

Spunti per una didattica della filosofia tratti dall'esperienza delle università medievali

a cura del prof. Andrea Porcarelli

Docente di discipline filosofiche presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna
Affiliato alla Pontificia Università San Tommaso D'Aquino in Roma

Trovare le vie per instillare negli allievi un certo “amore per la sapienza” è da sempre il cruccio di ogni insegnante coscienzioso che ami il proprio lavoro e tanto più dev'essere una preoccupazione costante per i docenti di filosofia, che offrono agli studenti la storia di una disciplina che ha scritto fin nel proprio nome che dev'essere trasmessa e accolta in modo “amabile”: parlare dei filosofi al di fuori di una dimensione di splendore e di meraviglia significa fallire completamente il delicato compito di portare i giovani in contatto con la filosofia. Certo è che riuscirci non è facile e probabilmente molti insegnanti concordano sul *merito* delle affermazioni testé fatte, ma si interrogano circa il *metodo* per renderle pienamente operative.

Per fortuna gli insegnanti non sono “soli” nemmeno in questa ricerca di tipo strategico-metodologico. Fin dagli albori della storia del pensiero filosofico molti autori si sono preoccupati non solo di elaborare e perfezionare le proprie riflessioni, ma anche di individuare modalità efficaci per far sì che quelle riflessioni potessero “fecondare” le menti di quanti si lasciavano attrarre e affascinare da esse. Nel far questo filosofi e maestri di ogni epoca hanno dovuto fare i conti sia con le condizioni sociali, economiche e strutturali in cui si trovavano ad operare, sia con le legittime richieste di quanti si accostavano a loro animati dal desiderio di entrare nel mondo della filosofia.

L'ipotesi di fondo su cui si basa il presente contributo¹ è che sia possibile far rivivere oggi (con gli opportuni aggiustamenti) alcuni dei più significativi modelli didattici già proficuamente sperimentati nell'insegnamento filosofico dei secoli passati. Il modello che qui proponiamo è stato costruito sulla falsariga di quella modalità di interazione didattica che nel Medioevo andava sotto il nome di *disputatio*. Tra l'altro un'iniziativa come quella che viene qui presentata ha anche il merito di andare incontro, da un lato, al desiderio degli insegnanti di avere allievi attivi e partecipi che si lascino coinvolgere appieno nel dialogo educativo-didattico e, dall'altro lato, ad alcuni bisogni ricorrentemente espressi dai ragazzi: il bisogno di confrontarsi tra di loro, di sentirsi ascoltati e capiti dagli adulti, di trovare spazi significativi di “auto” e “co-gestione”, anche se spesso tali bisogni rischiano di tradursi in iniziative improvvisate e caotiche.

Il nostro studio si distingue in due parti chiaramente identificabili, anche se tra loro strettamente connesse. Nella prima parte (*Due parole di ambientazione*) presenteremo gli elementi essenziali per calarci nel mondo delle *disputationes* delle università medievali: a partire dal contesto culturale in cui si muovono i dottori medievali, passando attraverso una significativa esemplificazione attuativa nella persona e nell'opera di Tommaso D'Aquino (visto nelle sue istanze speculative più fondamentali, ma anche e soprattutto nel suo agire come “maestro”), per arrivare a presentare in modo dettagliato le strutture educative e culturali del Medioevo, con particolare riferimento alle Università e alle modalità di insegnamento ivi in uso, tra cui - evidentemente e in primo luogo - la *disputatio*. Nella seconda parte (*Per realizzare una “disputatio” oggi*) vogliamo invece

1 Le riflessioni che qui proponiamo riprendono e approfondiscono alcuni spunti di un contributo pubblicato su questo tema nella sezione didattica del Bollettino della Società Filosofica Italiana: A. Porcarelli, *Una “disputatio” per il liceo*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana, N° 157 - Nuova serie -, Roma gennaio-aprile 1996, pp. 43-59, a cui rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

presentare un progetto didattico ben preciso - realizzato sotto varie forme presso un Liceo Scientifico - mirante ad offrire agli studenti la possibilità di rivivere il clima di una disputa medievale, trasformandosi essi stessi in attori e protagonisti della disputa medesima.

Due parole di ambientazione

Il contesto culturale in cui operano i dottori medievali

È sempre piuttosto difficile parlare dei “caratteri generali” di un’epoca, specialmente se si tratta di un’epoca lunga e multiforme come quell’“avventuroso millennio” che una certa storiografia ha voluto chiamare *Medioevo*. Senza volermi perdere in questioni storiografiche particolarmente raffinate mi limiterò a porre preliminarmente la domanda che ritengo cruciale: quali sono le problematiche “centrali” della cultura medievale?

Vedete, quando si fa la “storia” di una certa epoca potremmo - in teoria - prendere come punto di riferimento qualsiasi elemento presente all’interno di quell’epoca: potremmo, per esempio, fare la “storia delle strutture economiche del Medioevo” o anche la “storia dell’evoluzione degli utensili da cucina nei borghi rurali dell’età medievale” ... e chi più ne ha più ne metta. Ma siamo davvero sicuri che le strutture economiche o gli utensili da cucina siano davvero la categoria interpretativa centrale per capire la mentalità della gente del Medioevo? Come si fa a sapere che cosa era più rilevante *per loro*, al di là di quello che è più rilevante *per noi*? In altri termini dobbiamo lasciare parlare gli uomini di cui vogliamo parlare, evitando di ingabbiarli forzatamente in schemi aprioristici preconfezionati e interrogandoci sulle *loro* domande, sulle *loro* risposte, sulle *loro* speranze, sulle *loro* paure.

Volendo riassumere in estrema sintesi gli elementi essenziali che compongono lo “scenario” delle vicende di questo avventuroso millennio, possiamo individuare perlomeno i seguenti:

- il diffondersi del messaggio cristiano,
- la cultura greco-romana di età ellenistica,
- le residue strutture sociali, economiche e culturali dell’impero romano e la loro evoluzione,
- l’afflusso, a “ondate” successive, delle cosiddette popolazioni “barbariche”,
- il difficile rapporto con la “pars orientis” di quello che fu l’impero romano,
- l’incontro-scontro con il mondo arabo-musulmano e con le popolazioni pagane dell’estremo oriente.

Le diverse modalità di interazione di questi e altri elementi nel corso dei secoli ci daranno, di volta in volta, l’ossatura fondamentale della fisiologia di una determinata epoca. Per quello che ci riguarda faremo esclusivamente un rapido cenno alle vicissitudini del mondo degli “intellettuali”¹ e della cultura che è quello che

1 In un’epoca in cui gli uomini pensano soprattutto ai quattrini non mi stupisco che la tendenza generale sia quella di interrogarsi principalmente sulle “strutture economiche”; se poi si fa riferimento all’interpretazione marxista della storia questa diventa sempre e comunque l’unica categoria rilevante (la *struttura* del divenire storico), mentre tutto il resto andrebbe letto alla luce di essa (le *sovrastrutture* di carattere culturale, ideologico, religioso, ecc. vengono viste da Marx come intrinsecamente dipendenti dalla “struttura” socio-economica).

2 Il termine “intellettuale”, come lo intendiamo noi, entra nell’uso in epoche posteriori a quella di cui ci stiamo occupando e un uomo del medioevo non si sarebbe riconosciuto all’interno di un’ipotetica categoria di “intellettuali”; ma visto che chi deve capire gli uomini di cultura del medioevo siamo noi, che dobbiamo visitare il loro mondo armati della strumentazione concettuale delle nostre parole, possiamo usare il termine in questione intendendo con esso alludere a quanti - nel medioevo - lavoravano “con la parola e con la mente”. Lavorare con l’intelligenza significava valorizzare quello che unanimemente era considerato l’aspetto più nobile dell’essere umano (definito da Aristotele come *animale razionale* e consacrato da S. Agostino come quell’essere che reca impressa, nella sua *mens*, un’immagine della Trinità), il tutto in un contesto sostanzialmente “comunitario” (non dimentichiamo che l’uomo, per Aristotele, è anche *animale sociale*) per cui l’intellettuale per eccellenza - nel Medioevo - è il *magister* o il *doctor* che possiamo sinteticamente connotare come colui che lavorando con la parola e con la mente valorizza la parte migliore di se stesso come uomo, dispone la propria mente ad essere “fecondata” dalle verità che provengono da Dio e, attraverso l’attività di insegnamento, aiuta altri uomini a camminare sulla stessa strada. Tale figura, infine, non dev’essere immaginata come una sorta di prodotto “statico” e stantio di un’epoca ormai sepolta dalla polvere dei secoli: come la cultura del medioevo si evolve in modo dinamico e creativo, così anche la figura dell’intellettuale registra un interessante processo di evoluzione che vale la pena di seguire perlomeno

più direttamente ci introduce alla comprensione del clima delle Università del XIII secolo, in cui idealmente ci dovremo collocare.

Fin dagli albori dell'era medievale fu chiara agli uomini dell'Occidente l'importanza di recuperare ciò che della cultura antica potesse essere utile per una corretta comprensione dei testi sacri ed una coerente formulazione delle categorie teologiche di cui la cristianità sentiva l'esigenza, specialmente dopo la travagliata stagione delle eresie cristologiche e trinitarie che stimolarono la formulazione del Simbolo niceno-costantinopolitano.

Le modalità di questo “recupero” trovano, prima ancora che forme istituzionali ben definite, significativi punti di convergenza a livello formale-contenutistico, visto che gli intellettuali di quella che si suole chiamare *pre-scolastica* accolgono l'eredità dei retori del tardo impero¹ nel collocare i testi loro disponibili all'interno dei comodi “contenitori” delle Arti del Trivio e del Quadrivio che, se vogliamo servirci di una categoria di tipo aristotelico assai significativa per gli uomini di quell'epoca, rappresentano rispettivamente la “forma” e la “materia” della cultura antica disponibile per l'intellettuale medievale:

| Arti del Trivio (elementi “formali”, ovvero “strutturali” della cultura) | Arti del Quadrivio (elementi “materiali”, ovvero “contenutistici” della cultura) |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Grammatica (forme e strutture della lingua) • Dialettica o Logica (forme e strutture del ragionare) • Retorica (forme e strutture dell'eloquenza²) | <ul style="list-style-type: none"> • Aritmetica (studio del mondo della “quantità discreta”) • Geometria (studio del mondo della “quantità continua”) • Astronomia (studio dei fenomeni del mondo celeste) • Musica (studio di ritmi e armonie che esprimono il mondo interiore dell'uomo) |

Tra gli autori che hanno attivamente svolto il ruolo di “cerniera” tra il mondo antico e quello medievale ricordiamo semplicemente Ancio Manlio Torquato Severino Boezio (480-526), autore di traduzioni e commenti delle opere di Aristotele e dell'*Isagoge* di Porfirio oltre che di manuali per le sette Arti liberali, e Aurelio Cassiodoro (480-570) autore di un *De anima* (in cui parla della spiritualità e dell'immortalità dell'anima umana) e delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, in due libri, in cui precisa quali siano gli autori più adeguati da studiare per introdursi nelle riflessioni teologiche (I libro) e quindi (II libro) delinea il piano degli studi liberali che dev'essere seguito dai chierici, sempre secondo l'ordine delle Arti del Trivio e del Quadrivio. Gli intenti e le vicissitudini di questi due importanti intellettuali ci mostrano paradigmaticamente le preoccupazioni essenziali e gli ambiti operativi dell'intellettuale dell'Alto Medioevo: entrambi sono ferventi cristiani profondamente nutriti della cultura del mondo greco-latino, entrambi desiderano offrire alla nascente cultura cristiana i frutti migliori di quanto è stato detto e scritto dagli antichi, entrambi accolgono a questo scopo il comodo “contenitore” delle sette arti liberali di cui si è parlato sopra, ma differiscono sostanzialmente per il tipo di struttura a cui si appoggiano per realizzare il proprio progetto culturale. Boezio sembra più lungimirante, si appoggia al potere civile, ma cade ben presto in disgrazia e le sue personali vicissitudini

nei suoi passi essenziali.

1 Ricordiamo a titolo esemplificativo il retore cartaginese del V secolo, Minneius Felix Martianus Capella (Marziano Capella), autore di un'opera enciclopedica in nove libri in forma di favola mitologica intitolata *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (le nozze di Mercurio e Filologia); nei primi due libri Filologia ottiene da Apollo il permesso di sposare Mercurio purché abbandoni il sapere terreno esposto poi nei 7 libri successivi dalle ancelle di Apollo: le sette Arti liberali (Grammatica, Dialettica, Retorica, Aritmetica, Geometria, Astronomia e Musica).

2 Cioè di quel parlare che serve per esortare e convincere.

possono simbolicamente indicare la patologica instabilità delle istituzioni politiche dell'Alto medioevo che renderà difficile e di breve durata ogni tentativo di riforma delle istituzioni culturali che tenderà di appoggiarsi su di esse; l'influsso di Boezio sulla cultura medievale è dovuto soprattutto alla fortuna delle sue opere. Cassiodoro si propone la riforma degli studi monastici e la sua azione sarà stabile e duratura, perché per tutto l'Alto medioevo, nel turbinoso alternarsi di dinastie regnanti perennemente in lotta tra loro, le uniche istituzioni che godranno di una certa continuità e stabilità saranno proprio quelle ecclesiastiche in genere e monastiche in particolare: lontani dal clamore delle battaglie i chiostri dei monaci potranno continuare a tenere viva la fiaccola di una cultura che, nel silenzio degli "scriptoria", continua il suo lento ma costante cammino di elaborazione, preparando lo sbocciare di quelle più moderne scuole che porteranno, infine, alla nascita delle università.

