell'abito dell'onestà non è la nostra azione; ma l'azione impedisce il suo contrario e inclina ad esso, cosicché tale abito possa essere determinato dalla sostanza che perfeziona le anime degli uomini, che è l'intelligenza agente, ovvero una sostanza ad essa affine".

Similiter etiam ponunt, quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de naturalibus, quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur. Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum.

Analogamente, sostengono anche che la scienza in noi non si produca se non ad opera di un agente separato; donde Avicenna afferma nel VI del "De naturalibus" che le forme intelligibili fluiscono nella nostra mente ad opera di un'intelligenza agente.

Invece altri sono convinti del contrario; cioè che tutte queste (forme) sono insite nelle cose e non sono causate dall'esterno, ma che si rivelano solamente attraverso un'azione esteriore. Alcuni infatti hanno sostenuto che tutte le forme naturali sono in atto, ma nascoste nella materia, e che l'agente naturale non faccia nient'altro che condurle dal nascondimento al disvelamento.

Similiter etiam aliqui posuerunt, quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil est aliud quam reminisci.

Analogamente alcuni hanno anche sostenuto che tutti gli abiti delle virtù sono stati introdotti in noi dalla natura; ma grazie alla pratica delle azioni vengono rimossi gli ostacoli, da cui i predetti abiti erano come nascosti; proprio come attraverso la limatura viene rimossa la ruggine, cosicché la lucentezza del ferro sia visibile. Similmente alcuni hanno anche affermato che la scienza di ogni cosa è stata infusa nell'anima nell'atto della sua creazione; e grazie ad un certo insegnamento e ad aiuti esterni di un certo sapere non accade nient'altro che l'anima viene indotta al ricordo ovvero al riconoscimento di ciò che già sapeva; donde affermano che l'apprendere è nient'altro che ricordare.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic.;

Tuttavia entrambe queste opinioni sono prive di fondamento razionale. Infatti la prima opinione esclude le cause prossime, visto che attribuisce solo alle cause prime tutti gli effetti che si producono nei gradi inferiori; cosicché si nega l'oridine dell'universo, che risulta dall'ordinamento e dalla concatenazione delle cause: infatti la causa prima per l'assoluta trascendenza della sua bontà conferisce alle altre cose non solo di esistere, ma anche di essere cause. Anche la seconda opinione cade quasi in una medesima incoerenza: infatti poiché ciò che rimuove un impedimento è qualcosa che opera *per accidens*, come si dice nell'VIII della "Fisica" (di Aristotele);

si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur: sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat.

se gli agenti inferiori non fanno altro che ricondurre dal nascondimento al disvelamento, rimuovendo gli ostacoli, da cui le forme e gli abiti delle virtù e delle scienze erano nascoste: ne consegue che tutti gli agenti inferiori non operano se non *per accidens*.

E pertanto, secondo l'insegnamento di Aristotele, occorre seguire una via intermedia tra queste due in merito ad ogni punto considerato. Infatti le forme naturali preesistono, certamente, nella materia, ma non in atto, come alcuni affermavano, bensì solo in potenza, da cui sono fatte passare all'atto ad opera di un agente estrinseco prossimo, non solo ad opera dell'agente primo, come l'altra opinione sosteneva.

Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum, virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem.

Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis,

Analogamente, anche secondo il suo stesso parere nel VI libro dell' "Etica", gli abiti delle virtù, prima del loro pieno compimento, preesistono in noi in alcune naturali predisposizioni, che sono una sorta di virtù allo stato nascente, ma poi mediante l'esercizio delle azioni vengono condotte all'adeguata realizzazione.

Analogamente, anche rispetto all'acquisizione della scienza va detto che preesistono in noi una sorta di semi delle scienze, cioè i concetti primi dell'intelletto, che sono conosciuti immediatamente dalla luce dell'intelletto agente attraverso le idee astratte dalle cose sensibili, sia che siano complessi, come gli assiomi, sia che non siano complessi, come la nozione di ente,

et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus.

Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur.

di uno, e di quanto l'intelletto coglie immediatamente. Ora, in questi principi universali sono incluse tutte le cose che conseguono, come in una sorta di ragioni seminali.

Quando dunque la mente da queste nozioni universali viene portata a conoscere in atto i particolari, che prima erano conosciuti nell'universale e in un certo senso in potenza, allora si può dire che uno abbia acquisito una scienza. Tuttavia occore sapere che in natura una cosa preesiste in potenza in due diversi modi. In un modo nella potenza attiva completa; quando, cioè, il principio intrinseco può sufficientemente condurre all'atto perfetto, come risulta nella guarigione: infatti per la forza naturale che è nel malato, questi è condotto al recupero della salute.

Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem.

Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem.

In un altro modo nella potenza passiva; quando, cioè, il principio intrinseco non basta a condurre all'atto, come risulta quando dall'aria si genera il fuoco; infatti ciò non poteva accadere per qualche forza esistente nell'aria.

Quando dunque qualcosa preesiste nella potenza attiva completa, allora l'agente estrinseco non agisce se non coadiuvando l'agente intrinseco e fornendogli ciò con cui possa giungere all'atto; come nel caso della guarigione il medico è assistente della natura, che opera in modo principale, rinvigorendo la natura e somministrando rimedi, grazia ai quali come di strumenti la natura si serve per la guarigione.

Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio;

Quando invece qualcosa preesiste solo nella potenza passiva, allora è l'agente estrinseco che fa passare principalmente dalla potenza all'atto; come il fuoco produce dall'aria, che è potenza del fuoco, un fuoco in atto. Dunque la scienza preesiste in colui che impara in una potenza non puramente passiva, ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe di per sé acquisire la scienza.

Come allora uno è portato alla guarigione in due modi: in un modo ad opera solo della natura, nell'altro modo dalla natura con il sostegno della medicina; così anche è duplice il modo di acquisire la scienza: uno, quando la ragione naturale per se stessa perviene alla conoscenze di cose ignote; e questo modo si chiama "scoperta";

alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.

In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti.

l'altro, quando alla ragione naturale qualcuno dall'esterno viene in sostegno, e questo modo si chiama "appredimento".

Ora in ciò che è avviene per natura e per intervento umano, l'intervento umano opera nello stesso modo, e con gli stessi strumenti con cui opera anche la natura. Infatti come la natura in colui che è malato a causa del freddo procurerebbe la guarigione riscaldandolo, così (fa) anche il medico; donde si dice che anche l'intervento umano imiti la natura. E analogamente accade anche nell'acquisizione della scienza, cosicché nello stesso modo chi insegna conduce un altro uomo alla scienza di cose ignote proprio come uno facendo una scoperta conduce se stesso alla conoscenza dell'ignoto.

Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo 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,

D'altra parte, il processo con cui la ragione giunge alla conoscenza dell'ignoto mediante la scoperta consiste nell'applicare i principi comuni per sé noti a determinati argomenti, per giungere poi ad alcune particolari conclusioni, e (passare) da queste ad altre ancora; cosicché anche secondo questo (processo) si dice che uno insegni ad un altro, per il fatto che espone ad un altro attraverso segni questo percorso della ragione, che fa in se stesso con la ragione naturale, e così la ragione naturale del discepolo, attraverso quel genere di dati a lui presentati, come una sorta di strumenti, giunge alla conoscenza delle cose ignote. Come dunque si dice che il medico procuri la guarigione in un malato grazie all'azione della natura,

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.

Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur,

così si dice che anche l'uomo causi la scienza in un altro grazie all'azione della ragione naturale di questi: questo è insegnare; donde si dice che un uomo ne istruisca un altro e che sia suo maestro.

E in accordo a ciò si esprime il Filosofo nel I libro degli "Analitici posteriori": "la dimostrazione è il sillogismo che conduce alla scienza". Se invece uno espone ad un altro determinate cose che non sono o non si rivelano inclusi nei principi per sé noti, non causerà in lui la scienza, ma più o meno un'opinione oppure una credenza; benché anche ciò avvenga in qualche modo grazie a principi innati. Infatti grazie ai principi per sé noti ritiene che si debbano accettare con certezza quelle cose che da essi conseguono necessariamente;

sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non praebere. 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.

invece quelle cose che sono contrarie ad essi vanno assolutamente rigettate; del resto ad altre cose può dare l'assenso o non darlo. D'altra parte il lume di tale ragione, con cui ci sono noti tali principi, è infuso in noi da Dio, che si presenta in noi come una sorta di immagine della verità increata.

Di conseguenza, poiché ogni insegnamento umano non può avere efficacia se non in forza di quel lume, ne deriva che solo Dio è colui il quale insegna internamente e principalmente, così come la natura guarisce internamente e principalmente; ciò nondimeno si dice giustamente, secondo il precedente ragionamento, che l'uomo guarisce ed insegna.