Un breve cenno meritano anche le citatissime *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (570-636), un'opera in venti libri, di cui i primi tre riguardano le sette arti liberali, mentre gli altri diciassette offrono informazioni sugli aspetti più svariati dello scibile umano, muovendo dall'idea che attraverso l'etimologia delle parole sia possibile pervenire alla conoscenza dei significati delle cose; la sua opera (non particolarmente acuta né originale) sarà una preziosissima "riserva" di informazioni per tutta la speculazione successiva, a cui gli autori dei secoli a venire sapranno dare nuova vita e nuova forma.

Se vogliamo, infine, delineare i contenuti essenziali dei principali dibattiti fioriti in seno alla cultura medievale, potremmo - a titolo esemplificativo - segnalare le due questioni filosofiche più rilevanti: il problema degli universali e il problema del rapporto tra fede e ragione.

La "quaestio de universalibus"

La speculazione filosofica di età medievale si sviluppa sia a contatto con le problematiche teologiche che ne stimolano il progresso, sia in modo autonomo, principalmente a partire da quelle questioni che costituivano la parte dell'eredità del mondo antico con cui il pensiero medievale è potuto entrare in contatto. Un ruolo centrale in questa opera di "mediazione" tra cultura antica e cultura medievale è stato svolto da Severino Boezio, consapevolmente impegnato nel trasmettere ciò che poteva della cultura greco-antica al mondo latino-cristiano. Legato alla strutturazione del sapere secondo lo schema delle arti del Trivio e del Quadrivio egli colloca la filosofia all'interno dell'arte della *dialettica* e privilegia conseguentemente le questioni di carattere logico; oltre a numerosi estratti dalle opere logiche di Aristotele egli scrive un importantissimo commento all'*Isagoge* di Porfirio, in cui viene esplicitamente posto il problema degli "universali", che Boezio colloca nel suo contesto epistemologico delle riflessioni intorno alla verità della nostra conoscenza e al fondamento di tale verità. Porfirio pone la domanda circa l'esistenza degli universali *ante rem, in reo post rem*, Boezio non si limita a riproporre la domanda, ma suggerisce anche una soluzione - di stampo aristotelico - per cui le forme corporee, mantenendo una loro identità da un punto di vista essenziale, hanno un duplice modo di essere: uno reale (fisico ed esterno) che è quello della forma inerente al sostrato materiale, l'altro intenzionale (di ragione ed interiore all'intelletto conoscente) che è quello del concetto astratto nel quale la forma e l'essenza possiedono propriamente la prerogativa dell'universalità¹, per cui gli universali sono concetti ai quali corrispondono forme realmente esistenti nelle cose esterne (esistono dunque *post rem* come concetti astratti e universali e *in re*, ma non come universali). Eppure una qualche forma di universalità dovrebbe potersi ammettere anche nelle cose stesse, in quanto oggettivamente simili tra loro (e non solo per una qualche proiezione dell'intelletto); Boezio lascia volutamente in sospeso questo aspetto della questione, anche se sembra propendere per una soluzione realistica di tipo platonizzante quando afferma che i generi e le specie sono in sé incorporei, ma - collegati con le realtà sensibili - sussistono in esse² (attribuendo agli universali anche una certa qual forma di esistenza *ante rem*).

Al di là delle varie opinioni che caratterizzeranno l'evoluzione di questo importantissimo dibattito

1 "Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicui et proprietates valeat comprehendere" (Ancius Manlius Severinus Boetius, *In Porphyrii Commentariorum*, lib. I; in P.L., vol. 64, col. 85).

2 "Ipsa enim genera et species ... sunt incorporea, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus" (ibidem, col. 86; cfr. Tomas Tynin voce "Tyn"§, *Metafisica della sostanza, partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 135 e sgg.).

emerge in modo evidente la sua collocazione ambigua sulla linea di confine tra logica, epistemologia e metafisica: infatti lo stesso Boezio colloca immediatamente la questione in questi termini, interrogandosi circa le modalità di esistenza (problema metafisico) di quelli che la logica chiama “universali” (i generi e le specie); per avere una soluzione soddisfacente del problema bisognerà attendere la formulazione di una metafisica articolata e coerente, capace di rendere conto della struttura analogico-partecipativa della realtà, all’interno della quale si pone anche il problema epistemologico del valore conoscitivo degli universali.

Il problema del rapporto tra fede e ragione

Fin dal suo apparire sulla scena della storia il Cristianesimo si è posto il problema dei propri rapporti con la cultura umana in genere e pagana in particolare, rivendicando con decisione una propria specificità che lo rende “irriducibile” tanto alla speculazione dei Greci, quanto alla Rivelazione degli Ebrei:

“La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti:

*Distruggerò la sapienza dei sapienti
e annullerò l’intelligenza degli intelligenti.*

Dov’è il sapiente? Dov’è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio”¹.

Ma, una volta sottolineata la specificità del messaggio cristiano e la sua “irriducibilità” ad altre forme di sapienza, specialmente se si tratta della sapienza del *mondo* (termine con cui Paolo indica coloro che rifiutano o si oppongono al messaggio cristiano), il cristiano non si sente in opposizione né con la Legge data ad Israele², né con quei frammenti della sapienza divina che possono essere accessibili alla ragione umana³.

Il problema centrale della cultura medievale sarà quello di realizzare il “programma culturale” implicito nelle affermazioni sopra riportate e in tutto il mondo spirituale che le sottende che vi ripropongo con le chiarissime parole con cui lo ha individuato un grande studioso della cultura medievale:

“quali rapporti vi sono tra la conoscenza razionale del vero o del bene concessa da Dio all’uomo, e la conoscenza rivelata che il Vangelo è venuto ad aggiungere alla prima?”⁴.

Per questo si è indicato il pensiero medievale anche con il termine *filosofia cristiana*, non volendo con questo alludere a qualcosa di limitato, “chiesaiolo” e razionalmente deficitario, ma - come ancora osserva Gilson - “Il filosofo cristiano si domanda semplicemente, se tra le proposizioni ch’egli crede vere, ce ne sia un certo numero che la sua ragione potrebbe saper vere. Fiché il credente fonda le sue asserzioni sulla persuasione intima, che la sua fede gli conferisce, egli rimane un puro credente e non è ancora entrato nel dominio della filosofia; ma dal momento in cui egli trova nel numero delle sue credenze alcune verità che possono divenire oggetto di scienza, egli diventa filosofo, e se deve questi nuovi lumi filosofici alla fede cristiana, diventa un filosofo cristiano”⁵.

1 S. Paolo, *1 Corinzi*, 1, 18-24.

2 Dice Gesù: “non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto” (*Matteo*, 5, 17-18).

3 Parlando del giudizio di Dio sui pagani lo stesso S. Paolo afferma che “ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l’intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità” (*Romani*, 1, 19-20).

4 Etienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (tit. orig., *L’esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Université d’Aberdeen, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1932), tr. it. di P. Sartori Treves, ed. Morcelliana, Brescia 1947-1983, p. 35.

5 Ibidem p. 43. Poche pagine oltre Gilson precisa: “Che, presa in sé e assolutamente, una vera filosofia non debba la sua verità che alla sua razionalità, è indiscutibile; Sant’Anselmo e persino Sant’Agostino sono stati i primi a dirlo; ma che la

L'acquisizione e la chiarificazione di tutte le nozioni necessarie per impostare in modo concettualmente equilibrato i rapporti tra ricerca razionale autonoma e approfondimento concettuale della fede si configura come un avventuroso cammino che ha visto impegnati i più alti ingegni di un intero millennio; in questa sede non potremo percorrere questo affascinante ma lungo cammino, per cui mi limiterò a segnalarvi schematicamente i principali "passaggi" di questo articolato dibattito attraverso quelli che ne reputo i "testimoni" più significativi, rimandandone l'approfondimento ai vostri studi filosofici (si tratta di autori che rientrano ordinariamente nei programmi di studi di qualsiasi studente liceale) e limitandomi semplicemente a segnalare come gli studiosi più competenti lo assumano quale chiave di lettura principale dell'intera cultura medievale. Di ogni autore segnalerò semplicemente il periodo in cui visse, le intuizioni euristiche fondamentali che sorreggono il suo pensiero e il suo contributo specifico alla discussione sui rapporti tra fede e ragione:

| Autore e periodo | Intuizioni euristiche fondamentali | Contributi alla discuss. sul rapp. fede/ragione |
|--|---|---|
| Clemente Alessandrino (150-217) | Di formazione stoica ritiene che vi sia un unico <i>Logos</i> inteso in un triplice senso: a) principio creatore del mondo (in q. Sapienza e Potenza del Padre), b) principio di ogni forma di sapienza tra gli uomini (in q. Spirito ha ispirato profeti e filosofi), c) principio di salvezza (in q. Verbo incarnato) | Alla falsa gnosi degli eretici bisogna opporre un'autentica "gnosi cristiana", mettendo al servizio della fede il tesoro di verità che si cela nei diversi sistemi filosofici: la fede è il criterio della scienza che le offre un aiuto "ancillare" |
| Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (160-240) | Di formazione giuridica si convertì al cristianesimo, che difese con la parola e con gli scritti, per poi aderire all'eresia montanista e rivolgere le proprie armi contro il cristianesimo stesso | Si oppone radicalmente alla filosofia: si è cristiani per la sola fede, "Atene e Gerusalemme non hanno nulla in comune". Tertulliano si compiace della paolina "stoltezza" della fede e la celebre formula <i>credo quia absurdum</i> ne riassume lo spirito. |
| Agostino di Ippona (354-430) | Di formazione sostanzialmente neoplatonica, ritiene che il vero mistero da sondare sia quello dell'uomo e di Dio ("Deum et aniam scire cupio, nihil aliud, nihil plus"), trovando nell'"uomo interiore" un'immagine di Dio e della Trinità. L'uomo conosce la verità per "illuminazione", non in senso psicologista, ma nel senso di una connaturale partecipazione all'incommutabile Verità divina. | "Nisi credideritis, non intelligetis"; la fede è compimento e fondamento della ricerca razionale: compimento rispetto alle aspirazioni puramente umane e fondamento di ulteriori riflessioni volte a penetrarla sempre più profondamente. |
| Giovanni Scoto Eriugena (810-880) | Il mondo è una <i>Teofania</i> (manifestazione di Dio), il che si palesa nelle "4 nature" (1. Dio, natura che non è creata e crea; 2. il Logos, natura che è creata e crea; 3. il mondo, natura che è | L'accordo intrinseco tra fede e ragione è <i>presupposto</i> più che argomentato: la fede è guida e direzione della ricerca di cui costituisce il punto d'arrivo; ragione |

costituzione di questa vera filosofia non abbia potuto compiersi che coll'aiuto della rivelazione, operante come un soccorso morale indispensabile alla ragione, è ugualmente certo dal punto di vista dei filosofi cristiani (...). Può darsi che astrattamente parlando la filosofia non abbia religione, ma si è in diritto di domandarsi se sia indifferente che i filosofi ne abbiano una" (ibidem, p. 47).

| | | |
|--|---|---|
| | creata e non crea; 4. Dio come fine ultimo, natura che non è creata e non crea). L'uomo è immagine della Trinità. | e autorità non sono in contrasto ("nessuna autorità ti distolga da quelle cose che sono insegnate dalla retta ragione. La vera autorità infatti non si oppone alla retta ragione, né questa alla vera autorità, perché entrambe derivano da un'unica fonte, cioè la sapienza divina" ¹). |
| Berengario di Tours (inizi sec. XI - 1088) | Di formazione agostiniana è noto per avere negato, sulla base di argomenti dialettici la presenza reale di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia | Appartiene al gruppo di coloro che furono definiti dialettici , i quali miravano a intendere, giustificare e sottoporre le credenze della fede agli strumenti della ragione. |
| Pier Damiani (1007-1072) | Prima monaco eremita, poi vescovo cardinale di Aosta dedicò la maggior parte delle proprie opere all'ascesi monastica e a questioni ecclesiastiche. | Polemizza vigorosamente con i dialettici, tanto che può essere rubricato tra gli antidialettici , sostenendo un primato assoluto della divina onnipotenza anche sulle leggi della natura, che funzionano finché Dio lo vuole, e addirittura sugli eventi passati; ne deriva una totale superiorità della fede sulla dialettica e dell'autorità sulla ragione. |
| Anselmo d'Aosta (1033-1109) | Il problema centrale, che unifica tutte le sue indagini, è la riflessione su Dio: sulla sua esistenza e sulla sua natura; quanto al primo problema egli propone sia argomenti <i>a posteriori</i> (a partire dai gradi di perfezione delle realtà create), sia il famoso argomento <i>ontologico</i> o <i>a priori</i> (a partire dalla definizione di Dio come "id quo maius cogitari nequit", che implicherebbe la sua esistenza). | Credo ut intelligam , chiarire con la ragione ciò che si possiede con la fede, ecco il cuore del programma anselmiano: "Io non tento, Signore, di sprofondarmi nei tuoi misteri perché la mia intelligenza non è adeguata, ma desidero capire un poco della tua verità che il mio cuore già crede e ama. Io non cerco di comprenderti per credere, ma credo per poterti comprendere" ² . |
| Pietro Abelardo (1079-1142) | Via principale per ogni tipo di ricerca è una sorta di "dubbio metodico" che sottopone ogni affermazione a un vaglio critico mediante la dialettica intesa come <i>instrumentum disserendi ac disputandi</i> ; famosa e interessante è la sua posizione sul problema degli universali intesi come "discorsi mentali" astratti dalle cose e aventi la funzione di significare lo <i>status</i> comune di una pluralità di oggetti. La ricerca razionale in genere e la dialettica in particolare hanno un loro valore autonomo, a | Intelligo ut credam potrebbe essere il motto del filosofare cristiano di Abelardo: egli distingue l' <i>intelligere</i> dal <i>comprehendere</i> , affermando che il primo è opera congiunta di ragione e fede (onde non ridurre i contenuti della fede ad una vuota e meccanica sequenza di parole), mentre il secondo (il <i>comprehendere</i>) è dono di Dio solo. In ogni caso la ragione non giudica le verità della fede, ma solo il nostro |

1 Cit. da Giovanni Reale - Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, ed. La Scuola, Brescia 1987 (IX ed.), vol. I, p. 375.

2 S. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, Prologo.

| | | |
|--|--|--|
| | prescindere dall'eventuale uso che se ne potrebbe fare in campo teologico. | modo di intenderle che può essere mutevole e non giunge mai a certezze definitive. |
|--|--|--|

La figura e l'opera di S. Tommaso d'Aquino

Per esemplificare in modo concreto quanto si è detto in termini generali sulla cultura medievale è bene riferirsi a un “testimone” significativo di quelle preoccupazioni spirituali e culturali che caratterizzano quest'epoca e, tanto per “mirare alto”, ho pensato di prendere il più significativo di tutti, vale a dire S. Tommaso d'Aquino.

Cenni biografici

Vale la pena di ricordare perlomeno alcuni eventi più significativi della vita di S. Tommaso, anche perché il pensiero di un autore - pur grandissimo e in grado di produrre frutti che è possibile gustare anche a distanza di secoli - affonda sempre le sue radici nell'epoca in cui visse e anche nella sua storia personale: la riflessione filosofica e teologica (come ogni prodotto dello spirito umano) non esiste al di fuori delle menti di coloro che l'hanno elaborata e di quelle di quanti la “ospitano” nella propria.

Nato a Roccasecca verso la fine del 1224 o l'inizio del 1225, della nobile famiglia dei conti d'Aquino, fu condotto verso il 1230 all'abbazia di Montecassino, come *oblato*¹. Attorno al 1239 il ragazzo fece ritorno dai suoi e i monaci persuasero i genitori a mandare il giovane Tommaso a studiare arti liberali allo Studio di Napoli (che era stato fondato da Federico II nel 1224 e costituisce il nucleo germinale dell'Università napoletana), dove incontrò i frati Predicatori, che erano giunti a Napoli nel 1227.

Entrò - contro la volontà dei familiari, che lo volevano abate della potente abbazia di Montecassino - nell'Ordine dei Predicatori e all'età di 19 anni, completati gli studi presso l'università di Napoli, venne rapito dai suoi fratelli mentre si dirigeva verso Parigi e fu trattenuto per oltre un anno a Roccasecca, prima di riacquistare la propria libertà e riprendere la strada prima per Napoli e poi per Parigi. Si tratta di un gesto che ha una carica dirompente non inferiore alla più nota “spoliazione” dei beni paterni da parte di S. Francesco d'Assisi².

Nel 1245 egli giunse dunque a Parigi ed ivi incontrò il proprio confratello e maestro, Alberto di Colonia (S. Alberto Magno) che già godeva di un amplissimo prestigio, non privo di critiche e discussioni per il suo palese progetto di rendere intelligibile per i latini la razionalità greca, personificata in Aristotele, il cui insegnamento era ancora vietato nelle scuole parigine. Dal 1248 al 1252 seguì Alberto a Colonia³, per poi ritornare a Parigi dove, nel 1256 (dopo che per quattro anni aveva ricoperto il ruolo di *baccalarius*

1 L'oblatura del figlio maschio minore era una tradizione del tempo, per le famiglie nobili, essa non comportava alcun impegno irrevocabile (va in questo distinta dalla *professio*), anche se in sostanza significava che l'educazione religiosa e civile del fanciullo veniva affidata ai monaci dell'abbazia.

2 “Il rifiuto di Montecassino è, per Tommaso d'Aquino, l'esatta ripetizione del gesto di Francesco d'Assisi, e non manca neppure l'aspetto drammatico. Non sono più soltanto gli individui che vivono poveri, ma le stesse istituzioni che si pongono giorno per giorno il problema del pane quotidiano (...). Dunque, niente più monasteri maestosi e immutabili come roccheforti, ma costruzioni povere, occasionali nei rioni popolari e studenteschi. Evidentemente li alloggiano, li mantengono e li aiutano a vivere soltanto coloro che sentono verso questi nuovi apostoli una solidarietà sul piano umano, diventata poi il fondamento della loro fraternità cristiana. La regola stessa che si danno, d'istinto, ma ben presto con piena coscienza, i frati predicatori, è l'espressione giuridica di questa fraternità evangelica. L'autorità, a tutti i livelli, non è esercitata da titolari investiti dall'alto, ma nasce da elezioni permanenti e sempre nuove, proprie di ogni gradino, con una rotazione di cariche, che lasciano alla comunità la sua intatta consistenza e, per mezzo dei suoi rappresentanti, l'ispirazione e il controllo del governo” (Marie Dominique Chenu, *S. Tommaso d'Aquino e la teologia* (tit. orig., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, éditions du Seuil, Paris), tr. it. di Corrado Camandone, ed. Gribaudi, Torino 1977, p. 11).

3 Nell'estate del 1248 Alberto Magno fu inviato a Colonia ad istituire e dirigere il primo *studium generale* domenicano della Germania, per disposizione del capitolo generale dei domenicani che si era riunito a Parigi il 7 giugno 1248; in quell'occasione si decise di erigere, sempre in quell'anno, anche gli “studi generali” di Parigi, Bologna e Oxford.

sententiarius), gli venne anticipatamente conferito il titolo di maestro in sacra teologia (*magister in sacra pagina*) e assunse la direzione di una delle scuole¹ del convento e collegio universitario di San Giacomo.

Nel 1261 viene convocato da Urbano IV alla corte pontificia e si ferma per circa dieci anni in Italia (Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo, Napoli, dove approfitta per elaborare definitivamente e far penetrare la sua dottrina nel cuore della Chiesa, sono gli anni in cui viene redatta la prima parte della *Summa theologiae*. Nel 1265 è incaricato di dirigere lo Studio Generale dell'ordine domenicano a Roma.

Nel 1268 viene richiamato all'Università di Parigi, dove contrasta con decisione l'emergente averroismo latino di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia (del 1270 sarebbe la pubblicazione del *De unitate intellectus contra averroistas*), ma viene talora confuso - a motivo del proprio aristotelismo - con quegli stessi averroisti che combatte, soprattutto ad opera del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, antico cancelliere dell'Università (personalmente avverso ad Aristotele e poco amico dei maestri Regolari); di questo periodo parigino è - tra le altre opere - la seconda parte della *Summa Theologiae*.

Nel 1272 lascia nuovamente Parigi perché viene incaricato dal suo Ordine di fondare un nuovo Studio in Italia e la sua scelta cade su Napoli, qui prosegue il lavoro della *Summa*, la cui terza parte è appena iniziata, ma non compirà il proprio lavoro. Nel 1274 viene chiamato da Gregorio X al concilio ecumenico di Lione; Tommaso parte ma, per strada, si sente male e si ferma al castello di Maienza, presso una nipote; il suo stato si aggrava e si fa condurre presso la badia cistercense di Fossanova, qui commenta per i frati il Cantico dei Cantici e si spegne la mattina del 7 marzo 1274.

Alcune intuizioni euristiche fondamentali

Per conoscere l'opera di S. Tommaso bisognerebbe leggersi le sue opere, ma per far questo occorrerebbero molti anni, come fare dunque a darne uno "spaccato" significativo in poche parole, senza correre troppo il rischio di risultare eccessivamente ed ingiustamente riduttivi? Non è un problema facile, ma tenterò di risolverlo parlandovi non tanto dei contenuti delle riflessioni tomiste (che riguardano una molteplicità

1 Con l'ingresso nell'ordine del maestro secolare Giovanni di St. Giles e il conseguimento del dottorato da parte del noto maestro bolognese Rolando da Cremona, i domenicani ottennero due cattedre di teologia all'Università di Parigi, una per i parigini e l'altra per i frati domenicani provenienti da tutte le altre provincie; ecco schematicamente la successione dei maestri su queste due cattedre fino al tempo di S. Tommaso:

Cattedra per gli esterni Cattedra per i parigini

- Giovanni di St. Giles (1230-1233)
- Rolando da Cremona (1229-1230)
- Ugo di Saint-Cher (1230-1235)

- Guerrico di Saint-Quentin (1233-1245)
- Goffredo di Bléneau (1233-1242)
- Stefano di Venizy (1242-1243)
- Lorenzo di Fougères (1243-1244)

- Alberto Magno (1245-1248)
- Guglielmo di Etampes (1244-1248)

- Elia Brunet (1248-1256)
- Bonhomme (1248-1255)
- Florent di Hesdin (1255-1257)

- Tommaso d'Aquino (1256-1259)
- Ugo di Metz (1257-1258)
- Bartolomeo di Tours (1258-1259)

sterminata di temi a proposito di Dio, dell'uomo, della società, della Chiesa, dei Sacramenti, della grazia, del peccato, dell'aldilà e di molte altre cose ancora), quanto di quelle "intuizioni euristiche" che illuminano tutto il suo pensiero e che vengono applicate alle diverse tematiche: ogni grande sintesi filosofica poggia su alcune "intuizioni illuminanti" e sono queste a darci la personalità intellettuale profonda del pensatore e la chiave interpretativa per leggere il suo pensiero. In genere tali intuizioni si collocano sullo sfondo di alcuni *problemi* che vengono percepiti come fondamentali (e questi sono strettamente legati alle questioni più dibattute di una certa epoca) e si configurano come *risposte* a tali problemi (l'originalità e la grandezza di un pensatore dipende dalla profondità di tali risposte).

Mi servo delle parole di un noto studioso per segnalare preliminarmente le intuizioni euristiche fondamentali su cui poggia la costruzione speculativa dell'Aquinate:

"Il sublime edificio scientifico di S. Tommaso d'Aquino riposa sopra un duplice fondamento. Il primo è costituito dalla certezza che la nostra mente può conoscere e far proprio l'essere, vale a dire il regno dell'essere, delle cause efficienti, del fine, delle leggi, che è dietro e sopra il mondo fenomenico; dalla convinzione della realtà e conoscibilità di un ordine soprasensibile; dalla ferma persuasione della possibilità e realtà della metafisica. Il secondo fondamento del sistema tomistico è formato dalla convinzione che al di sopra e fuori della sfera del soprasensibile, della metafisica accessibile alla mente umana secondo la sua naturale capacità, si dispiega, ad infinita distanza, l'orizzonte del soprannaturale e dei misteri cristiani rivelati da Dio, e quindi noti quaggiù solo all'uomo illuminato dalla fede"¹.

La necessità di una filosofia "autonoma"

La questione cruciale al tempo di S. Tommaso era quella dei rapporti tra fede e ragione, alla luce di un plurisecolare dibattito sviluppatosi sulla scorta delle riflessioni di S. Agostino e dei grandi teologi dell'epoca tardo-antica (S. Giovanni Damasceno, S. Gregorio Nazianzeno, S. Gregorio di Nissa, Dionigi Pseudoareopagita, ecc...) e grazie al confronto con la speculazione araba (Avicenna, Averroè, Sigieri di Brabante) ed ebraica (Maimonide). In particolare ferveva il dibattito sull'aristotelismo che si confrontava dialetticamente con il pensiero cristiano soprattutto a motivo di alcune conclusioni a cui l'aristotelismo veniva condotto nell'interpretazione averroista. La difficoltà di conciliare la speculazione aristotelico-averroista con gli articoli della fede cristiana (come pure con quelli della fede musulmana) non era ignota agli stessi averroisti che proponevano quella che è divenuta famosa sotto il nome di "dottrina della doppia verità"²; in campo cristiano vi erano i cosiddetti "teologi antidialettici" che si facevano a loro volta propugnatori di un "divorzio" tra fede e ragione.