1. Ad primum ergo dicendum, quod quia dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda. Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Risposte alle Obiezioni. 1. Al primo argomento va dunque risposto che, poiché il Signore aveva comandato ai discepoli di non farsi chiamare maestri, affinché non sia inteso che ciò fosse proibito in modo assoluto, il commento spiega in che senso questa proibizione debba essere interpretata. Ci è proibito chiamare maestro un uomo in questo senso, cioè quando gli attribuiamo l'assoluto primato dell'insegnamento, che spetta a Dio; quasi riponendo la speranza nella sapienza degli uomini, e non consulando più, in merito a ciò che ascoltiamo dall'uomo, la divina verità, che parla in noi attraverso l'impronta della sua immagine, grazie alla quale possiamo esprimere un giudizio su ogni cosa.

2. Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad aliqua quae prius nobis erant ignota simpliciter, quamvis essent nobis nota secundum quid, ut dictum est. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

3. Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa edocemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo,

2. Al secondo argomento va risposto che la conoscenza delle cose non si procude in noi mediante la conoscenza dei segni, ma attraverso la conoscenza di altre cose più certe, cioè dei principi, che ci vengono rappresentati tramite alcuni segni e sono applicati ad alcune cose che prima ci erano semplicemente ignote, benché fossero a noi note secondo un determinato aspetto, come è stato detto. Infatti la conoscenza dei principi, e non la conoscenza dei segni, produce in noi la conoscenza delle conclusioni.

3. Al terzo argomento va risposto che ciò su cui veniamo istruiti tramite i segni, lo conosciamo per certi versi e lo ignoriamo per altri; giacché se ci viene insegnato che cos'è l'uomo,

oportet quod de eo praesciamus aliquid: scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest. Et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de passione et subiecto quid sunt, etiam principiis, per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in principio posteriorum. Unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur,

occorre che conosciamo anticipatamente di lui qualcosa: cioè il concetto di animale o di sostanza, oppure almeno la nozione dell'ente in quanto tale, che non ci può essere ignota. E analogamente se ci viene insegnata qualche conclusione, occorre conoscere anticipatamente che cosa siano un predicato e un soggetto, oltre a conoscere anticipatamente anche i principi, mediante i quali la conclusione ci viene insegnata; infatti "ogni appredimento si sviluppa a partire da una conoscenza preesistente", come si afferma all'inizio degli "Analitici posteriori". Dal che si conclude che l'argomento non era sostenibile.

4. Al quarto argomento va risposto che dai segni sensibili, che vengono recepiti in una potenza passiva,

intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam. Proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi ipsae per aliquam creatam virtutem infundantur,

l'intelletto afferra le intenzioni intelligibili, di cui si serve per produrre la scienza in se stesso. Infatti la fonte effettiva della scienza non sono i segni, ma la ragione che compie il passaggio dai principi alle conclusioni, come è stato detto.

5. Al quinto argomento va risposto che in colui che viene istruito la scienza preesisteva, ma non in un atto compiuto, ma sotto forma di una sorta di ragioni seminali, nel senso che i concetti universali, la cui conoscenza è insita in noi per natura, sono come una specie di semi di tutte le conoscenze che ne derivano. Benché le ragioni seminali non siano ovviamente fatte passare all'atto ad opera di una forza creata,

tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

6. Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante,

nel senso che esse stesse siano infuse ad opera di qualche forza creata, tuttavia ciò che si trova in quelle originariamente e potenzialmente può essere fatto passare in atto per azione di una forza creata.

6. Al sesto argomento va risposto che non si afferma che chi insegna trasfonda la scienza nel discepolo, come se nel discepolo si produca quella stessa quantità di scienza che si trova nel maestro; ma che attraverso l'insegnamento si produce nel discepolo una scienza simile a quella che si trova nel maestro, fatta passare dalla potenza all'atto, come è stato detto.

7. Al settimo argomento va risposto che come si dice che il medico, benché operi dall'esterno mentre solo la natura opera dall'interno,

dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

8. Ad octavum dicendum, quod Augustinus in Lib. de magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius.

9. Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit:

procuri la guarigione, così si dice che anche l'uomo insegni la verità benché la annunzi dall'esterno, mentre Dio la insegna dall'interno.

8. All'ottavo argomento va risposto che Agostino nel libro "De magistro", quando dimostra che solo Dio insegna, non intende escludere che l'uomo insegni dall'esterno, ma che solo ed esclusivamente Dio insegni dall'interno.

9. Al nono argomento va risposto che l'uomo può essere giustamente chiamato vero maestro, in quanto insegna la verità e illumina realmente la mente, non nel senso che infonda lume nella ragione, ma nel senso che collabora con il lume della ragione al conseguimento pieno della scienza mediante ciò che rappresenta dall'esterno:

secundum quem modum dicitur Ephes., III, 8-9: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes* et cetera.

10. Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia: scilicet creata et increata: et utraque homini infundi dicitur; et eius infusione homo mutari in melius proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto; et sic per accidens mutatur,

in quel senso che è riferito in *Ef* 3, 8-9: "A me che sono il più piccolo tra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di illuminare tutti", ecc.

10. Al decimo argomento va risposto che ci sono due tipi di sapienza: vale a dire quella creata e quella increata: e si dice che entrambe siano infuse nell'uomo; e per la loro infusione l'uomo muti in meglio facendo progressi. Mentre la sapienza increata non si può trasformare in alcun modo; invece quella creata si trasforma in noi *per accidens*, non *per se*. Infatti è possibile considerarla da due punti di vista. In un modo, rispetto alle cose eterne a cui si riferisce; e così è assolutamente immutabile. Nel secondo modo, secondo l'essere che ha nel soggetto; e così si trasforma *per accidens*,

subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

11. Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili.

in relazione alla trasformazione del soggetto, da soggetto che ha la sapienza in potenza a soggetto che l'ha in atto. Infatti le forme intelligibili, in cui consiste la sapienza, sono sia immagini delle cose sia forme che perfezionano l'intelletto.

11. All'unidcesimo argomento va risposto che nel discepolo le forme intelligibili, da cui è costituita la scienza ricevuta mediante l'insegnamento, sono delineate ovviamente in maniera immediata ad opera dell'intelletto agente, ma in maniera mediata ad opera di colui che insegna. Infatti il maestro rappresenta i segni delle cose intelligibili, dai quali l'intelletto agente ricava le intenzioni intelligibili, e ne produce il delinearsi nell'intelletto possibile.

Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod non est omnino simile de intellectu et visu corporali. Visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur:

Donde le stesse parole udite dal maestro o viste per iscritto, si comportano in modo da produrre la scienza nell'intelletto, proprio come le cose che sono esterne all'anima, poiché da entrambe l'intelletto agente ricava le intenzioni intelligibili; tuttavia le parole del maestro sono più prossime nel causare la scienza dei dati sensibili che esistono al di fuori dell'anima, in quanto sono segni di intenzioni intelligibili.

12. Al dodicesimo argomento va risposto che non c'è affatto somiglianza tra intelletto e vista organica. Infatti la vista organica non è una facoltà associativa, tale da giungere da alcuni dei suoi oggetti ad altri; ma tutti i suoi oggetti le sono visibili, nel momento in cui si rivolge ad essi:

unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit vis collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed quaedam statim videt quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis

donde chi possiede la facoltà della vista nell'atto di vedere tutte le cose visibili si comporta come chi ha la disposizione a considerare ciò che abitulamente sa; e pertanto chi vede non ha bisogno di essere spinto da un altro a vedere, se non quando la sua vista è diretta da un altro in qualcosa di visibile, come con un dito, o in un modo simile. Invece la facoltà intellettiva, essendo associativa, passa da alcuni oggetti ad altri; donde non si comporta nello stesso modo nel considerare tutti gli oggetti intelligibili; ma essa vede immediatamente quelle cose che sono note di per sé, in cui sono contenute implicitamente quelle altre cose che non può comprendere se non ad opera della ragione,

ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic.: quo non indiget ille qui iam aliquid habitualiter novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

spiegando quelle cose che sono contenute implicitamente nei principi; donde, prima di avere un abito, rispetto a tale atto di conoscere, è non solo in potenza accidentale, ma anche in potenza essenziale: infatti manca un motore, che la faccia passare all'atto attraverso l'insegnamento, come è (da Aristotele) nell'VIII libro della "Fisica": di esso non ha bisogno colui che già conosce abitualmente qualcosa. Dunque il maestro spinge l'intelletto a conoscere ciò che insegna, come un motore essenziale che fa passare dalla potenza all'atto; mentre chi mostra una determinata cosa con la vista organica, lo spinge come un motore *per accidens*; e pertanto anche chi ha l'abito della scienza può essere spinto alla condiserazione di qualcosa.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

13. Al tredicesimo argomento va rispoto che la certezza della scienza deriva interamente dalla certezza dei principi: infatti le conclusioni sono conosciute con certezza, quando si risolvono nei principi. E pertanto il fatto che qualcosa sia conosciuto con certezza, dipende dal lume della ragione riposto dentro di noi per opera divina, attraverso il quale Dio parla in noi: non dunque da un uomo che ci insegna dall'esterno, se non quando chi ci insegna, risolve le conclusioni nei principi: da cui tuttavia noi non ricaveremmo la certezza della scienza, se non vi fosse in noi la certezza dei principi, in cui sono risolte le conclusioni.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur: nihil potest formare mentem nisi Deus; intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur, quotcumque alias formas habeat. Haec autem est forma illa qua ad verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genesim ad litteram.

14. Al quattordicesimo argomento va risposto che un uomo che insegna dall'esterno non infonde il lume intelligibile, ma è causa in un certo senso della specie intelligibile, in quanto ci rappresenta i segni delle intenzioni intelligibili, che il nostro intelletto ricava da quei segni e conserva in se stesso.

15. Al quindicesimo argomento va risposto che quando si afferma che: "niente può informare la mente se non Dio", si intende riferisi alla sua forma ultima, senza la quale è considerata senza forma, per quante altre forme abbia. Infatti questa è quella forma con cui si adegua al Verbo e a Lui inerisce; solo mediante la quale la natura razionale si dice formata, come risulta dal commento letterale di Agostino sulla Genesi.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut infra patebit in sequenti articulo: ignorantia autem in intellectu est, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo;

16. Al sedicesimo argomento va risposto che la colpa si trova nell'affetto, su cui solo Dio può incidere, come risulterà chiaro tra poco in un seguente articolo: invece l'ignoranza si trova nell'intelletto, su cui anche una forza creata può incidere, così come l'intelletto agente imprime le specie intelligibili nell'intelletto possibile, mediante il quale, dalle cose sensibili e dall'insegnamento dell'uomo viene prodotta la scienza nella nostra anima, come è stato detto.

17. Al diciassettesimo argomento va risposto che uno ha la certezza della scienza, come è stato detto, solo da Dio, che ha infuso in noi il lume della ragione, mediante cui conosciamo i principi, da cui scaturisce al certezza della scienza;

et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodammodo, ut dictum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

e tuttavia la scienza è prodotta in noi in un certo senso anche dall'uomo, come è stato detto.

18. Al diciottesimo argomento va risposto che il discepolo prima della parola del maestro, se interrogato, certamente rispoderebbe su quei principi attraverso cui viene istruito, ma non sulle conclusioni che costui gli insegna: donde non apprende i principi dal maestro, ma solo le conclusioni.

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

Et videtur quod sic.

1 Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed causa quasi principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens. Homo autem, qui docet exterius, est causa quasi instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit;

Articolo 2

In secondo luogo ci si chiede se l'uomo possa essere detto maestro di se stesso

SEMBRA di sì.

1. Poiché l'azione deve essere ricondotta alla causa principale piuttosto che a quella strumentale. Ma la causa in un certo senso principale della scienza causata in noi è l'intelletto agente. Invece l'uomo, che insegna dall'esterno, è una causa in un certo senso strumentale, che fornisce all'intelletto agente gli strumenti con cui conduca alla scienza. Dunque l'intelletto agente insegna di più dell'uomo dall'esterno. Se dunque per la parola esteriore, colui che parla dall'esterno è chiamato maestro di colui che ascolta,

multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Praeterea, nullus aliquid addiscit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota in lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth., c. XXIII, 8: *unus est magister vester*. Sed Deus nos docet, inquantum lumen nobis rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare.

tanto più per il lume dell'intelletto agente, colui che ascolta va detto maestro di se stesso.

2. Inoltre, nessuno impara qualcosa se non per il fatto che perviene alla certezza della conoscenza. Ma la certezza della conoscenza è in noi grazie ai principi naturalmente noti nel lume dell'intelletto agente. Dunque insegnare compete soprattutto all'intelletto agente; e questa è la stessa (conclusione) di prima.

3. Inoltre, l'insegnare compete propriamente a Dio piuttosto che all'uomo; donde Matteo, 23, 8: "Uno solo è il vostro maestro". Ma Dio ci istruisce, in quanto ci fa dono del lume della ragione, con cui possiamo esprimere un giudizio su ogni cosa.

Ergo illi lumini actio docendi praecipue attribui debet; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethicorum. Si igitur ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit scientiam, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem ab alio et a seipso,

Dunque l'atto dell'insegnare deve essere attribuito soprattutto a quel lume; e questa è la stessa (conclusione) di prima.

4. Inoltre, il conoscere qualcosa grazie ad una scoperta è più perfetto che apprendere da un altro, come risulta evidente nel I libro dell'*Etica*. Se dunque da quel modo di acquisire la scienza, per il quale uno apprende la scienza da un altro, si prende il nome di maestro, cosicché uno è maestro di un altro; tanto più dal modo di acquisire la scienza grazie ad una scoperta si deve prendere il nome di maestro, cosicché uno è chiamato maestro di se stesso.

5. Inoltre, come uno è spinto alla virtù da un altro e da se stesso,

ita aliquis perducitur ad scientiam et per seipsum inveniendo, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori institutore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex; Rom. II, 14: *cum gens quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Ergo et ille qui scientiam acquirit per seipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat seipsum. Ergo aliquis etiam potest seipsum docere.

Sed contra. Est quod philosophus dicit, VIII Phys.,

così uno è condotto alla scienza sia effettuando una scoperta in se stesso, sia apprendendo da un altro. Ma si dice che coloro che pervengono ad azioni virtuose senza una guida o un legislatore esterno, siano legge a se stessi; *Rm* 2, 14: "Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi sono legge a se stessi". Dunque anche colui che acquisisce la scienza in se stesso, si deve dire che è maestro a se stesso.

6. Inoltre, l'insegnante è causa della scienza, come il medico della guarigione, come è stato detto. Ma il medico guarisce se stesso. Dunque uno può anche istruire se stesso.

In Contrario. C'è quanto afferma il Filosofo nel libro VIII della *Fisica*,

quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel dici possit sui magister.

2. Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt inesse alicui ad seipsum: non enim aliquis est pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Responsio. Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo,

cioè che è impossibile che chi insegna impari; poiché è necessario che colui che insegna abbia una scienza, mentre che colui che impara non la possieda. Dunque non è possibile che qualcuno insegni a se stesso ovvero possa essere chiamato maestro di se stesso.

2. Inoltre, l'insegnamento implica una relazione di superiorità, proprio come nel caso del signore. Ma relazioni di tale genere non possono inerire a qualcuno rispetto a se stesso: infatti nessuno è padre o padrone di se stesso. Dunque nessuno può essere chiamato maestro di se stesso.

Soluzione. Va detto che senza dubbio uno può, grazie al lume della ragione insito in lui e senza il minimo aiuto di un insegnamento esteriore,

devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex philosopho, VII Metaphys. Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis, vel etiam eminentiori, sicut est in agentibus aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars;

giungere alla conoscenza di molte cose ignote, come risulta evidente in chiunque acquisisce la scienza grazie ad una scoperta; e così in un certo senso uno è causa di scienza rispetto a se stesso, tuttavia non per questo può essere propriamente chiamato maestro di sé o si può dire che insegni a se stesso. Infatti in natura troviamo due generi di principi agenti, come risulta dal Filosofo, nel libro VII della *Metafisica*. Infatti uno è l'agente che ha interamente in sé ciò che è causato nell'effetto grazie ad esso; o nella stessa misura, come accade negli agenti univoci, o anche in misura superiore, come accade negli agenti equivoci. Invece di altro tipo sono quegli agenti in cui, di ciò che realizzano, non preestiste che una parte;

sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte,

come il movimento causa la guarigione, oppure qualche medicina calda, in cui si trova il calore o attualmente o potenzialmente; infatti il calore non è l'intera guarigione, ma è una parte della guarigione. Dunque, nei primi agenti la ragione dell'azione è perfetta; invece non è così negli agenti del secondo tipo, poiché una certa cosa esercita un'azione in quanto è in atto; donde, non essendo in atto rispetto all'effetto che deve produrre se non in parte, non sarà un agente perfetto. Ma l'insegnamento implica una perfetta azione della scienza nell'insegnante o maestro; donde occorre che colui che insegna o è maestro abbia la scienza che causa in un altro in maniera precisa e perfetta,

sicut in addiscente acquiritur per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte: scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

1. Ad primum igitur dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa quantum ad aliquid quam homo exterius docens,

così come viene acquisita grazie all'insegnamento in chi apprende. Quando invece qualcuno acquisisce la scienza grazie ad un principio intrinseco, questo, che è causa agente della scienza, non possiede la scienza da acquisire se non in parte: cioè rispetto alle ragioni seminali della scienza, che sono i principi comuni; e pertanto da tale causalità non può derivare il nome di insegnante o di maestro, propriamente parlando.