S. Tommaso, uomo di fede e di cultura, si rifiuta di pensare che Dio Creatore abbia dato all'uomo un'intelligenza talmente scalcinata da dover costantemente naufragare in un mare di contraddizioni tra ciò che Egli ha scritto nel "libro della creazione" e ciò che sempre Egli ha scritto nel "libro della rivelazione": unico è l'Autore dei due libri, unico è il "destinatario" (l'uomo), dunque non è possibile che esistano contraddizioni formali tra l'uno e l'altro³; ogni apparente contraddizione deriva semplicemente da una "errata lettura" dell'uno

1 Martin Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, p. 57.

2 Propriamente parlando né Sigieri di Brabante né Boezio di Dacia hanno mai sostenuto apertamente la dottrina della doppia verità, ma hanno difeso posizioni che non era del tutto azzardato leggere con quella chiave di lettura: "Tanto Sigieri quanto Boezio tuttavia si guardavano bene dal chiamare queste conclusioni "verità" di ragione e le definivano invece come frutti della ragione. Al momento opportuno, essi dichiararono che solo le dottrine di fede, basate "sui miracoli e sulla rivelazione" a rigor di termini si possono dire vere, e tuttavia difendevano con forza il diritto dei filosofi di arrivare il più in là possibile nel proprio campo, senza il controllo da parte della fede. Forse non arrivarono a proclamare l'esistenza di due "verità" contraddittorie fra loro, una filosofica e una di fede, ma si avvicinarono molto a questa tesi, in quanto consideravano la filosofia come la massima felicità che l'uomo potesse raggiungere nella vita terrena, e per la filosofia non esiste una vita ultraterrena. Il vescovo di Parigi nel 1277 specificò prudentemente che questi filosofi parlavano "come se si trattasse di due verità contrarie". Certamente, se si accetta l'idea che la filosofia è il massimo bene per l'uomo, esso deve pervenire alla verità, e non soltanto a delle conclusioni necessarie che siano probabili!" (James A. Wesheipl, *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, p. 279).

3 "Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio

o dell'altro di questi "libri" e può e deve venire risolta leggendoli correttamente. La riflessione teologica aveva fatto passi notevoli e la stessa speculazione agostiniana costituiva un modello eccellente, di una profondità ancora insuperata, ma S. Tommaso si era reso conto che la cristianità era priva di una vera filosofia autonoma e, in effetti, fino alla fine del XII secolo l'unica scienza filosofica studiata era quella che tra le arti liberali figurava come *dialettica*, ossia la logica¹. Egli dunque, accogliendo e rielaborando consapevolmente temi aristotelici e neoplatonici, costruì una filosofia autonoma, originale, metafisicamente molto solida, in grado sia di guidare (per quanto compete alla filosofia) la "lettura" del libro della natura, sia di riformare profondamente la teologia speculativa che poteva trarre da tale filosofia un giovamento enorme.

La teologia come scienza

La fede è quella virtù teologale, soprannaturale, infusa che perfeziona l'intelletto umano, rendendolo capace di "credere" quelle verità non evidenti, superiori a ogni intelligenza umana, che sono i liberi decreti di Dio riguardo all'umanità e alla sua salvezza. La fede è condizione necessaria perché l'uomo possa vivere il proprio rapporto di amicizia con Dio (non si può amare chi non si conosce) e assuma la caratteristica di un libero impegno personale, da spirito a spirito, in cui si "acconsente" a credere a tali verità e l'assenso è suscitato, in forza della grazia, da una volontà di salvezza.

La grazia di Dio, in ogni caso, non distrugge la natura, ma anzi la suppone², la eleva, la risana e la perfeziona, per cui la fede non toglie all'intelligenza quelle caratteristiche peculiari che la contraddistinguono e men che meno le toglie la sua connaturale sete di conoscere e di capire, anche in rapporto all'oggetto proprio della fede stessa (*intellectus fidei*); pertanto la fede è, per natura, "madre" di una teologia: chi accoglie nella propria intelligenza i misteri di Dio non può non sentire il desiderio³ di "visitarli" con l'intelligenza stessa, in modo assiduo, preciso e profondo (chi è veramente innamorato di una persona desidera conoscerla sempre meglio, "sprofondare" sempre di più nella sua intimità): la ricerca teologica sgorga direttamente dalla contemplazione dei misteri di Dio.

Contrariamente a quanto andavano asserendo alcuni suoi contemporanei, Tommaso sostiene che la teologia (*sacra doctrina*) è una vera e propria scienza, pur precisando che si tratta di una "scientia media",

naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. (...) illud idem, quod indicitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fictae; quod de Deo nefas esset dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur non possunt tantum naturalibus cognitionibus esse contraria" (S. Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 7).

1 "Credo che san Tommaso si sia reso conto che ciò che fino ad allora costituiva la filosofia e ora per un verso la logica di Aristotele e per un altro quegli elementi filosofici d'ispirazione neoplatonica che si trovavano in Agostino. C'erano anche sant'Anselmo, Ugo di San Vittore, il *De consolazione* di Boezio, ma essi erano piuttosto frammenti di filosofia e non si può comunque dire che esistesse una sintesi filosofica coerente e solida. Ritengo che molto consapevolmente san Tommaso abbia avuto come ideale quello di costituire una filosofia solida, coerente, conforme alle esigenze cristiane. E, poiché d'altra parte la sua ammirazione per Aristotele era molto profonda, egli concepì una filosofia la cui base fosse l'aristotelismo, completato e coronato però con una metafisica in fondo molto personale, ma che deve ugualmente molto al neoplatonismo di Agostino, di Proclo, dello pseudo-Dionigi e di Avicenna" (Fernand Van Steenberghen, *Sigieri, Tommaso e la filosofia del secolo XIII*, in Inos Biffi - Costante Marabelli (a cura di), *Invito al medioevo*, ed. Jaca Book, Milano 1982, p. 20).

2 "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati" (S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 8, ad 2um). A commento di questo testo dell'Aquinate vorrei riportare le parole di un grande studioso francese: "Secondo san Tommaso la vita divina non viene posata sulla superficie della nostra coscienza come un supplemento esteriore, ma viene infusa alla radice del nostro essere, in cui si costruisce in seguito secondo le strutture della nostra natura, anche là dove la sorpassa ontologicamente. Diciamo che la grazia è in noi come una (*sopra*) natura, cioè come il principio più intimo, più nostro e nello stesso tempo più divino, di un dinamismo che ci rende capaci di comunione vitale con Dio. Da essa emanano virtù che ci abilitano organicamente, in tutte le nostre attività, a comportarci da figli di Dio, e prima di tutto quelle capacità di vita propriamente divine che sono le virtù "teologiche": fede, speranza, carità" (Marie Dominique Chenu, *S. Tommaso d'Aquino e la teologia* (tit. orig., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, éditions du Seuil, Paris), tr. it. di Corrado Camandone, ed. Gribaudo, Torino 1977, p. 52).

3 "Cum homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest" (S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, art. 10, c).

ovvero di una disciplina scientifica (come ad es. l'architettura) che desume i propri principi da una scienza superiore (nel caso dell'architettura si tratta della matematica e della geometria, nel caso della teologia si tratta della "scienza di Dio", ovvero di ciò che Dio sa di se stesso); così l'Aquinate risponde alla questione "se la teologia sia una scienza":

"Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoco modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo"¹.

Giova precisare che una tale impostazione, oltre ad essere - come si è già detto - in straordinaria sintonia con le esigenze tipiche della natura umana (caratterizzata dalla capacità di conoscere e di amare), risulta decisamente innovativa, ponendosi - sulla linea di Abelardo - in contrasto con quanti vorrebbero affrontare la riflessione teologica in modo "a-scientifico", ovvero basandosi esclusivamente sul metodo dell'autorità².

La straordinaria apertura al confronto

Un altro carattere della riflessione tomista è la straordinaria apertura al confronto dialettico con tutte le correnti culturali "di punta" del suo tempo, visto che la grande fiducia nella ragione umana, creata da Dio, comporta una notevole "serenità" nell'accostarsi a tutti i frutti autentici dello sforzo razionale dell'uomo; "omne verum, a quocumque dicatur, a Spirito Sancto est", scriveva il dottore d'Aquino e nel commentare la Metafisica di Aristotele (pensatore pagano fortemente "sospetto" agli occhi della Chiesa del tempo) afferma con forza la necessità di non lasciarsi condizionare da simpatie o antipatie nei confronti di quanti esprimono opinioni contrastanti, tanto che bisogna amare intensamente anche coloro che non si condividono:

"Quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendum veritatem, et nos in hoc adiuverunt"³

Tra l'altro egli prende straordinariamente "sul serio" le riflessioni avicenniane, averroiste, le discussioni che fervevano nelle varie scuole e università, facendo di questo confronto dialettico la migliore occasione di approfondimento delle verità razionali e delle riflessioni teologiche che egli andava elaborando ed elucidando. In particolare egli raccolse l'accorato invito del confratello catalano Raimondo di Peñafort, giurista di grande fama, maestro nell'Università di Bologna, che lo sollecitò a comporre un'opera in cui affrontare gli errori dei non cristiani in generale e, in particolare, degli Arabi che dalla Spagna premevano militarmente e culturalmente verso la cristianità. Fin dall'inizio di tale opera S. Tommaso manifesta l'intenzione di discutere le opinioni dei non cristiani, ponendosi esplicitamente il problema del tipo di terreno su cui il dibattito potrà svolgersi, in ragione della maggiore o minore abbondanza di punti di riferimento comuni⁴: ogni concreta volontà di dialogo deve porsi in modo esplicito la domanda sugli "spazi di dialogo" che la cultura e la mentalità degli interlocutori apre o chiude.

.

1 S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 2, c.

2 Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Disputationes quodlibetales*, IV, art. 16.

3 S. Tommaso d'Aquino, *In metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. XI, lect. 9, n. 2566.

4 "guidam eorum, ut Machomestitae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Judaeos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra haereticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est" (S. Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap 2).

Le strutture educative e culturali del Medioevo

Le scuole in genere

Una riorganizzazione unitaria degli studi e delle scuole fu resa possibile quando si vennero a creare quelle condizioni di omogeneità e stabilità istituzionale che caratterizzarono l'età carolingia, tanto che si parla di "rinascenza carolingia", la cui regia culturale fu affidata al monaco Alcuino di York (730-804) che distingue tre livelli di istruzione:

a) l'istruzione elementare, in cui il fanciullo impara a leggere, scrivere, far di conto, entra in contatto con la Liturgia e le verità fondamentali della fede cristiana;

b) l'insegnamento delle Arti del Trivio e del Quadrivio, che egli chiama "le sette colonne della sapienza";

c) l'insegnamento della Medicina, del Diritto e della Teologia.

Sulla stessa linea si colloca la riforma degli studi monastici voluta da Rabano Mauro (776-856), prima abate di Fulda poi arcivescovo di Magonza, che è ritenuto il riformatore delle strutture scolastiche in Germania e si preoccupò in modo peculiare dell'istruzione del clero. Nei tre libri del suo *De institutione clericorum* insiste sull'importanza dello studio delle Arti liberali e dei filosofi pagani (con particolare riferimento a Platone).

Per quanto concerne l'**istruzione elementare** sappiamo che veniva affidata a insegnanti di grammatica (*magistri puerorum*) che, dopo la fondazione delle università, saranno spesso giovani baccellieri della facoltà delle arti, generalmente assoldati da una parrocchia, da una corte, da un comune, da un monastero o da una cattedrale; poco pagati e piuttosto severi.

Diversi sono i soggetti di elaborazione culturale, per cui possiamo distinguere differenti tipi di scuole:

* le **scuole monacali** vennero istituite presso i monasteri, molti dei quali già disponevano di *scriptoria*, ovvero di luoghi dedicati alla copiatura² e alla miniatura dei testi antichi (latini e cristiani); fu con la rinascita culturale carolingia che il monaco Alcuino predispose gli strumenti per tramutare gli scriptoria dei monasteri in vere e proprie scuole in cui insegnare le Arti e la Teologia.

* le **scuole palatine** venivano istituite presso le corti (il "palatium") per volontà della casa regnante, soprattutto al fine di formare i quadri dirigenti della società; la più famosa scuola palatina fu quella istituita da Alcuino per volere di Carlo Magno presso la di lui corte. L'instabilità politica della società medievale fece sì che le scuole palatine non garantissero quella continuità che sarebbe auspicabile per un sereno progresso degli studi, ma la scuola palatina organizzata da Alcuino ebbe comunque moltissima importanza, perché la sua struttura sopravvisse in seno alle scuole ecclesiastiche che ne fecero fruttare le intuizioni di fondo.

* le **scuole cattedrali** erano quelle promosse dal vescovo per l'istruzione del clero e degli studenti indigenti; tale istituzione risale ai tempi dei Padri della Chiesa (si pensi ad Agostino che ascoltò Ambrogio commentare la Bibbia probabilmente presso la scuola cattedrale di Milano ed istituì lui stesso una comunità di chierici presso la sua sede vescovile di Ippona, per i quali compose la nota *regula*), ma furono rispettivamente il terzo e quarto Concilio Lateranense a sancirne la riforma in modo chiaro, stabilendo che ogni chiesa cattedrale dovesse avere una propria scuola, con un maestro incaricato di insegnare la teologia e la grammatica; il Lateranense IV (1215) ridiede forza al precedente decreto, sottolineando la necessità che il clero secolare ricevesse un'adeguata istruzione teologica. Fu nel XII sec. che alcune delle più note scuole cattedrali, soprattutto nella Francia settentrionale, andarono oltre i loro tradizionali compiti istituzionali miranti all'istruzione del clero e divennero veri e propri centri di studio, attirando studenti che si spostavano di luogo in

1 Cfr. P.L., 101, col. 853.

2 La regola benedettina prescrive di scandire la giornata del monaco attraverso ritmi ben precisi di preghiera e di lavoro; tra i vari lavori utili che i monaci individuavano non ebbe scarso rilievo quello della copiatura e miniatura dei testi, sia che si trattasse della Sacra Scrittura, sia dei testi corali e liturgici per le esigenze di culto, sia dei testi profani che recavano le vestigia dell'antica cultura romana.

luogo per sentire le lezioni dei più famosi maestri.

* lo **studium generale** aveva la caratteristica di essere “aperto”, sia all’insegnamento di tutte le discipline fondamentali (arti del trivio e del quadrivio, teologia e diritto canonico e civile), sia all’accoglienza di studenti di tutte le diocesi e di tutte le provincie religiose (a differenza dello *studium particulare*) che riguarda solo una diocesi o una provincia; molti studi generali entreranno a far parte delle varie “universitates”, ma non tutti e tra gli studi generali non universitari e le università la differenza appare costituita dal fatto che queste ultime possono rilasciare diplomi (come ad esempio la *licentia docendi*).

Abbiamo distinto i diversi tipi di scuola in ragione dei diversi soggetti di elaborazione culturale che potevano prendersi a cuore il compito di creare, gestire e mantenere le diverse istituzioni scolastiche, ma non dobbiamo pensare a nulla che assomigli alle strutture fortemente burocratizzate a cui siamo oggi abituati, soprattutto per quanto riguarda i titoli di studio e l’incarico di insegnare. Il fatto di avere compiuto gli studi presso una determinata scuola non significava affatto che lo studente entrasse in possesso di una sorta di anonimo “attestato” con il quale inserirsi nel “mercato del lavoro”, ma significava che un uomo di cultura aveva compiuto un determinato cammino che lo rendeva oggettivamente capace di svolgere alcune funzioni (insegnare o esercitare una professione, come ad esempio quella del medico). Per quanto concerne l’attività di insegnamento, poi, l’elemento essenziale non era il “titolo di studio” conseguito, ma il fatto di poter dimostrare (evidentemente a qualcuno, tra cui - in genere - studenti e maestri della scuola frequentata) di avere le capacità per diventare un buon insegnante e di voler intraprendere questa strada ... se poi un insegnante non era in grado di svolgere bene il proprio compito cessava “fisiologicamente” di usurpare tale funzione, perché si ritrovava ad un certo punto privo di studenti!

L’università

“Le università, nel senso in cui ancor oggi intendiamo questa parola, sono una creazione originale - una delle più originali - del Medioevo occidentale (...). Per la natura stessa delle loro strutture e delle loro attività, esse si distinguono nettamente da tutto ciò che era esistito prima o altrove”¹.

“L’università è il fattore più importante della vita intellettuale medievale. I pensatori più audaci di questa epoca di ferro, di fuoco e di fede, gli spiriti più liberi e più creativi vi si sono formati, per almeno due secoli. (...) L’università è una creazione del medioevo, nata dalla sua visione dell’Uomo, della Natura e di Dio. Qualcosa di specifico, di originale nella storia delle civiltà quanto per esempio il canto fermo e la musica polifonica”².

“L’università è uno dei prodotti più autentici e più vivi del medioevo. Essa sarebbe potuta (forse) non nascere, anche se non si intravede né il come né il perché di un tale fallimento storico; ma chiamata a vivere non poteva farlo se non sulle terre di quella piccola appendice dell’Asia che è l’Europa. Numerosi fattori, in particolare legati alla sua cultura, hanno concorso alla sua nascita: i cambiamenti di ogni genere che avvennero a quell’epoca e la comparsa di un nuovo tipo di società “consumistica”; l’immensa sete di sapere e la volontà di disciplinarla che si sviluppa nel corso di questi secoli, che qualcuno ancora si intestardisce a chiamare oscuri; l’esplosione del razionalismo che li caratterizza; l’interesse attivo che la chiesa manifestò immediatamente per questa iniziativa - quando addirittura non ne fu promotrice - e lo slancio che le imprese, e, infine, la natura stessa del messaggio cristiano, che invita a conoscere e “dominare” il mondo; tutto questo predisponne l’Europa a tentare una simile avventura. Infatti fu una vera e propria avventura, e i tentativi di

1 Gian Paolo Brizzi - Jacques Verger, *Le radici comuni*, in Aa. Vv., *Le università dell’Europa. La nascita delle università*, a cura di Gian Paolo Brizzi e Jacques Verger, Silvana Editoriale, Milano 1990, p. 11.

2 Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 5; lo stesso autore precisa poco oltre il senso delle sue affermazioni: “Infatti, perché nascesse nello spirito degli uomini l’idea di fondare un’università, occorre che essi nutrissero una fede radicale nella ragione e nel sapere - “Natura est ratio”, afferma Alberto Magno (1193-1280) - e percepissero il mondo come un tutto strutturato, una “collezione ordinata di creature”, come scrive Guglielmo di Conches nel XII secolo, e perciò conoscibile” (ibid., p. 7).

creare un'università non sempre ottennero i successi sperati"¹.

Il costituirsi, nei centri cittadini, di vere e proprie folle di studenti e docenti che straripano dai chiostri e si riversano nei quartieri cittadini, pone il problema di una loro collocazione organica all'interno delle differenti realtà comunali, al di là della loro appartenenza alle singole scuole; "L'università degli studi, nella quale si raggruppano spontaneamente queste scuole, è una corporazione della nuova città, sul tipo delle corporazioni dei mestieri; una stessa ispirazione umana guida le arti liberali e le arti meccaniche. Maestri e studenti compongono una vera internazionale intellettuale, divisa in quattro nazioni: francese, inglese (Inghilterra e Germania), piccarda (Paesi Bassi) e normanna. Questa università costituisce un'entità giuridica collettiva, capace di trattare a nome della professione che rappresenta, elevata così al rango di ufficio nella città; essa ha conquistato, anche mediante lo sciopero, il diritto di organizzare la sua vita a modo suo, e persino una sua propria polizia, a condizione che difenda i diritti della collettività superiore. (...) Il carattere aristocratico delle accademie del Rinascimento perderà per molto tempo questa radice popolare di cui godono invece intellettuali e teologi medievali"².

Stabilire la data di nascita di un'università è impresa piuttosto difficile, anche perché fino al XII secolo era perfettamente normale che nei centri di studi approdassero degli aspiranti maestri che iniziavano a tenere i propri corsi e poi stava agli studenti decidere se seguirli o non seguirli: se gli studenti venivano, allora il maestro aveva il sostentamento assicurato e poteva proseguire la propria attività, se non aveva studenti cessava *ipso facto* di essere un maestro; è noto - ad esempio - il caso di Abelardo che, entrato in contrasto con il proprio maestro Guglielmo di Champeaux (alla cui scuola si era iscritto), aprì una propria scuola a Melun e, visto il grande successo, la trasferì a Corbeil (per avvicinarsi a Parigi). Di qui la necessità di una comunità giuridicamente riconosciuta che regolasse la vita degli studi e concedesse la *licentia docendi*, dopo avere riconosciuto al candidato la capacità di esercitarla.

La prima *universitas* che divenne un corpo collettivo regolarmente organizzato fu quella di Bologna, in quanto centro di studi giuridici più che filosofico-teologici (essa ottenne una facoltà di teologia soltanto dal papa Innocenzo V, nel 1352), mentre dal punto di vista degli studi filosofico-teologici il centro di gran lunga più importante fu l'università di Parigi, in cui esisteva un ambiente scolastico estremamente fiorente fin dal XII secolo³ e che si trovò al centro dell'interesse e dell'attenzione tanto dei re di Francia, come del papato⁴.

Studenti e maestri godono di numerosi *privilegi*⁵, come per esempio l'esenzione dal servizio militare, di

1 Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 254.

2 Marie Dominique Chenu, *S. Tommaso d'Aquino e la teologia* (tit. orig., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, éditions du Seuil, Paris), tr. it. di Corrado Camandone, ed. Gribaudo, Torino 1977, p. 20. Analoga è la definizione di Gilson:

"*Universitas*, o università, non indica nel Medioevo l'insieme delle facoltà istituite in una stessa città, ma l'insieme delle persone, maestri e scolari, che partecipano dell'insegnamento impartito in questa stessa città. Non si è quindi sempre autorizzati a dedurre dalla parola *universitas* l'esistenza di una università organizzata in un determinato luogo; basta che si sia avuta la necessità di rivolgersi all'insieme di professori e studenti residenti nello stesso luogo perché l'espressione sia stata usata naturalmente" (Etienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (tit. orig.: *La philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1952), tr. it. di M. A. del Torre, ed. La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 471-472).

3 L'insegnamento di maestri del calibro dei Vittorini o di Abelardo aveva già attirato in quella città un gran numero di studenti provenienti da tutta Europa; "fin dalla fine del XII secolo le scuole si erano raggruppate nelle isole della città e sulle pendici del monte Sainte Geneviève, ed è incontestabile che, sotto la spinta degli interessi comuni che le univano e dei comuni pericoli che le minacciavano, maestri e scolari incominciarono da soli a prendere coscienza della loro unità" (Etienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (tit. orig.: *La philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1952), tr. it. di M. A. del Torre, ed. La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 472).

4 "Per il fatto che vi si insegnava la teologia, l'Università di Parigi cessava di appartenere a se stessa e dipendeva da una giurisdizione più alta di quella della ragione individuale o della tradizione scolastica. La sua stessa importanza, il numero continuamente in aumento dei maestri e degli scolari che venivano da tutte le parti del mondo cristiano per istruirsi, ne faceva la fonte dell'errore o della verità teologica per tutta la cristianità. È quanto i papi capirono immediatamente, e la loro politica universitaria non fece che trarre le conseguenze necessarie da una situazione che essi non avevano creato" (Etienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (tit. orig.: *La philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1952), tr. it. di M. A. del Torre, ed. La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 476).

5 Il termine *privilegio* deriva da "privus" e "lex", esso significa letteralmente *legislazione particolare* ed è il modo

guardia e di cavalcata (a Bologna), i delitti contro la loro persona e la loro abitazione sono puniti in modo più severo (Bologna 1274), possono chiedere prestiti su pegno dell'università stessa, esiste persino una sorta di "assicurazione" che rifonde gli studenti dei danni che dovessero subire in caso di disordini politici; gli studenti bolognesi che si dichiarano ghibellini non vengono banditi dalla città (a differenza dei loro concittadini), gli studenti parigini non possono essere costretti a comparire in giudizio fuori della città e sono esenti da ogni diritto di dogana per i generi (vino, frumento, ecc.) di uso personale. I doveri degli studenti e dei maestri sono quelli sanciti dagli statuti universitari. Venivano istituiti dei fondi ("bursae") per consentire agli studenti poveri, purché dimostrassero di trarre profitto dagli studi, l'accesso e la permanenza presso l'università; fondi di tal sorta venivano istituiti dalle stesse università o da istituzioni (per lo più ecclesiastiche) o da privati benefattori¹.

L'insegnamento universitario

L'università medievale si configura come una corporazione o meglio una comunità: la comunità di tutti coloro che sono impegnati negli studi. Allievi e maestri, ciascuno con il proprio ruolo, sono parimenti coinvolti in questa grande avventura che è quella dell'approfondimento e dell'elaborazione della cultura. Una lapidaria frase di S. Alberto Magno esprime in modo paradigmatico lo spirito di chi si accostava all'Università:

"in dulcedine societatis quaerere veritatem"

Dolce e soave è la compagnia di chi cerca la verità, sia che si tratti di persone presenti, sia che si tratti di persone vissute in tempi passati. Con questo spirito ci si accostava ai testi degli antichi filosofi, dei Padri della Chiesa, dei dottori delle generazioni precedenti: "in dulcedine societatis quaerere veritatem".

Le modalità didattiche delle università ereditavano l'esperienza delle scuole dei secoli precedenti, nelle sue forme ormai consolidate e fondamentali:

* La **lectio** costituiva la forma fondamentale di insegnamento e il ciclo delle lectiones si apriva con una breve *introductio* (titolo del libro, occasione della sua composizione, contenuto, propositi dell'autore, vantaggi per il lettore, collocazione entro il sistema delle scienze). Le singole *lectiones* avevano inizio verso le sei del mattino (ora canonica "prima"), duravano in media tre ore, per poi riprendere alle 15 fino alle 18, e si articolavano essenzialmente in tre momenti:

1) lettura ad alta voce del testo da commentare (che per lo più era la Bibbia o, in ogni caso, un testo autorevole e universalmente riconosciuto, come le Sentenze di Pier Lombardo); giova ricordare che non tutti gli studenti nella metà del tredicesimo secolo possedevano anche solo una copia personale della Bibbia, men che meno degli altri testi, per cui era di vitale importanza rinfrescare continuamente la memoria, affinché i passaggi essenziali del testo potessero venire "metabolizzati" più facilmente;

2) dopo la lettura del testo il maestro suddivideva il brano in più parti (*divisio textus*), operazione questa importantissima, perché si pensava che attraverso la divisione la mente arrivasse a comprendere l'intero e poteva già gettare un primo sguardo sulla globalità del testo;

ordinario in cui la società medievale proteggeva alcuni ceti ritenuti socialmente utili, a beneficio di tutta la comunità.