Risposte alle obiezioni.

1. Al primo argomento va dunque risposto che l'intelletto agente, benché sia rispetto a qualcosa una causa più originaria di un uomo che insegni dall'esterno,

tamen in eo non praeexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum similiter sicut ad primum.

3. Ad tertium dicendum quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter magistri ratio attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione iam dicta.

4. Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam,

tuttavia in esso non preesiste completamente la scienza come in colui che insegna; donde l'argomento non è sostenibile.

2. Al secondo argomento va risposto in modo analogo al primo.

3. Al terzo argomento va risposto che Dio conosce precisamente tutto ciò che grazie a Lui l'uomo apprende, donde a Lui può essere attribuito debitamente il ruolo di maestro; invece diversamente stanno le cose per l'intelletto agente, per la ragione già esposta.

4. Al quarto argomento va risposto che benché nell'acquisizione della scienza la via della scoperta sia più perfetta rispetto a colui che acquisisce la scienza,

inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod praecognoscit scientiae principia in quadam communitate.

5. Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur si aliquis sibi est lex quod sibi ipsi possit esse magister.

in quanto è qualificato come più abile nel conoscere; tuttavia rispetto a colui che causa la scienza è più perfetta la via dell'insegnamento: poiché l'insegnante, che conosce precisamente l'intera scienza, può indurre alla conoscenza più rapidamente di quanto qualcuno possa essere indotto da se stesso, per il fatto che conosca in anticipo i principi della scienza in una certa universalità.

5. Al quinto argomento va risposto che la legge nelle azioni da compiere si comporta nello stesso modo in cui il principio (si comporta) negli atti speculativi, non invece come il maestro; donde non consegue che, se qualcuno è legge a se stesso, possa essere maestro di se stesso.

6. Ad sextum dicendum, quod medicus sanat inquantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri.

6. Al sesto argomento va risposto che il medico guarisce in quanto possiede in anticipo la salute non in atto, ma nella conoscenza professionale; ma il maestro insegna in quanto ha in atto la scienza. Donde colui che non possiede la guarigione in atto, per il fatto che ha la guarigione nella conoscenza professionale può causare in se stesso la guarigione; invece non può essere che uno abbia la scienza in atto e non l'abbia, così da poter essere istruito da se stesso.

Articulus 3

Tertio quaeritur utrum homo ab Angelo doceri possit.

Et videtur quod non.

1. Quia, si Angelus docet, aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua sensibilia signa docere, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro: huiusmodi autem sensibilibus signis Angeli non nos docent, nisi forte sensibiliter apparentes; ergo Angeli nos non docent nisi forte sensibiliter apparentes,

Articolo 3

In terzo luogo ci si chiede se l'uomo possa essere istruito da un angelo.

SEMBRA di no.

1. Perché, se un Angelo insegna, o insegna dall'interno o dall'esterno. Ma non (può insegnare) dall'interno, poiché ciò è proprio solo di Dio, come afferma Agostino; né (può) dall'esterno, come pare, poiché insegnare dall'esterno significa insegnare mediante determinati segni sensibili, come sostiene Agostino nel libro "De magistro": ma attraverso tali segni sensibili gli Angeli non possono istruirci, a meno che apparendo sensibilmente; dunque gli Angeli non ci istruiscono a meno che apparendo sensibilmente,

quod praeter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicebat, quod Angeli nos docent quodammodo exterius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt.- Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus: cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus docere nos potest,

cosa che accade al di là del normale corso delle cose, come per miracolo.

2. Ma qualcuno asseriva che gli Angeli ci istruiscono in un certo senso dall'esterno, in quanto esercitano un'impressione sulla nostra immaginazione. – Ma a ciò si oppone il fatto che la specie impressa nell'immaginazione non basta a produrre un'immaginazione in atto, se non c'è l'intenzione, come risulta evidente in Agostino nel libro "De Trinitate". Ma un Angelo non può suscitare in noi l'intenzione: visto che l'intenzione è un atto della volontà, sulla quale solo Dio può esercitare influenza. Dunque neanche esercitando un'impressione sull'immaginazione un Angelo ci può istruire,

cum, mediante imaginatione, non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Praeterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur: quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Praeterea, quando cumque unus ab alio docetur, oportet quod addiscens inspiciat conceptus docentis;

non potendo mediante l'immaginazione essere istruiti se non immaginando qualcosa in atto.

3. Inoltre, se siamo istruiti dagli Angeli senza un'apparizione sensibile, ciò non può accadere se non in quanto illuminano l'intelletto, che non possono illuminare, come pare: perché non conferiscono né il lume naturale, che viene solo da Dio, in quanto creato contestualmente alla mente, e nemmeno il lume della grazia, che solo Dio infonde. Dunque gli Angeli senza una visibile apparizione non ci possono istruire.

4. Inoltre, quando uno viene istruito da un altro, occorre che colui che impara colga i concetti di chi insegna;

ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus a scientia in mente doctoris. Homo autem non potest conceptus Angeli videre. Non enim videt eos in seipsis, sicut nec conceptus alterius hominis: immo multo minus, utpote magis distantes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut patet in Glossa Matth. XXIII, 8: *unus est magister vester Christus*. Sed hoc non competit Angelo, sed soli luci increatae, ut patet Ioan. I, 9.

cosicché il processo nella mente del discepolo verso la scienza si produca nello stesso modo in cui avviene il processo conoscitivo nella mente dell'insegnante. Ma un uomo non può vedere i concetti di un Angelo. Infatti non li vede in se stessi, come neanche i concetti di un altro uomo: anzi molto meno, giacché più distanti; né in secondo luogo nei segni sensibili, a meno che appaiono sensibilmente, cosa di cui ora non si tratta. Dunque gli Angeli non possono istruirci diversamente.

5. Inoltre, insegnare è proprio di colui che "illumina ogni uomo che viene in questo mondo", come risulta nel Commento a *Mt* 23, 8: "Uno solo è il vostro maestro, Cristo". Ma ciò non compete ad un Angelo, ma solo alla luce increata, come risulta in *Gv* 1, 9.

6. Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima eius causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive, et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit, videtur quod ipsi docere non possint.

7. Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est,

6. Inoltre, chiunque istruisce un altro, lo conduce alla verità, e così causa la verità nella sua anima. Ma solo Dio ha potere causante sopra la verità; perché, essendo la verità luce intelligibile e forma semplice, non perviene all'essere per successione, e così non può essere prodotta se non per creazione, cosa che compete solo a Dio. Dunque, non essendo gli Angeli creatori, come afferma il Damasceno, sembra che essi non possano insegnare.

7. Inoltre, un'illuminazione indefettibile non può procedere che da un lume indefettibile, nel senso che, se scompare il lume, il soggetto cessa di essere illuminato. Ma nell'insegnamento si richiede un'illuminazione indefettibile, per il fatto che la scienza riguarda verità necessarie,

quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Praeterea, Ioann., I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Ioannis sequentes Iesum, ei interroganti, *quid quaeritis?* Responderunt: *Rabbi, quod dicitur interpretatum magister, ubi habitas?* Ubi dicit Glossa, quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa dicit: *interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid, quod quaerit rem, non rem,*

che permangono sempre. Dunque, l'insegnamento non procede che da un lume indefettibile. Ma il lume angelico non è di questo tipo, poiché il loro lume verrebbe a mancare, se non fosse conservato grazie all'azione divina. Dunque un Angelo non può insegnare.

8. Inoltre, in *Gv* 1, 38 si dice che due dei discepoli di Giovanni che seguivano Gesù, a lui che chiedeva: "Che cosa cercate?", risposero: "Rabbi, che tradotto significa maestro, dove abiti?". Dove il Commento dice che con questo nome esprimono la propria fede; e un altro Commento dice: "Li interroga non perché non sappia, ma perché traggano profitto rispondendo; poiché mentre chiede *che cosa*, cioè chiede una cosa, rispondono (di cercare) non una cosa,

sed personam respondent. Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et quod hac confessione, fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei Christianae in hoc consistit quod Christum esse personam divinam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

ma una persona". Da tutto ciò si deduce che essi confidino in quella risposta, cioè che proprio lui fosse quella persona; e che con questa professione esprimano la propria fede e in ciò siano meritevoli. Ma il merito della fede cristiana consiste in questo, che crediamo che Cristo sia una persona divina. Dunque l'essere maestro compete solo alla persona divina.

9. Inoltre, chiunque insegna, occorre che riveli la verità. Ma la verità, essendo una certa luce intelligibile, è ci è nota più di un Angelo. Dunque non siamo istruiti da un Angelo, poiché ciò che è più noto non viene rivelato da qualcosa meno noto.

10. Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de Trinit., quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad eius essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

10. Inoltre, Agostino afferma nel libro "De Trinitate" che la nostra mente, senza la mediazione di alcuna creatura, è plasmata direttamente da Dio. Ma l'Angelo è una determinata creatura. Dunque non è interposta tra Dio e la mente umana per plasmarla, in quanto superiore alla mente ed inferiore a Dio; e così l'uomo non può essere istruito da un Angelo.

11. Inoltre, come il nostro affetto giunge direttamente sino a Dio, così il nostro intelletto può giungere sino a contemplare la sua essenza. Ma Dio stesso plasma direttamente il nostro affetto per infusione della grazia, senza la mediazione di alcun Angelo. Dunque plasma anche il nostro intelletto mediante l'insegnamento, senza alcuna mediazione.

12. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod speciem aliquam in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut vult Damascenus; vel illuminando species quae sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent: et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cuius officium est illuminare phantasmata, esse substantiam separatam; et sic Angelus docere non potest.

12. Inoltre, ogni conoscenza avviene attraverso una specie. Se dunque un Angelo istruisce un uomo, occorre che causi in lui una specie, attraverso la quale conosca; ciò non può accadere, se non o creando una specie, cosa che in alcun modo compete all'Angelo, come sostiene il Damasceno; oppure illuminando le specie che si trovano nei fantasmi, in modo che da queste si formino nell'intelletto possibile umano le specie intelligibili: e con ciò sembra ricadere nell'errore di quei filosofi che affermano che l'intelletto agente, la cui funzione è illuminare i fantasmi, sia una sostanza separata; e pertanto l'Angelo non può insegnare.

13. Praeterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana.

Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim imaginatio potest capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Praeterea, lux qua aliquid illuminatur, debet esse illuminatis proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus,

13. Inoltre, dista più l'intelletto dell'angelo dall'intelletto dell'uomo che l'intelletto dell'uomo dall'immaginazione umana.

Ma l'immaginazione non può afferrare ciò che si trova nell'intelletto umano; infatti l'immaginazione non può cogliere se non le forme particolari, che l'intelletto non contiene. Dunque neppure l'intelletto umano è capace di ciò che si trova nella mente dell'Angelo; e pertanto l'uomo non può essere istruito da un Angelo.

14. Inoltre, la luce da cui una cosa viene illuminata deve essere proporzionata a ciò che è illuminato, come la luce fisica ai colori. Ma la luce dell'Angelo, essendo puramente spirituale, non è proporzionata ai fantasmi,

quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscuntur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur.

che sono in un certo senso fisici, in quanto contenuti in un organo fisico. Dunque gli Angeli non ci possono istruire illuminando i nostri fantasmi, come si diceva.

15. Inoltre, ogni cosa che viene conosciuta, o è conosciuta per la sua essenza o per immagine. Ma la conoscenza con cui le cose vengono conosciute dalla mente umana per la loro essenza, non può essere causata da un Angelo; poiché in tal modo occorrerebbe che le virtù, e le altre cose che sono contenute nell'anima, fossero impresse dagli stessi Angeli, visto che questo genere di cose sono conosciute mediante la loro essenza.

Similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus homini potest esse cognitionis causa, quod est docere.

16. Praeterea, agricola quamvis exterius naturam excitet ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut per Augustinum patet super Genes. ad Litt. Ergo, pari ratione, nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

Analogamente neanche da loro può essere causata la conoscenza delle cose che sono conosciute mediante le loro immagini; visto che a queste stesse immagini, che sono nel soggetto conoscente, sono più prossime le cose che devono essere conosciute di quanto (non lo sia) un Angelo. Dunque in alcun modo l'Angelo può essere per un uomo causa di conoscenza, che significa istruirlo.

16. Inoltre, un contadino benché induca dall'esterno la natura agli effetti naturali, tuttavia non viene chiamato creatore, come risulta in Agostino nel commento letterale alla Genesi. Dunque, per lo stesso principio, neanche gli Angeli devono essere chiamati insegnanti o maestri, benché inducano l'intelletto dell'uomo a conoscere.

17. Praeterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod eius doctrina doctrinam humanam excellat. Sed hoc esse non potest. Homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura. Alia vero, utpote futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli docere non possunt homines.

Sed contra.

Est quod dicit Dionysius, cap. IV Caelest Hierarch.:

17. Inoltre, essendo l'Angelo superiore all'uomo, se insegna, occorre che il suo insegnamento superi l'insegnamento umano. Ma ciò non può essere. Infatti un uomo può insegnare in merito a ciò che ha cause definite in natura. Invece, le altre cose, in quanto futuri contingenti, non possono essere insegnate dagli Angeli, visto che anch'essi sono sprovvisti della loro conoscenza naturale, mentre solo Dio possiede la conoscenza di tali futuri (contingenti). Dunque gli Angeli non possono istruire gli uomini.

In Contrario.

1. C'è quanto afferma Dionigi, nel capitolo IV de "La gerarchia celeste":

video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit.

2. Praeterea, quod potest inferior, potest et superior et multo nobilius, ut patet per Dionysium in caelesti hierarchia; sed hominum ordo est inferior quam ordo Angelorum; cum ergo homo possit hominem docere, multo fortius hoc Angelus potest.

3. Praeterea, ordo divinae sapientiae perfectius invenitur in spiritualibus substantiis quam etiam in corporalibus; sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum;

"Vedo che il mistero divino dell'umanità di Cristo lo insegnarono in primo luogo gli Angeli, poi tramite loro discese in noi la grazia della scienza".

2. Inoltre, ciò che può l'inferiore, lo può anche il superiore e in modo molto più elevato, come risulta ne "La gerarchia celeste" di Dionigi; ma la categoria degli uomini è inferiore alla categoria degli Angeli; dunque se l'uomo può istruire un (altro) uomo, molto più efficacemente può farlo l'Angelo.

3. Inoltre, l'ordine della sapienza divina è più perfetto nelle sostanze spirituali che in quelle corporee; ma all'ordine dei corpi inferiori appartiene che i corpi inferiori acquisiscano le proprie perfezioni per influsso dei corpi superiori;

ergo etiam inferiores spiritus, scilicet humani, perfectionem scientiae assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet Angelorum.

4. *Praeterea, omne quod est in potentia reduci* potest in actum per id quod est in actu; et quod est minus in actu, per id quod est in actu perfectius. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus potest reduci in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

5. Praeterea, Augustinus dicit, in Lib. de bono perseverantiae, quod doctrinam salutis quidam a Deo accipiunt immediate, quidam ab Angelo,

dunque anche gli spiriti inferiori, cioè quelli umani, conseguono la perfezione della scienza per influsso degli spiriti superiori, cioè quelli degli Angeli.

4. Inoltre, tutto ciò che è in potenza può essere fatto passare all'atto grazie a ciò che è in atto; e ciò che è meno in atto grazie a ciò che è più perfettamente in atto. Ma l'intelletto dell'Angelo è più in atto dell'intelletto umano. Dunque l'intelletto umano può essere fatto passare nell'atto della scienza da un intelletto angelico; e così l'Angelo può istruire un uomo.

5. Inoltre, Agostino afferma nel libro "De bono perseverantiae" che alcuni ricevono direttamente da Dio l'insegnamento della salvezza, altri da un Angelo,

quidam vero ab homine. Ergo non solus Deus sed et Angelus et homo docet.

6. Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Responsio. Dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo,

altri ancora da un uomo. Dunque non solo Dio, ma anche l'Angelo e l'uomo insegnano.

6. Inoltre, *illuminare una casa* si dice sia quando qualcosa diffonde la luce, come (fa) il sole, sia quando uno apre la finestra, che si frappone alla luce. Ma benché solo Dio infonda nella mente la luce della verità, tuttavia un Angelo o un uomo possono rimuovere qualche ostacolo nel ricevere la luce. Dunque, non solo Dio, ma l'Angelo o l'uomo possono insegnare.

Soluzione. Va detto che un Angelo agisce sull'uomo in due modi diversi. Nel primo, secondo la nostra maniera; quando cioè appare sensibilmente all'uomo, o assumendo un corpo o in qualche altro modo,

et eum per locutionem sensibilem instruit. Et sic nunc non quaerimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri huius quaestionis intentio est. Sciendum est igitur, quod, cum Angelus medius sit inter hominem et Deum, secundum ordinem naturae medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

e lo istrusice mediante una parola sensibile. Ma ora non riflettiamo sull'insegnamento dell'Angelo di questo tipo; infatti l'Angelo in questo modo non insegna diversamente da come (fa) l'uomo. Nel secondo modo l'Angelo agisce su di noi in una maniera sua, cioè invisibilmente; e l'oggetto di questa indagine è come l'uomo possa essere istruito dall'Angelo in questo secondo modo. Si deve dunque sapere che, essendo l'Angelo intermedio tra l'uomo e Dio, secondo l'ordine naturale gli compete una maniera media di insegnare, certamente inferiore a Dio, ma superiore all'uomo. Ma quale essa sia non può essere inteso, se non si comprenda come insegna Dio e come l'uomo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua obiecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis prius inspectis.

Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis,

Per la chiarezza della cosa, si deve sapere che tra l'intelletto e la vista fisica c'è questa differenza: che alla vista fisica tutti i suoi oggetti sono ugualmente prossimi alla conoscenza; infatti il senso non è una forza associativa, cosicché da uno dei suoi oggetti possa necessariamente giungere ad un altro. Ma all'intelletto non tutti gli oggetti sono ugualmente prossimi alla conoscenza; ma può pensare immediatamente alcuni, ma altri non li pensa se non dal altri precedentemente considerati.

Così dunque l'uomo acquisisce la conoscenza di cose ignote con due mezzi; cioè mediante il lume intellettuale e mediante i concetti primi per sé noti, che si rapportano a questo lume, che è proprio dell'intelletto agente,

sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum; sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo.

come gli stumenti all'artigiano. In quanto dunque ad entrambi i casi, Dio è causa della scienza dell'uomo in maniera assolutamente trascendente; poiché conferì all'anima stessa il lume intellettuale e vi impresse la nozione dei principi primi, che sono come i germi delle scienze; nello stesso modo impresse anche nelle altre cose della natura le ragioni seminali di tutti gli effetti che dovranno essere prodotti.

Invece, un uomo, poiché secondo l'ordine della natura è uguale ad un altro uomo nella specie del lume intellettuale, non può essere in alcun modo causa di scienza per un altro uomo, causando o incrementando in lui il lume.

Sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est.

Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit,

Ma a proposito della scienza delle cose ignote che è causata attraverso i principi per sé noti, esiste in un certo senso per un altro uomo la causa del conoscere, non nel senso che gli trasmette la nozione dei principi, ma nel senso che fa passare all'atto ciò che era contenuto nei principi in modo implicito, e in un certo senso in potenza, mediante alcuni segni sensibili offerti alla sensibilità esteriore, come è stato detto prima.

Invece l'Angelo, poiché ha un lume naturale più perfetto dell'uomo, in entrambi i sensi può essere per l'uomo causa del conoscere; tuttavia in una maniera inferiore rispetto a Dio, e superiore rispetto all'uomo. Infatti, quanto al lume, benché non possa infondere il lume intellettivo, come fa Dio,

potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Physic.

Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas formas formando,

può tuttavia potenziare il lume infuso perché sia in grado di conoscere in modo più perfetto. Infatti tutto ciò che in un genere è imperfetto, quando viene a contatto con qualcosa di più perfetto in quel genere, la sua efficienza è più potenziata; come vediamo anche nei corpi, che un corpo posto viene potenziato da un corpo che lo pone, che sta ad esso come l'atto alla potenza, come è affermato nel libro IV della "Fisica" (di Aristotele).

Anche nel senso dei principi l'Angelo può istruire un uomo, non ovviamente conferendo la nozione dei principi, come fa Dio, né rappresentando la deduzione delle conclusioni dai principi sotto forma di segni sensibili, come fa l'uomo; ma plasmando nell'immaginazione alcune forme,

quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem fumositatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines huiusmodi, ei cui immiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super Genes.

ad litteram.

1. Ad primum igitur dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis,

che possono essere prodotte dalla sollecitazione di un organo fisico; come risulta in coloro che dormono e in quelli che sono rapiti nella mente, che secondo la diversità dei vapori che salgono alla testa subiscono (la visione) di diversi fantasmi. E in questo modo, per l'unione con un altro spirito può avvenire che un Angelo riveli ciò che sa a colui al quale si unisce attraverso questo tipo di immagini, come afferma Agostino nel XII libro del commento letterale alla Genesi.

Risposte alle obiezioni.

1. Al primo argomento va dunque risposto che l'Angelo, insegnando invisibilmente, insegna ovviamente dall'interno rispetto all'insegnamento dell'uomo,

qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

2. Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est etiam de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

3. Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae;

che realizza l'insegnamento con i sensi esterni; ma rispetto all'insegnamento di Dio, che opera all'interno della mente, infondendo il lume, l'insegnamento dell'Angelo è considerato più esterno.

2. Al secondo argomento va risposto che, benché l'intenzione della volontà non possa essere indotta con forza, tuttavia l'intenzione della parte sensitiva può essere indotta con forza: come quando uno viene punto, necessariamente è portato a pensare alla ferita; e così accade anche per tutte le altre potenze sensitive, che si servono di un organo fisico; e tale genere di intenzione basta all'immaginazione.

3. Al terzo argomento va risposto che l'Angelo non infonde né il lume della grazia, né il lume naturale;

sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens aequivocum, quod alio modo habet quam imprimat; ita etiam est et de doctrina, quia homo docet hominem quasi univocum agens: unde per illum modum scientiam alteri tradit quo ipse eam habet, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsi conceptus docentis patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens aequivocum:

ma potenzia il lume naturale infuso per opera divina, come è stato detto.

4. Al quarto argomento va risposto che, come in natura l'agente univoco è ciò che imprime una forma nello stesso modo in cui la possiede, e l'agente equivoco è ciò che la possiede in modo diverso da come la imprime, così anche accade per l'insegnamento, poiché un uomo istruisce un altro uomo come un agente univoco: cosicché conferisce ad un altro la scienza nello stesso modo in cui egli stesso la possiede, cioè riferendo deduttivamente le cause alle cose causate. Donde occorre che gli stessi concetti dell'insegnante si manifestino a chi impara attraverso alcuni segni. Ma l'Angelo insegna come un agente equivoco:

ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur. Unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, secundum suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

5. Ad quintum dicendum, quod dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

6. Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem,

infatti, egli stesso conosce intellettivamente ciò che all'uomo si rivela per via di ragione. Donde (l'uomo) non è istruito dall'Angelo in questo modo, nel senso che all'uomo si manifestino i concetti dell'Angelo; ma nel senso che nell'uomo viene causata, secondo il suo modo, la scienza di quelle cose che l'Angelo conosce in maniera profondamente diversa.

5. Al quinto argomento va risposto che il Signore parla di quel modo di insegnamento che compete a Dio solo, come risulta dal Commento, nella stessa occorrenza; e non attribuiamo all'Angelo questo modo di insegnare.

6. Al sesto argomento va risposto che colui che insegna, non causa la verità,

sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciantur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

7. Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio,

ma causa la conoscenza della verità in colui che impara. Infatti le proposizioni che sono insegnate, sono vere anche prima di essere oggetto di conoscenza, perché la verità non dipende dalla nostra conoscenza, ma dall'esistenza delle cose.

7. Al settimo argomento va risposto che, benché la scienza che viene da noi acquisita mediante l'insegnamento riguardi realtà indefettibili, tuttavia questa scienza in quanto tale può essere defettibile: donde non occorre che l'illuminazione dell'insegnamento provenga da una luce indefettibile; oppure se proviene da una luce indefettibile come dal principio primo,

non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

8. Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: *quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei filium*.

9. Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret;

non tuttavia si esclude completamente che una luce creata defettibile possa essere come un principio intermedio.

8. All'ottavo argomento va risposto che nei discepoli di Cristo si osserva un certo progresso della fede, nel senso che all'inizio lo veneravano come un uomo sapiente e un maestro, e poi si volgevano a lui come a Dio che insegna. Donde un Commento, poco dopo, dice: "Poiché Natanaele ha saputo che Cristo, pur assente, aveva visto ciò che lui aveva fatto in un altro luogo, cosa che è segno di divinità, lo chiama non solo maestro, ma anche figlio di Dio".

9. Al nono argomento va risposto che l'Angelo non manifesta la verità sconosciuta in quanto rivela la sua sostanza;

sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

10. Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam mens humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per coniunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, quod intellectus noster intelligentiae continuetur, cuius beatitudo est in hoc quod continuatur ipsi Deo.

ma proponendo un'altra verità più nota oppure potenziando il lume dell'intelletto. Donde l'argomento non è sostenibile.

10. Al decimo argomento va risposto che l'intenzione di Agostino non è dire che la mente dell'Angelo non sia di natura più elevata della mente umana, ma che il fatto che l'Angelo si trovi in posizione intermedia tra Dio e la mente umana non è tale che la mente umana si costituisca nell'ultima perfezione attraverso l'unione con un Angelo; come alcuni hanno sostenuto, cioè che in questo consiste l'ultima beatitudine dell'uomo, che il nostro intelletto venga in contatto con un'intelligenza, la cui beatitudine consiste nell'essere in contatto diretto con Dio stesso.

11. Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subiecto et obiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per commotionem organi, et per fortitudinem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subiecto neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde in affectum non potest imprimere nisi Deus, qui interius operatur.