1 "Il papa Gregorio IX concede un'indulgenza di 40 giorni ai "benefattori" che finanziano le spese di alloggio, se occorre negli ospedali, degli studenti poveri (1233). A Tolosa il gesto viene considerato come un obbligo di coscienza. (...) Il papa Innocenzo IV ingiunge nel 1245 al vescovo di questa città di provvedere all'alloggio dei "poveri scolari" e di vegliare che essi siano accolti caritatevolmente, in locali "extra viam publicam", per garantire loro il massimo della tranquillità (...) In Spagna, il re Duarte (1433-1438) invita gli studenti ricchi a pagare di tasca propria gli studi dei poveri. Alcuni studenti agiati saltano un pasto su due, per poter offrire qualcosa ai compagni meno fortunati di loro. (...) Il podestà e gli anziani della comunità di Bologna, protettori e difensori del Collegio Gregoriano, scelgono, ogni tre anni, tre studenti poveri e danno loro 50 libbre bolognesi, metà in ottobre, al rientro, e l'altra metà in aprile. (...) Il papa Urbano V (1362-1370) manteneva, come sembra, 1.400 borsisti. A chi gli faceva qualche obiezione riguardo alla sua eccessiva generosità, egli rispondeva innanzi tutto che un buon numero dei suoi "protetti" non diventavano preti, ma padri di famiglia (sottinteso: che sarebbero stati altrettanto utili vivendo in tale condizione) per i quali, anche se dediti a lavorare la terra, gli studi avrebbero avuto effetti benefici" (Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, pp. 54-55).

3) si passava quindi alla spiegazione dettagliata (*expositio textus*¹) di ogni riga e di ogni parola, con riferimento ad altri libri della Scrittura, ai Padri della Chiesa e ad argomenti di tipo razionale; ogni spiegazione era seguita da una *collatio*, ossia da una sorta di “lavoro di gruppo” consistente in uno scambio di idee tra studenti con la supervisione del maestro, qualora si riscontrassero dei contrasti tra gli argomenti esaminati (o per qualche contraddizione apparente nel testo biblico o nel commento di una qualsiasi autorità ecclesiastica) si dibattevano brevemente le ragioni addotte dalle due parti e si perveniva a una soluzione. I dibattiti che seguivano le *lectiones* portavano, generalmente, a formulare delle *quaestiones* che potevano divenire successivamente oggetto delle *disputationes* vere e proprie.

I testi a noi pervenuti delle “lectiones” possono essere di due tipi: la *reportatio* (trascrizione dal vivo ad opera di uno studente, senza pretese di ufficialità; la tradizione manoscritta la chiama *lectura*) e la *ordinatio* (è opera rifinita o dettata dal maestro stesso; la tradizione manoscritta la contraddistingue come *expositio*). In genere le lezioni pomeridiane prevedevano letture “cursorie” tenute dai baccellieri, durante le quali veniva rapidamente riletto quanto studiato nell’anno in corso o in quello precedente. Erano molto sviluppati gli stratagemmi mnemotecnici, tanto che si arrivava a mettere in versi il contenuto fondamentale di qualsiasi disciplina², in modo da poterlo ricordare meglio. Per quanto concerne le modalità dello studio personale possiamo riportare i consigli dati da Roberto di Sorbon (1201-1274):

“1. Dedicare una certa ora a una determinata lettura; 2. fermare la propria attenzione su ciò che si è appena letto, e non passarvi oltre con leggerezza; 3. trarre dalla propria lettura quotidiana un pensiero, una verità qualsiasi, e imprimerla nella memoria con una speciale cura; 4. scriverne un riassunto, perché le parole che non sono affidate alla scrittura si disperdono come polvere al vento; 5. intrattenersi con i condiscipoli nelle *disputationes* o nei colloqui personali: questo esercizio è ancora più utile della lettura, perché ha come esito il chiarimento di tutti i dubbi, di tutti i punti oscuri che la lettura può aver lasciato (...); 6. pregare: questo è infatti ancora uno dei migliori mezzi per imparare”³.

* la *disputatio* era in qualche modo presente fin dai tempi della Patristica nella forma dell’*ars disputandi*⁴, ma si afferma come modalità di interazione didattica nel corso del XII secolo, anche grazie all’influsso dei dialettici di scuola peripatetica come Abelardo e Gilberto Porretano e - soprattutto - man mano che diviene possibile entrare in contatto con alcuni testi logici di Aristotele ancora sconosciuti (di capitale importanza fu l’influsso dell’VIII libro dei *Topici*, in cui si parla proprio dell’arte della disputa); essa costituisce il frutto più maturo e vitale della didattica delle università medievali, tanto che Pietro Cantore, nel XII secolo, scrive:

1 Tale spiegazione dettagliata, precisa Ugo di San Vittore, si articola in tre aspetti: *littera, sensus, sententia*; cfr. *Didascalion*, L. III, cap. 9, in PL 176, col 771.

2 Riportiamo, a titolo esemplificativo, la formula mnemotecnica latina delle leggi dell’argomentazione sillogistica:

“1. *Tum re tum sensu, triplex modo terminus esto;*

2. *Aequae ac praemissae extendat conclusio voces;*

3. *Numquam contineat medium conclusio oportet;*

4. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto;*

5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur;*

6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem;*

7. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam;*

8. *Peiorem sequitur semper conclusio partem*”. (cit. da Sofia Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, ed. La Scuola, Brescia 1962 (VI ed. 1978), vol. I, p. 85).

3 Cit. da Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 64.

4 Essa si collega all’uso, tipico della scuola peripatetica (cfr. Aristotele, *Metafisica*, lib. III, 1; 995a), di far procedere l’esposizione scientifica sotto forma di questioni e difficoltà (reali o fittizie) che vengono poste dall’autore e a cui si replica nel prosieguo del discorso; tale stile letterario ben si attagliava, per esempio, alla letteratura di controversia come furono i numerosi testi scritti dai Padri contro gli eretici. Un manoscritto monastico del IX secolo fa la seguente presentazione dell’*ars disputandi* (intesa come “genere letterario”, che non prevede necessariamente la presenza fisica di oppositori reali): “per disputandi regulam intellectum mentis acuit (...) in disputandi efficacia quattuor haec agit: proponit, adsumit, confirmat testimoniis atque concludit” (cit. da Martin Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. ed. La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. II, pp. 27-28); cfr. anche Anselmo d’Aosta, *De grammatico*, in P.L., 158, coll. 561-582.

“La disputa è paragonabile al muro di un edificio, in quanto nessuna verità può essere veramente capita e predicata con ardore se prima non sia stata masticata dai denti della disputa”¹.

Giovanni di Salisbury così definisce la *disputatio*:

“Est autem disputare aliquid eorum quae dubia sunt, aut in contradictione posita, aut quae sic vel sic proponuntur, ratione supposita, probare vel improbare; quod quidem quisquis ex arte probabiliter facit, ad dialectici pertingit metam”².

Le dispute del XII secolo erano abbastanza strettamente legate alle *lectiones* e venivano direttamente gestite dal maestro; come emerge chiaramente da questa viva descrizione delle dispute del maestro Odo di Ourscamp (discepolo di Abelardo), riferita da Grabmann: “Il *magister* siede in cattedra e invita gli studenti a sollevare obiezioni, li aiuta nella formulazione di esse, dirige con sicurezza il succedersi degli interventi, dando poi la soluzione definitiva. Il *magister* attende con visibile impazienza che gli studenti presentino le *difficultates*. A volte la discussione assume una fisionomia molto sottile. Una volta il *magister* si rifiuta di risolvere una difficile questione sulla simonia, un'altra rimanda ai Decretisti o addirittura toglie la seduta rimandandola ad un altro giorno”³. Obiettivi e finalità delle *disputationes* del XII secolo (che, in genere, non seguono un ordine sistematico ma possono venire assimilate a quelle che poi prenderanno il nome di *disputationes quodlibetales*) vengono chiaramente espressi in una lettera di Anselmo di Laon all'abate Eriprando di Liegi:

“Videndum est, domine, ne illa quaestio, quae apud vos sic agitur, non in sententia, sed in pugnis verborum sit. Rectos sensus discutere virorum est, in verbis litigare puerorum est, qui nonnisi tenuiter intelligunt, quae dicunt vel audiunt; quos arguit apostolus: “Nolite parvuli effici sensibus” (1 Cor 14, 20). Praecipit autem: “Malitia parvuli estote” (1 Cor. 14, 20). Haec non attendentes, quidam maxime inflati nomine scientiae, sensus Patrum ignorantes, languent, ut ait apostolus, circa quaestiones et pugnas verborum. (...) Illi, qui divinam paginam legunt, intelligunt, et tamen secundum eam non vivunt, sciunt domum dei aedificare, sed ipsi nolunt intrare. Dum vero studio et magna aviditate illam scientiam in memoriam recondunt, quasi manna colligunt, sed computrescit”⁴.

Nel XIII secolo le dispute sono molto più articolate, entrano a far parte stabilmente delle modalità di interazione didattica a livello universitario e assumono una fisionomia ben precisa. La disputa veniva annunciata con un certo anticipo e doveva cadere in un giorno in cui si potessero sospendere le *lectiones*, perché ad essa partecipavano tutti i docenti e tutti gli allievi della facoltà. Possiamo sommariamente distinguere le seguenti fasi:

1) il maestro annuncia il tema della disputa, generalmente scegliendolo tra quelli più dibattuti al momento o comunque individua un argomento di una certa pregnanza teoretica (... le cosiddette “discussioni sul sesso degli angeli” sono un mito inventato da chi non ha la più pallida idea di cosa fosse un'università medievale o una *disputatio* del XIII secolo) e legato al ciclo delle sue *lectiones*; nell'annunciare il tema della disputa il maestro precisa anche gli articoli (ovvero i “sotto-problemi” in cui la disputa si dovrà articolare, sempre sotto forma di domanda);

2) nella prima giornata aveva luogo la disputa vera e propria: i convenuti presentano le loro argomentazioni sugli articoli della *quaestio* e il maestro stesso o - più spesso - il baccelliere più anziano svolge il ruolo del *respondens*, rispondendo alle obiezioni del pubblico, nello stesso ordine in cui venivano sollevate, talvolta il baccelliere aveva anche il compito di elaborare argomenti *contra*, per arricchire la discussione; man mano che un'obiezione veniva presentata e confutata dal baccelliere uno scrivano prendeva nota degli

1 Pietro Cantore, *Verbum abbreviatum*, cap. 1; PL 205, col. 25.

2 Giovanni di Salisbury, *Metalogicus*, L. II, cap. 4; in PL 199, col 860. “Nell'ultima parte di questa definizione c'è un accenno alla Topica aristotelica. In un altro passo della medesima opera, l'autore insiste sulla importanza dell'VIII libro dei *Topici* aristotelici per la tecnica della *disputatio* e sottolinea espressamente che questo libro contiene *ex professo* le leggi e le regole della *disputatio* e che le indicazioni in esso contenute, qualora fatte proprie ed applicate praticamente, rendono possibile l'acquisizione dell'arte del disputare molto più efficacemente di quanto facciano i lavori dei dialettici più recenti” (Martin Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. ed. La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. II, p. 29).

3 Martin Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. ed. La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. II, p. 38.

4 Anselmo di Laon, in P.L. 162, coll. 1587 e 1590.

argomenti e delle risposte, disponendo le argomentazioni dei convenuti secondo una bipartizione (*pro* e *contra*) che in qualche modo riprende lo stile adottato da Abelardo nel suo *sic et non*;

3) il giorno successivo, dopo aver esaminato ogni argomento a favore e contrario, il maestro presenta la sua conclusione (*determinatio magistralis*) alla intera questione, seguendo l'ordine degli articoli da lui stesso indicati e - per lo più - attenendosi alle "risposte" date dal baccelliere (il quale, a sua volta aveva risposto tenendo conto di quanto detto dal maestro durante le *lectiones*); nella redazione finale¹ del lavoro si cercava di presentare in forma più sistematica il frutto dell'interazione viva tra i partecipanti alla *disputatio*, senza per questo nulla togliere alla freschezza e alla vivacità di questo affascinante momento della vita scolastica. I testi delle *Quaestiones disputatae* si presentano, dunque, divisi in parti ben determinate che possiamo così schematicamente riassumere:

| | |
|---|--|
| Singole parti della <i>Quaestio disputata</i> | Esemplificazione concreta, desunta dal <i>De Veritate</i> , q. I, art. 1 |
| Titolo della <i>quaestio</i> , che indica il problema oggetto di dibattito | "Quaestio est de Veritate" |
| Suddivisione della questione nei vari punti in cui si articola (<i>articuli</i>) | "Et <i>primo</i> quaeritur, quid sit veritas. <i>Secundo</i> utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus. <i>Tertio</i> utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. <i>Quarto</i> utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera. <i>Quinto</i> utrum aliqua veritas praeter primam sit aeterna. <i>Sexto</i> utrum veritas creata sit immutabilis. <i>Septimo</i> utrum veritas in divinis dicatur essentialiter ver personaliter. <i>Octavo</i> utrum omnis veritas sit a veritate prima. <i>Nono</i> utrum veritas sit in sensu. <i>Decimo</i> utrum aliqua re sit falsa. <i>Undecimo</i> utrum falsitas sit in sensu. <i>Duodecimo</i> utrum falsitas sit in intellectu". |
| Ogni articolo, dopo avere riproposto il quesito che lo caratterizza, inizia con le argomentazioni con i motivi <i>pro</i> e <i>contra</i> ("videtur"/"sed contra") rispetto ad una determinata risposta al problema | "Et primo quaeritur quid sit veritas. - Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. 1. Augustinus enim in libro <i>Soliloquiorum</i> (cap. V) dicit quod <i>verum est id quod est</i> . Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens". (... seguono altri 6 argomenti a sostegno del "videtur"). - "Sed contra, 1. Nugatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, cum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem". (... seguono altri 4 argomenti a sostegno del "sed contra"). |
| Troviamo quindi la <i>responsio principalis</i> | "Respondeo. Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductinam in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est |

1 "Non bisogna confondere la versione consegnata al libraio dell'università con la discussione orale, in quanto la prima veniva edita e documentata esclusivamente dal maestro spesso molto tempo dopo" (James A. Wesheipl, *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, p. 130).

| | |
|---|--|
| <p>(<i>determinatio magistralis</i>) che costituisce il corpo dell'articolo e propone le precisazioni e le distinzioni necessarie per sciogliere le contraddizioni delle opinioni, traendo le conclusioni fondamentali</p> | <p>unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit, quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens (...)” [Il <i>corpus articuli</i> continua presentando i diversi modi analogici in cui si distingue la nozione di “ente”, tra i quali compare anche l’ens considerato in quanto <i>verum</i> in rapporto all’intelletto]. “Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ins intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dicitur, est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus” [Segue una distinzione dei tre diversi modi di chiamare qualcosa “vero”].</p> |
| <p>Infine abbiamo la <i>solutio argumentorum</i>, in cui vengono prese in considerazione ad una ad una le posizioni <i>pro</i> e <i>contra</i>, per rispondere analiticamente alla luce della <i>determinatio</i> di cui sopra.</p> | <p>“Ad primum ergo dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quo veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum. (...)” [seguono le risposte agli altri argomenti di coloro che sostenevano la piena identità di “verum” ed “ens”]. “Ad primum vero eorum, quae contra obijciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter quod re differant” [seguono le risposte agli altri argomenti <i>contra</i>].</p> |

Alle *disputationes ordinariae* si aggiungevano (in Avvento e in Quaresima) le cosiddette *disputationes de quodlibet* o *quodlibetales*, che avevano una struttura sostanzialmente analoga a quelle ordinarie, ma con la differenza che i maestri non potevano proporre l’argomento della discussione e dovevano lasciare che la scelta fosse fatta da uno degli studenti o dei maestri presenti alla disputa ... *de quodlibet*. Si trattava certamente di una prova difficile¹ che potremmo paragonare, mutatis mutandis, a quelle giostre medievali in cui i cavalieri simulavano alcuni gesti bellici per stimolarsi vicendevolmente in una nobile gara che doveva tener desto l’ardore guerriero anche in tempo di pace: allenarsi a disputare su qualsiasi argomento, per il solo gusto di farlo, era un ottimo esercizio in vista di dispute più importanti su temi ben più cruciali, che il continuo confronto con i differenti temi del multiforme dibattito culturale non mancava di stimolare.

Per loro stessa natura le dispute quodlibetali spaziavano in un amplissimo raggio di tematiche, anzi potremmo quasi immaginare che docenti e studenti convenuti alla disputa facessero del proprio meglio per “spiazzare” il maestro con la richiesta di discutere su questioni inedite e inattese: quanto più sembravano astruse le questioni tanto più si faceva interessante la “nobile gara” (basata sui “muscoli” dell’intelligenza più che sulla destrezza cavalleresca) in cui consistevano questi esercizi che, a modo loro, erano sostanzialmente ludici. Nella lettura delle dispute quodlibetali colpisce il modo in cui i maestri, nel momento della *determinatio*, prendessero sul serio anche argomenti chiaramente proposti in modo capzioso e con il chiaro intento di metterli in imbarazzo ... come ogni “gioco” anche questo aveva le sue “regole” e tutti dovevano “stare al gioco”.

L’esercizio della *disputatio* creava, fisiologicamente, un grandioso spazio di libertà intellettuale, infatti “l’università è anche considerata e considera se stessa come il luogo per eccellenza di una totale libertà di pensiero. Col pretesto di porre un problema che merita di essere discusso, forse anche per il semplice desiderio

¹ “Accadeva spesso che i problemi sollevati mettessero in imbarazzo il maestro, il quale era tenuto a risolverli addirittura in quella stessa sessione. (...) Si potrebbe quasi dire che soltanto i maestri più coraggiosi erano disposti a esporsi a “qualsiasi tipo di questione” venisse dall’uditorio” (James A. Wesheipl, *Tommaso D’Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, p. 133).

di esercitare la mente, non ci sono questioni fondamentali per la Fede che non siano state in essa discusse fin nelle loro conseguenze. Basta leggere le condanne che si abbattono su alcuni per convincersene. Poche società hanno rimesso in discussione a tal punto i propri fondamenti”¹. Giova ricordare che le maggiori restrizioni alla libertà di espressione, nel Medioevo, riguardavano i vescovi, i predicatori o comunque quanti svolgevano un ufficio in nome della Chiesa e che il famoso “Indice” dei libri proibiti fu redatto al tempo di Carlo V: le vicende di Giordano Bruno e Galileo Galilei si collocano nel XVII secolo, in piena Controriforma, ben al di fuori dei confini cronologici e culturali del Medioevo. Gli stessi interventi papali nei confronti delle università sono - è vero - piuttosto frequenti, ma riguardano soprattutto questioni di carattere giuridico-formale; “Roma non se la prende tuttavia con l’autonomia intellettuale delle università, del resto estremamente gelose dei loro privilegi. Oxford e Parigi vedono così svilupparsi un audace razionalismo, che non manca di inquietare il sommo pontefice, ma in cui egli riconosce i frutti della libertà umana. La sua corrispondenza con le università tratta “dei riti e delle cerimonie”, di aspetti legali e costituzionali, affinché si rispetti il regolamento riguardo alla regolarità dell’insegnamento: il papato è l’arbitro, il tutore, la suprema sicurezza. Ma, quanto all’ordine e alle regole degli studi, l’autonomia è totale; se la libertà d’insegnamento fu talvolta limitata, fu sempre il mondo accademico ad assumerne la responsabilità. Tra il *regnum* e il *sacerdotium*, l’università non smise mai di affermare i diritti di un terzo potere, quello della *sapientia*, nello stesso tempo sapienza e sapere. Essa possiede il proprio sigillo, simbolo della sua “libertà””².

L'ordinamento degli studi universitari

Il ciclo degli studi universitari si apriva, completati gli studi “elementari”, con l’accesso presso la **facoltà delle Arti**, verso i 14/15 anni, dove i ragazzi si ponevano sotto la guida di un particolare maestro³ (venivano iscritti nella sua *matricula*) e applicati soprattutto allo studio dei testi (*lectiones*), cui facevano seguito le discussioni (*disputationes*) e le ripetizioni delle lezioni del maestro (*repetitiones*); “una delle prime preoccupazioni del futuro studente era dunque quella di scegliersi un maestro e di chiedergli se lo gradiva. Aveva due settimane per decidere. Poteva anche andare di maestro in maestro, *senza pagare*. Odofredo raccomanda agli studenti di scegliere loro stessi il proprio maestro, senza tener conto dei giudizi degli altri e nemmeno del prezzo richiesto, ma fondandosi unicamente sulla qualità del suo insegnamento. Non dice attraverso quali canali si poteva essere informati su questo punto. Un testo del 1215 dichiara che a Parigi non è considerato studente chi non ha un maestro ben preciso (“qui certum magistrum non habet”)”⁴. Man mano che i giovani acquisivano perfettamente ciò che un maestro doveva comunicare loro passavano sotto la guida di un altro⁵. Al termine di questo ciclo di studi (all’età di 20/21 anni) era possibile diventare *magister artium* ed accedere agli studi superiori (diritto, medicina, teologia), a cui gli studi presso la facoltà delle Arti - strutturalmente - preparavano; significative ci sembrano le parole di un maestro del XV secolo, che ben sintetizzano la mentalità medievale sul rapporto tra le varie discipline di studio e l’eccellenza della teologia:

“Buona è la logica che insegna a distinguere la verità dalla menzogna; buona è la grammatica, che insegna a

1 Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 145.

2 Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 190.

3 “Una delle regole principali tipiche della scolastica del primo medioevo era che ogni studente dovesse avere il proprio maestro personale, che era responsabile non solo dello sviluppo intellettuale del giovane, ma anche della sua moralità e delle sue abitudini. In tutta la storia della scolastica medievale i maestri dovettero testimoniare sotto giuramento della “scienza e moralità” (*de scientia et moribus*) dello studente” (James A. Wesheipl, *Tommaso D’Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, p. 21).

4 Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 45.

5 Questo non vuol dire che vi fossero distinzioni rigide di cattedre tra i maestri della facoltà delle Arti, anzi “alla facoltà di Arti liberali si presumeva che ogni professore fosse in grado di insegnare ciascuna delle scienze che ne facevano parte; tranne qualche eccezione, nessun professore si vedeva attribuire una cattedra ben precisa. All’inizio del semestre si distribuivano i corsi tirandoli a sorte” (Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 132).

scrivere e a parlare correttamente; buona è la retorica, che insegna a parlare elegantemente e a persuadere. Buone sono la geometria, che insegna a misurare la terra, dove abita il nostro corpo; l'aritmetica o l'arte del contare, per mezzo della quale possiamo convincerci del piccolo numero dei nostri giorni; la musica, che ci mostra le consonanze e ci ricorda i dolci canti dei beati; l'astronomia, che ci fa considerare i corpi celesti e la disposizione delle stelle che risplendono davanti a Dio. Ma di gran lunga migliore è la teologia, che *sola* può veramente chiamarsi arte *liberale*, perché libera l'anima umana dai suoi mali”¹.

Pur tenendo conto di tutta l'elasticità che questa struttura educativa comportava possiamo schematicamente indicare l'ordinamento degli studi presso una università-tipo, nell'ordine in cui generalmente venivano seguiti, cioè partendo dalla facoltà delle arti per poi accedere agli studi teologici; anche la durata di ogni ciclo è indicativa (molti studenti la prolungavano anche per molti anni) e riporteremo i tempi “minimi” di una università-tipo:

| età o durata del ciclo | Discipline insegnate | Alcuni testi di riferimento | Grado accademico e funzione |
|------------------------|---|--|--|
| 14-16/17 | Arti del Trivio: - Grammatica - Retorica - Dialettica (+ Fisica e metafisica) | - <i>Institutiones</i> di Prisciano, <i>Ars minor</i> e <i>Ars maior</i> di Donato - <i>De inventione</i> di Cicerone, <i>Rhetorica ad Herennium</i> (pseudo-ciceroniano) - <i>Organon</i> di Aristotele e relativi commenti di Boezio, <i>Isagoge</i> di Porfirio (Opere di filosofia naturale e di metafisica di Aristotele ² e/o eventuali commenti di Avicenna e Averroè, oltre al <i>De officiis</i> di Cicerone e al <i>Timeo</i> di Platone) | - Inizialmente gli studenti sono “uditori”, ma in un senso molto attivo: ascoltano le <i>lectiones</i> , presentano le <i>repetitiones</i> , prendono parte alle <i>disputationes</i> . |
| | Arti del Quadrivio: - Aritmetica - Geometria - Astronomia - Musica | - <i>de institutione arithmetica</i> , <i>de geometria</i> di Boezio, <i>Elementa</i> di Euclide - Compendi dell' <i>Almagesto</i> di Tolomeo - <i>deinstitutione musica</i> di Boezio | - al termine di un primo ciclo di studi l'allievo può divenire <i>Baccalarius artium</i> , dopo avere sostenuto la <i>determinatio</i> ³ . |
| 17-21 | Prosegue lo studio delle arti del Trivio e del Quadrivio; a Parigi si approfondisce in | | - il <i>Baccalarius artium</i> tiene lezioni introduttive agli studenti dei primi anni e collabora con il <i>magister</i> nelle <i>disputationes</i> . - dopo sei anni di corsi e 21 anni di età |

1 Cit. da Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 194.

2 Le opere di Aristotele, in versione “originale” dal greco, vennero riscoperte proprio attorno al XIII secolo, in cui fu possibile attingere le dottrine dello Stagirita direttamente dai suoi testi, senza il filtro spesso deformante dei commentatori arabi e al di là di quanto era disponibile nei compendi e nei commenti di Boezio. Si trattava, per esprimerci in termini moderni, della “novità culturale” del momento.