11. All'undicesimo argomento va risposto che in noi vi sono alcune potenze che sono condizionate dal soggetto e dall'oggetto, come le potenze sensitive, che sono sollecitate sia dalla stimolazione dell'organo che dalla forza dell'oggetto. Invece l'intelletto non è condizionato dal soggetto, visto che non si serve di organo fisico, ma è condizionato dall'oggetto, poiché dall'efficacia di una dimostrazione uno è indotto ad acconsentire ad una conclusione. Infine l'affetto non è condizionato né dal soggetto né dall'oggetto, ma è mosso a questo o a quello per proprio istinto: donde sull'affetto non può esercitare la sua influenza che Dio, che agisce dall'interno.

Sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, etiam homo vel Angelus, repraesentando obiecta quibus intellectus cogatur.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si etiam immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non eius solius.

Ma sull'intelletto possono esercitare l'influenza, in un certo senso, anche l'uomo o l'Angelo, rappresentando gli oggetti da cui l'intelletto sia condizionato.

12. Al dodicesimo argomento va risposto che l'Angelo non crea né le specie nella nostra mente, né illumina direttamente i fantasmi; ma grazia alla continuità del suo lume con il lume del nostro intelletto, il nostro intelletto può più efficacemente illuminare i fantasmi. E tuttavia se anche illuminasse i fantasmi direttamente, non per questo se ne ricaverebbe che la posizione di quei filosofi sia vera: infatti benché sia proprio dell'intelletto agente illuminare i fantasmi, tuttavia si potrebbe dire che non sia funzione esclusivamente sua.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest capere quae sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus hominis magis conveniat cum imaginatione subiecto, inquantum sunt unius animae potentiae; tamen cum intellectu angelico magis convenit genere, quia uterque est immaterialis virtus.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat,

13. Al tredicesimo argomento va risposto che l'immaginazione può accogliere ciò che si trova nell'intelletto umano, ma in una forma diversa; e analogamente l'intelletto umano può cogliere ciò che si trova nell'intelletto dell'Angelo, alla sua maniera. Ma tuttavia, benché l'intelletto dell'uomo si accorda maggiormente con l'immaginazione relativamente al soggetto, in quanto sono potenze di un'unica anima; tuttavia, tipologicamente, si accorda di più con l'intelletto angelico, poiché entrambe sono potenze immateriali.

14. Al quattordicesimo argomento va risposto che niente impedisce che lo spirituale sia proporzionato ad agire sull'elemento corporeo,

quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel lumen intellectus confortando.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter,

poiché niente proibisce che le cose inferiori subiscano l'azione delle cose superiori.

15. Al quindicesimo argomento va risposto che l'Angelo non è causa per l'uomo rispetto a quella conoscenza con cui conosce le cose per essenza, ma rispetto a quella con cui conosce le cose per immagini; non per il fatto che l'Angelo sia più prossimo alle cose che alle loro immagini, ma in quanto fa risultare le immagini delle cose nella mente o stimolando l'immaginazione o potenziando il lume dell'intelletto.

16. Al sedicesimo argomento va risposto che il creare implica una causalità prima, che spetta a Dio solo; invece il fare implica una causalità in senso comune,

et similiter docere quantum ad scientiam. Et ideo solus Deus dicitur creator; sed factor et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

come l'insegnare rispetto alla scienza. E pertanto solo Dio è chiamato creatore; ma autore ed insegnante possono essere chiamati sia Dio sia l'Angelo sia l'uomo.

17. Al diciassettesimo argomento va risposto che anche in merito a ciò che ha in natura cause determinate, l'Angelo può insegnare più cose di un uomo, dato che conosce anche più cose; ed anche le cose che insegna, le può insegnare in maniera superiore: donde l'argomento non è sostenibile.

Articulus 4

Quarto quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae Et videtur quod sit actus contemplativae.

1. *Vita enim activa cum corpore deficit*, ut Gregorius dicit super Ezech. Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent ut dictum est. Ergo videtur quod docere ad vitam contemplativam pertineat.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech.:

Articolo 4

In quarto luogo ci si chiede se insegnare sia un atto proprio della vita attiva o di quella contemplativa.

SEMBRA che sia un atto della vita contemplativa.

1. "La vita attiva infatti viene meno con (il venir meno del) corpo", come afferma Gregorio nel suo commento ad Ezechiele. Ma l'insegnare non viene meno con il corpo, visto che anche gli Angeli, che sono privi di corpo, insegnano, come è stato detto. Dunque pare che l'insegnare competa alla vita contemplativa.

2. Inoltre, come afferma Gregorio nel suo commento ad Ezechiele:

ante activa vita agitur ut ad contemplativam postea veniatur. Sed doctrina sequitur contemplationem non praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Praeterea, ut Gregorius dicit ibidem, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, necesse habet magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

4. Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens,

"Prima si conduce una vita attiva, per poi giungere a quella contemplativa". Ma l'insegnamento segue la contemplazione, non la precede. Dunque l'insegnare non compete alla vita attiva.

3. Inoltre, come Gregorio afferma nello stesso luogo, la vita attiva mentre è impegnata in un'azione concreta, vede in misura minore. Ma colui che insegna, necessariamente deve vedere ancor di più di colui che contempla solamente. Dunque l'insegnare è più proprpia della vita contemplativa che di quella attiva.

4. Inoltre, ogni cosa per lo stesso principio è in sé perfetta ed è in grado di trasmettere ad altre cose una simile perfezione,

sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem esse perfectum in consideratione divinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est eiusdem perfectionis transfusio in alium, ad vitam contemplativam pertinet.

5. Praeterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna illorum enim excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra.

Est quod Gregorius, in eadem homilia, dicit:

come per lo stesso calore il fuoco è caldo ed è in grado di riscaldare. Ma che uno sia perfetto nella considerazione delle cose divine in se stesse, è cosa che compete alla vita contemplativa. Dunque anche l'insegnamento, che consiste nel trasfondersi di una stessa perfezione in un altro, compete alla vita contemplativa.

5. Inoltre, la vita attiva ha a che fare con le cose temporali. Ma l'insegnamento ha a che fare soprattutto con le cose eterne, il cui insegnamento infatti è più elevato e più perfetto. Dunque l'insegnamento non compete alla vita attiva, ma a quella contemplativa.

Al Contrario.

1. C'è ciò che afferma Gregorio nella stessa omelia:

activa est vita panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere.

2. Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo docere est vitae activae.

Responsio. Dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur. Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis:

"La vita attiva consiste nell'offrire pane a chi ha fame, insegnare la parola della sapienza a chi non la conosce".

2. Inoltre, le opere di misericordia competono alla vita attiva. Ma l'insegnare è considerata tra le elemosine spirituali. Dunque insegnare è un atto proprio della vita attiva.

Soluzione. Va detto che la vita contemplativa e quella attiva si distinguono tra loro per fine e materia. Infatti la materia della vita attiva sono le cose temporali, di cui si occupa l'attività dell'uomo; invece la materia di quella contemplativa sono le ragioni intellegibili delle cose, su cui si concentra colui che contempla. E tale diversità di materia dipende dalla diversità del fine:

sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatae secundum modum possibilem contemplanti: quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte. Unde et Gregorius dicit, quod contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur. Sed activae finis est operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam,

come anche in ogni altra cosa la materia è determinata secondo l'esigenza del fine. Infatti, il fine della vita contemplativa è la considerazione della verità, nel senso in cui ora trattiamo della vita contemplativa; intendo dire della verità increata secondo il modo possibile a chi contempla: ovviamente essa in questa vita è contemplata in modo imperfetto, mentre nella vita futura sarà vista perfettamente. Donde anche Gregorio afferma che la vita contemplativa comincia qui, per essere compiuta nella patria. Ma il fine della vita attiva è l'azione pratica, con cui ci si volge al vantaggio del prossimo. Invece nell'atto di insegnare troviamo una duplice materia,

in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur. Est, siquidem, una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam. Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

a significare la qual cosa anche lo stesso verbo insegnare regge un doppio accusativo. Mentre una sua prima materia è la cosa stessa che viene insegnata, invece l'altra è colui al quale si conferisce la scienza. Dunque, rispetto alla prima materia, l'atto dell' insegnamento compete alla vita contemplativa, ma rispetto alla seconda compete alla vita attiva. Ma rispetto al fine si ha che l'insegnamento competa solamente alla vita attiva, poiché la sua ultima materia, in cui consegue il fine al quale tende, è la materia della vita attiva. Donde compete più alla vita attiva che a quella contemplativa, benché competa in qualche modo anche a quella contemplativa, come risulta dalle cose dette.

1. Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; quae duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut Dionysius dicit, et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita. Unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est alia ab ista doctrina.

2. Ad secundum dicendum, quod Gregorius,

Risposte alle obiezioni.