3 “La *determinatio* consisteva nell'espone le diverse definizioni delle categorie della logica, e nel presentare e difendere una tesi, secondo i casi, di logica o di grammatica” (Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992, p. 67).

| | | | |
|--------------|---|--|--|
| | modo peculiare la dialettica, a cui si collegano anche la fisica e la metafisica | | è possibile divenire magister artium (previa una pubblica <i>disputatio</i> al cospetto di tutti i docenti e gli studenti della facoltà). |
| | Facoltà di Teologia: | | |
| quattro anni | (non vi sono ancora discipline teologiche distinte - almeno nel XIII sec. - le distinzioni disciplinari dipendono dal contenuto dei testi usati come strumento) | I testi in uso sono quelli scelti per le <i>lectiones</i> dai maestri e dai baccellieri | Lo studente ascolta le <i>lectiones</i> , partecipa alle <i>disputationes</i> , compie le <i>repetitiones</i> . |
| due anni | | La <i>Sacra Scrittura</i> , generalmente glossata dal maestro o da qualche glossatore delle generazioni precedenti | Baccalarius biblicus o cursor biblicus : svolge letture “cursorie” in uno dei libri della Bibbia, dove il termine <i>cursor</i> indica uno che “scorre velocemente” il testo, lo legge, ne parafrasa i passi più difficili, lo chiosa in modo non approfondito: suo obiettivo è quello di familiarizzare con il testo della Sacra Scrittura insieme agli studenti |
| due anni | | <i>Sententiae</i> ¹ (o <i>sententiae patrum</i>), ovvero raccolte sistematiche di testi patristici intesi a sondare più da vicino i misteri della fede, erano il logico sviluppo delle glosse bibliche, ma non seguivano l’ordine di questo o quel testo sacro, bensì un ordine sistematico. | Baccalarius sententiarum o <i>sententiarus</i> : dopo due anni di letture bibliche il baccelliere svolge per altri due anni il ruolo di “lettore” delle <i>Sentenze</i> (il “manuale” di base per le dispute teologiche); aveva il ruolo di <i>respondens</i> nelle dispute pubbliche |

1 La più completa e famosa raccolta di “sentenze” fu quella in quattro libri compilata da Pier Lombardo, vescovo di Parigi, verso la metà del XII secolo; “vi si seguiva una linea moderata che stava a metà strada tra il razionalismo eccessivo propugnato dalla scuola di Pietro Abelardo e il positivismo spinto all’estremo delle posizioni teologiche più tradizionali tipiche dei monaci. (...) Nel prologo Pier Lombardo afferma che il suo scopo è quello di presentare la dottrina sacra “in un volumetto costituito dai testi dei Padri (*Patrum sententias*) con le loro testimonianze, così da evitare al ricercatore di dover sfogliare molti volumi, in quanto questa breve sintesi gli offre quanto desidera senza che debba fare molta fatica”. Egli aggiunge: “desidero non solo il lettore benevolo, ma anche quello che critica liberamente, soprattutto quando si tratta di questioni fondamentali riguardanti la verità, e volesse il cielo che questa abbia tanti che la trovano quanti sono quelli che si pongono in atteggiamento critico!”. Pier Lombardo non solo presentava lunghi brani tratti dagli scritti dei Padri della Chiesa e da altri autori dell’antichità, ma poneva anche nuovi problemi speculativi, offrendo talvolta la sua soluzione, ma più spesso astenendosi, per lasciare ad altri di approfondirli ulteriormente” (James A. Wesheipl, *Tommaso D’Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, pp. 72-73).

| | | | |
|--|--|---|--|
| due anni | | | Baccalarius formatus o Socius magistri: affianca e assiste il maestro, tiene “lectiones” |
| Non meno di 34 anni di età e di otto anni di studi teologici | | <p>- la <i>Bibbia</i> è il testo fondamentale per le <i>lectiones</i> del maestro, il quale ne espone i singoli libri, spiegandone i punti oscuri e sollevando le questioni che essi sottendono; frutto di questo lavoro didattico sono: le <i>expositiones</i> sui singoli testi, le <i>catenae</i> su testi collegati (es. i quattro Vangeli), le <i>glossae</i>.</p> <p>- le <i>quaestiones disputatae</i> sono i resoconti delle <i>disputationes</i>.</p> <p>- le <i>summae</i> sono dei “manuali” per l’insegnamento organico e sistematico delle verità teologiche agli studenti principianti, tenendo conto sia delle “auctoritates”, sia della necessità di sciogliere le difficoltà più dibattute</p> | Magister in sacra pagina¹: accede a tale ruolo mediante la solenne cerimonia della <i>inceptio</i> ² , dopo esserne stato riconosciuto degno dal cancelliere dell’Università e dalla corporazione dei maestri; solo a lui spetta la <i>expositio ordinaria o magistralis</i> , in cui egli doveva spiegare tutti i problemi contenuti nel testo (che, principalmente, è la Bibbia), sollevare le questioni teologiche più attuali da esso sottese e determinare la verità su ciascuna di esse; indice e dirige le <i>disputationes</i> , determinandole con il proprio giudizio e tenendo conto delle questioni poste anche da altri insegnanti o dagli studenti; si occupa della <i>predicazione</i> . |

Col tempo il titolo di *magister* divenne sempre più comune, tanto che in ambito universitario gli venne preferito quello di *doctor* (riferito a colui che avesse conseguito la *licentia doctoratus*) e, in casi di altissimo valore unanimemente riconosciuto, tale termine era seguito da un epiteto esornativo che segnalasse in modo figurato la peculiarità del dottore: Doctor Irrefragabilis (Giovanni di Salisbury), Doctor Angelicus (S. Tommaso d’Aquino), Doctor Seraficus (S. Bonaventura), Doctor Subtilis (Duns Scoto), Doctor Admirabilis (Ruggero Bacone), Doctor Aestheticus (Dionigi il Certosino), Doctor Singularis (Guglielmo di Ockham).

Per realizzare una “disputatio” oggi

Bacellieri-collaboratori

Iniziamo subito col frantumare la distinzione solitamente molto netta tra docenti e studenti, individuando un certo numero di Bacellieri-collaboratori (uno ogni 10-15 studenti, circa).

La scelta del tema (1° giorno)

I temi delle *disputationes ordinariae*, nelle università medievali, venivano annunciati dal magister con

1 Dalla fine del XIII secolo in poi prese il sopravvento il titolo di “Dottore in Sacra Teologia”.

2 “L’*inceptio* era la cerimonia solenne con cui un nuovo maestro faceva il suo ingresso ufficiale nell’università e iniziava a svolgere la propria funzione che era quella di tenere le lezioni e di stabilire le questioni da disputare in virtù di un suo diritto “ordinario”. La cerimonia si svolgeva in due giornate. La prima parte, detta *vesperies*, aveva luogo di sera (verso le diciannove), da cui il nome. La seconda si svolgeva nella tarda mattinata a metà dell’ora terza, e costituiva l’*inceptio* vera e propria (...). Otto giorni prima della *vesperies*, il *vesperendus* consegnava le copie di quattro questioni da disputare a casa di ogni maestro e di ogni bacelliere. Il giorno prestabilito doveva essere un *dies legibilis et disputabilis*, in cui venivano sospese tutte le altre lezioni e dispute nella facoltà. Tutti i membri della facoltà erano tenuti ad essere presenti” (James A. Wesheipl, *Tommaso D’Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988, p. 104). La cerimonia prevedeva, nell’arco dei due giorni previsti, una serie di dispute in cui ognuno (futuro maestro, vecchi maestri, bacellieri, studenti) aveva un ruolo ben preciso: al nuovo maestro spettava la *determinatio magistralis* delle questioni da lui proposte, che doveva anche riprendere nella cosiddetta *resumptio*, da tenersi nel primo *dies legibilis* successivo alla cerimonia.

un certo anticipo e scaturivano dalle libere discussioni che si tenevano al termine delle lezioni. Tutto questo veniva facilitato sia dalla vivacità con cui studenti e docenti si appassionavano ai problemi irrisolti o difficili, sia dalla composizione “verticale” delle classi, per cui accanto a studenti che erano all’inizio del loro ciclo di studi ve ne erano altri che si stavano preparando a sostenere l’esame di baccellierato o addirittura dei baccellieri che già tenevano dei corsi e stavano a loro volta per ottenere la *licentia docendi*.

La nostra esperienza scolastica si svolge in condizioni piuttosto diverse e il gruppo delle persone qui presenti non ha alle spalle un cammino comune a cui ci si possa riferire per la scelta di uno dei temi risultati più rilevanti, per cui faremo una scelta che si colloca “a metà strada” tra il modo di procedere nelle *disputationes ordinariae* e quello tipico delle *quodlibetales*:

1) faremo una breve discussione preliminare, in cui ciascuno può chiedere chiarimenti su quanto è stato detto ed esprimere la propria opinione sul tipo di argomento che gli sembrerebbe opportuno discutere, tenendo presente che il tema (se vogliamo rimanere in sintonia con lo spirito delle Università medievali) dev’essere:

- significativo per l’esistenza umana,
- avere apprezzabili valenze culturali,
- interessante e coinvolgente per quelli che lo discuteranno;

2) ciascuno dei presenti (o, perlomeno, chi lo desidera) scriverà su un foglio di carta l’argomento o gli argomenti di cui gli piacerebbe discutere;

3) i baccellieri, insieme al sottoscritto, raccoglieranno le varie proposte, conglobando argomenti simili e dando una forma unitaria alle varie questioni, individuando delle “aree tematiche” su una delle quali verterà la discussione;

4) si procederà, infine, ad un eventuale “ballottaggio” per ridurre ad una sola le “aree tematiche” individuate.

Lavoro per gruppi (2° giorno)

Ci divideremo in gruppi, ciascuno animato da uno o più baccellieri, secondo un criterio che noi stessi sceglieremo, in modo che si possano confrontare studenti di diverse età e che hanno seguito percorsi formativi differenti. Ogni gruppo dovrà:

1) individuare e reperire materiali di documentazione utili per affrontare la questione da discutere, scegliere tra tutto ciò che è stato trovato i materiali effettivamente rilevanti;

2) tradurre in argomentazioni motivate i materiali ritenuti rilevanti, possibilmente affidando l’onere di sostenerle a coloro che si sentono maggiormente in sintonia con la sostanza degli argomenti individuati, anche se tutto il gruppo collaborerà alla formulazione di ciascuna argomentazione;

3) formulare una breve sintesi degli argomenti che ogni gruppo solleciterà, in modo da facilitare il compito di chi dovrà redigere l’ordine delle questioni da discutere.

Determinazione degli “articoli” della questione (2° giorno)

Tenendo conto della sintesi degli argomenti consegnata da ogni gruppo stabiliremo (me ne occuperò assieme ad alcuni baccellieri) l’ordine degli articoli della questione da dibattere, riformulandoli sempre sotto forma di domanda.

Realizzazione della disputa vera e propria (3° giorno)

La disputa procederà articolo per articolo secondo varie fasi ordinate:

1) verranno esposte le argomentazioni preparate dai gruppi che rientrano in quell’articolo;

2) si innescherà una vera e propria discussione in cui ciascuno potrà svolgere sia il ruolo di chi propone altre argomentazioni, sia quello di chi propone delle risposte agli argomenti discussi;

3) i baccellieri dovranno annotare i nuovi argomenti che emergeranno dalla disputa (ordinandoli secondo la distinzione in “pro” e “contra”), in modo che nulla vada perduto dello sforzo di elaborazione intellettuale proprio di questi momenti.

“Determinatio magistralis” e proposte di soluzione delle difficoltà (4° giorno)

Qui non ci sono “magistri” con *licentia ubique docendi*, ma in qualche modo dovremo includere qualche cosa che assomigli alla “determinatio magistralis”, che era la parte più importante della disputa; per cui, con la collaborazione dei baccellieri, tenterò di proporre una sorta di “sguardo d’insieme” sulle argomentazioni e i problemi emersi, proponendo a mia volta delle linee di riflessione che tengano conto di tutto ciò che è emerso. Al termine di questo mio tentativo sarà, evidentemente, possibile intervenire nuovamente con altre considerazioni.

Bilancio dell’iniziativa, proposte e prospettive (5° giorno)

Questa parte della nostra attività non rientra propriamente tra le varie fasi della *disputatio* medievale, ma per noi sarà molto importante, sia al fine di valutare quanto abbiamo fatto, sia al fine di individuare nuove proposte per il futuro, sia per riprendere ed approfondire eventuali problemi rimasti in sospeso.

Indicazioni bibliografiche

- Aa. Vv., *Le università dell’Europa. La nascita delle università*, a cura di Gian Paolo Brizzi e Jacques Verger, Silvana Editoriale, Milano 1990.
- Aristotele, *Topici*, tr. it. di G. Colli, in *Opere*, vol. 2, ed. Laterza, Roma-Bari 1973.
- Inos Biffi - Costante Marabelli (a cura di), *Invito al medioevo*, ed. Jaca Book, Milano 1982.
- Marie Dominique Chenu, *S. Tommaso d’Aquino e la teologia* (tit. orig., *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, éditions du Seuil, Paris), tr. it. di Corrado Camandone, ed. Gribaudi, Torino 1977.
- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri - Eugenio Garin, *L’intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, ed. Laterza, Bari 1994.
- Etienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (tit. orig.: *La philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1952), tr. it. di M. A. del Torre, ed. La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Etienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (tit. orig., *L’esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Université d’Aberdeen, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1932), tr. it. di P. Sartori Treves, ed. Morcelliana, Brescia 1947-1983.
- Martin Grabmann, *S. Tommaso d’Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.
- Martin Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. ed. La Nuova Italia, Firenze 1980, 2 voll.
- Battista Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d’Aquino*, ed. Massimo, Milano 1985.
- Léo Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1991), tr. it. di A. Tombolini, ed. Jaca Book, Milano 1992.
- Giovanni Reale - Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, ed. La Scuola, Brescia 1987 (IX ed.).

- Antonin Dalmace Sertillanges, *S. Tommaso d'Aquino* (tit. orig., *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1929), tr. it. di G. Bronzini, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae*, ed. Marietti, Torino 1964-1965 (2 voll.); testo latino con trad. it. a fronte, Edizioni Studio Domenicano, Bologna (3 voll.).
- Tomas Tynindvoce "Tyn"š, *Metafisica della sostanza, partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- James A. Wesheipl, *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York 1974, 1983), tr. it. di Adria Pedrazzi, ed. Jaca Book, Milano 1988.