1. Al primo argomento va dunque risposto che la vita attiva viene a mancare con il corpo nel senso che, essendo praticata nella fatica, soccorre anche le infermità del prossimo; secondo ciò che afferma Gregorio nello stesso luogo, cioè che “la vita attiva è faticosa, poiché si consuma nel lavoro; queste due cose non ci saranno nella vita futura”. Nondimeno tuttavia esiste un’azione gerarchica negli spiriti celesti, come afferma Dionigi, e quell’azione è di tipo diverso dalla vita attiva che ora in questa vita pratichiamo. Donde anche quell’insegnamento, che avrà luogo lì, è diverso da questo insengamento.

2. Al secondo argomento va detto che Gregorio,

ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa vita in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui in materia nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa suscipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

3. Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae;

in quello stesso luogo, afferma: "Come secondo il buon ordine del vivere dalla vita attiva si tende a quella contemplativa; così è abbastanza vantaggioso che l'animo ritorni dalla vita contemplativa a quella attiva, cosicché, per il fatto che la vita contemplativa accenda la mente, la vita attiva sia praticata in modo più perfetto". Tuttavia si deve sapere che la vita attiva precede quella contemplativa rispetto a quegli atti che non si accordano in alcun modo nella materia con la vita contemplativa; ma rispetto a quegli atti che desumono la materia da quella contemplativa, è necessario che la vita attiva segua quella contemplativa.

3. Al terzo argomento va risposto che la visione di chi insegna è il principio dell'insegnamento;

sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad contemplationem quam ad actionem.

4. Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, invenitur autem contemplativa vita esse activae principium in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

5. Ad quintum patet solutio ex dictis, quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est.

ma l'insegnamento stesso consiste più nel trasfondersi della scienza delle cose viste che nella loro visione: donde la visione di chi insegna compete più alla contemplazione che all'azione.

4. Al quarto argomento va rispostro che proprio quel ragionamento prova che la vita contemplativa sia il principio dell'insegnamento; come il calore non è l'atto stesso del riscaldarsi, ma il principio del riscaldamento, si ha invece che la vita contemplativa sia il principio di quella attiva in quanto la guida; come d'altra parte la vita attiva dispone a quella contemplativa.

5. Rispetto al quinto argomento risulta evidente la soluzione dalle cose dette, poiché riguardo alla materia prima l'insegnamento si accorda con quella contemplativa, come è stato detto.

Bibliografia

BEDNARSKI, F., *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino* (*Studia Universitatis S. Thomae in Urbe*, 27), Massimo, Milano 1986

- *La pedagogia di S. Tommaso d'Aquino e i postulati della didattica moderna*, in *Sapienza*, 23(1970), 70-81

BENITO ALZAGA, JR., *El pensamiento de Santo Tomas sobre las relaciones entre el maestro y el alumno*, in *Atti Vili*, n. 1211, 393-399

- *El pensamiento de Santo Tomas sobre las relaciones entre el maestro y el alumno y algunos problemas contemporaneos en la educacion*, in *Rev. Filos.*, 6(1974), 215-226

BERUBE, L., *Saint Thomas d'Aquin: Maìtre et disciple, Cahiers Institut de Philosophie Comparée*, 1974, n. 9, 13-28

BOLZAN, L.E., *Qué es la educacion*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1974

CARCURO, V., *Il pensiero pedagogico in S. Tommaso d'Aquino*, in *Rassegna di Scienze Filosofiche*, Napoli, 27(1974), 269-303

CHIAVEGATTI, M.G., *Insegnamento e conoscenza nel pensiero medioevale. La «Quaestio de Magistro»*, II, in *I problemi della pedagogia*, Gennaio-Febbraio, 1976

CRISTALDI, G., *Il* De Magistro *di S. Tommaso d'Aquino oggi*, in *Asprenas*, 21(1974), 389-400

D'OREFICE, G., *S. Tommaso «Maestro» sempre attuale*, in *VA*, 2(1970), n.l7, 4-5

DAROS, W.R., *Ciencia o actividad politica en la docencia? Perspectiva tomista sobre la relativa dependencia y autonomia del proceso didactico*, in *Sapientia*, 40(1985), 197-216

- *Educacion y funcion docente en el pensamiento de Tomas de Aquino*, in *Sapientia*, 38(1983), 45-66

- *La educacion del alma en el hombre*, in *L'anima*, n. 1110, 559-563

DERISI, O.N., *El maestro segun Santo Tomas*, in *Sapientia*, 32(1977), 321-324

DI NAPOLI, G., *Il pensiero pedagogico degli scolastici e in particolar modo di S. Tommaso*, in *Orientamenti filosofici e pedagogici*, Milano 1962

EDWARDS, A., *Tomas de Aquino y la pedagogia*, in *Teologia y vida*, 17 (1976), 48-64

FILIPPI, S., *El hombre, sujeto de la educacion, en la perspectiva de Tomas de Aquino*, in *Sapientia*, 44(1989), 11-34

FRANCELLA, O., *Un maestro universitario que trasciende su epoca*, in *Aquinas*, 17(1974), 340-365

Galindez De Caturelli, C.L, *La metafisica realista de la educacion de Santo Tomas y las esigencias del mundo contemporaneo*, in *Realismo pluridimensional*, n. 1076, 313-315

Galvis Ramirez, A., *Educacion en perspectiva tomista*, in *Analisis*, 25(1988), n. 48, ed. 1989, 23-37

Gilson, E., *L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, in *V Congresso Internazionale di Filosofia*, Napoli 1925

Goccio, A., *Senso e limiti della conoscenza umana in S. Tommaso d'Aquino*, in *I Congres International de Philosophie Medievale*, Louvaine - Bruxelles, 28 agosto – 4 settembre 1958, *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, (Louvain-Paris, 1960)

Grandinetti, A., *L'attualità della pedagogia metodologica tomistica nel «*De Magistro*»*, in *Atti Vili*, n. 1211, 446-466

Gregory, T., *De Magistro*, Armando, Roma 1965

Guzzo, A., *Il maestro. (Traduzione, introduzione e commento)*, Vallecchi, Firenze 1928

Helcon, A., *Santo Tomas de Aquino como maestro*, in *Libro anual*, 76(1975), 187-213

Hugli, A., *Pàdagogik*, in *Historisches Wórterbuch der Philosophie*, n. 892, 1-35

Jollés, B., *Tommaso d'Aquino: '*De Magistro*'. Questions disputées sur la verìtée. Question XI*, J. Vrin, 1983

LECHARTIER, J.J., *Saint Thomas et la pedagogie*, in *Bulletin du Cercle Thomiste*, 1978, n. 80-81, 32-48

LINNENBORN, M., *Das Probleme des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin*, Lambertus – Verlag, Freiburg im Breisgau 1956

MARGIOTTA, U., *La pedagogia di Tommaso d'Aquino*, in *Aquinas*, 17(1974), 322-339

MAS HERRERA, O.E., *Transmisibilidad o intransmisibilidad del pensamiento. Estudio de la cuestion XI (De Magistro) de las cuestiones de veritate de Santo Tomas de Aquino*, in *Rev. Filos.*, 16(1978), 41-58

MAYER, M.H., *The Philosophy of teaching of St. Thomas Aquinas*, Bruce, Milwaukee 1929

MC CAULEY, H.C., *The teaching - leaming relationship: a thomist perspective on the «standard thesis»*, in *Philosophy and totality*, n. 1309

MORAES PITOMBO, M.L, *A educacao en Tomas de Aquino*, in *Presenca filosofica*, n. 1685, 136-140

PACCHETTI, V., *Il «*De Magistro*» di Tommaso d'Aquino e l'odierna problematica pedagogica*, in *Atti Vili*, n. 1211, 446-453

RIZZELLO, R., *I fondamenti dell'attività educativa. Necessità e possibilità dell'educazione*, in *Annali chieresi*, 3(1987), 85-111

- *Il rapporto educativo nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in *Annali Chieresi* 2(1986), 105-128

- *L'educazione intellettuale in Tommaso d'Aquino: ruolo del docente e del discente*, in *Annali chieresi*, n. 1101, 85-103

SAMMARTANO, N., *Il pensiero pedagogico di San Tommaso*, in *Nuova rivista pedagogica*, 24(1974), n. 2-3

SOKOLOWSKI, R.S., *De Magistro: The concept of teaching according to St.Thomas Aquinas,* in *Studies in philosophy and the history of philosophy*, Washington 1961

TERZI, C., *Il «Maestro» in S. Tommaso*, in *Atti Vili*, n. 1211, 467-473

TRAPÉ, G., *Il problema del maestro in S. Agostino e S. Tommaso*, in *Divinitas*, 18(1974), 154-167

WANJOHI, G.J., *St. Thomas Aquinas's philosophy of education*, in *Euntes docete*, 38(1985), 179-194

Il testo è stato pubblicato dalla

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

per conto della

PEGASO
University Library