

**L'educazione filosofica al senso del vero.
Sui primi principi in san Tommaso e in Jacobi**

Ariberto Acerbi

Preprint del testo pubblicato in: E. Vimercati – P. Manganaro (a cura di), *Formare e trasformare l'uomo*, ETS, Pisa 2017, pp. 99-116.

*Per Juan José Sanguinetti,
vero maestro e filosofo cristiano*

Si è scelto di determinare il tema del convegno *Formare e trasformare l'uomo* rispetto al suo contesto: una riflessione sull'educazione compiuta in una facoltà di filosofia. Con la formula "educazione filosofica" si vuole porre l'accento sul compito formativo della filosofia in quanto tale. A tale riguardo ci si chiede: lo studio della filosofia adempie da sé una funzione educativa? La seconda parte della formula summenzionata ("al senso del vero") anticipa l'ipotesi che si vuole argomentare: il metodo della filosofia risponde all'universalità tipica dei suoi problemi e consiste, prima di ogni declinazione particolare, nella riflessione sui principi costituenti l'apprensione umana della verità.

Ora, esiste un senso naturale della verità? C'è una presentazione del reale, prima di ogni prospettiva, analisi, dubbio o interrogazione? Inoltre, ci sono dei contenuti logici, ontologici ed etici spontaneamente acquisiti, in virtù dei quali, all'ultimo, si esercita la capacità di giudizio? A tal proposito, l'obiezione principale cui bisogna rispondere è quella del relativismo, per il quale una tale visione condivisa non si dà o non può mai darsi. Un'altra obiezione, più sottile e tipicamente razionalistica, vi riconosce sì un dato innegabile ma lo dichiara irrilevante: il suo carattere non riflessivo o non apodittico impediscono di assumerlo come un'istanza fondativa del sapere.

Infine, occorre illustrare la pertinenza degli autori scelti sulle questioni menzionate: san Tommaso e Jacobi (1747-1819)¹. Si tratta di due autori d'impostazione realista che hanno vincolato la ricerca filosofica a quanto abbiamo chiamato il "senso naturale della

¹ Per una presentazione dell'opera di Jacobi si veda: M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003. Segnalo un mio contributo: *Il sistema di Jacobi*, Olms, Hildesheim 2010.

verità”, l’altrimenti detto, con una pregnante espressione scolastica, *lumen naturale*. L’opera del filosofo tedesco appare per intero dedicata a questo tema, di cui ha saputo mostrare la pertinenza nel dibattito post-kantiano. Entrambi, poi, hanno riguardato la verità non solo in un’ottica epistemica ma altresì ontologica.

Tuttavia, si può dubitare se sia possibile accostare due pensatori assai distanti per epoca e concezione. Come cercheremo di mostrare, oltre a importanti differenze (Jacobi si è formato alla scuola dell’Illuminismo francese ed è filosofo non accademico, il che lo allontana per contenuto e stile dall’Aquinata), ci sono affinità che sembrano legittimare tale proposito. Peraltro, Jacobi era consapevole di riproporre argomenti antichi, di cui seppe rintracciare le fonti sino alla filosofia greca e medievale².

Lo scopo di questo contributo non è, tuttavia, un raffronto dettagliato dei due autori (il che, qualora fosse praticabile, richiederebbe più spazio)³, ma di sottoporre al lettore dei testi che, ad avviso di chi scrive, vale la pena di meditare sul tema “filosofia ed educazione”⁴. Per san Tommaso, considereremo alcune questioni del *De Veritate* e del commento al *De Trinitate* di Boezio (§ 1); per Jacobi, tenderemo una presentazione schematica di alcune nozioni cardine del suo pensiero (§ 2).

Nel filosofo di Düsseldorf non troveremo come nell’Aquinata una trattazione sistematica del problema educativo (se non si vogliono leggere come tali i suoi romanzi di formazione), ma una ripresa originale della teoria classica sui primi principi. Come si vedrà, proprio questi costituiscono la base della concezione pedagogica e didattica di Tommaso, sicché dal confronto con Jacobi se ne potrà trarre una conferma e l’indicazione di un possibile approfondimento.

Infine, le domande proposte invitano a misurare in due casi esemplari la capacità della riflessione filosofica rispetto al nucleo spirituale dell’uomo cui dovrebbe rivolgersi il lavoro educativo: l’apprensione del vero e del bene⁵. In questo scopo, Jaeger ha riconosciuto l’idea della *paideia*: «Tutto dipende dalla capacità dell’uomo di sceverare il bene dal male, o, per esprimerci in termini platonici, di sceverare il vero bene da ciò che

² Per la collocazione di Jacobi nella vicenda secolare della filosofia del senso comune: vd. A. Livi, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, Massimo, Milano 1992.

³ Per una esposizione e una critica del pensiero di Jacobi da una prospettiva tomistica: cfr. M.M. Cottier, *Foi et surnaturel chez Jacobi*, «Revue Thomiste» 62 (1954), pp. 337-373.

⁴ Cfr. A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; L. J. Elders, *Éducation et instruction selon saint Thomas d’Aquin*, IPC, Paris 2012; D. Saccoccioni (ed.), *Educare alla realtà*, Edusc, Roma 2015; Segnalo gli atti di un convegno recente: A. Acerbi – F. Fernandez Labastida – G. Luise (eds.), *La filosofia come paideia* (Pontificia Università della Santa Croce, 23-24 febbraio 2015), Armando, Roma 2016; in particolare il contributo di A. Petagine: *Quale filosofia per quale “paideia”? La risposta di Tommaso d’Aquino*.

⁵ Cfr. Papa Francesco, *Discorso al mondo della scuola italiana*, 10-V-2014.

ha solo l'apparenza del bene, il vero dal falso, ciò che è da ciò che non è. Partendo da qui, la filosofia, per Platone, era divenuta *paideia*, educazione dell'uomo»⁶.

1. San Tommaso e l'ancoraggio della mente al vero

Leggiamo un brano dagli articoli sulla "sinderesi" delle *Quaestiones De Veritate* (q. 16, a. 2), dove troviamo una presentazione degli argomenti che dovremo esaminare. Il problema affrontato, se esista un senso innato del bene, ci colloca nella prospettiva teleologica, per così dire, necessariamente ottimistica dell'educazione.

«[L]a natura in tutte le sue operazioni, ha di vista il bene e la conservazione di quelle cose che essa stessa produce con la sua operazione. Quindi, in tutte le operazioni della natura, ci sono sempre dei principi permanenti e immutabili, che conservano la rettitudine [*rectitudinem*] [...] Da ciò segue anche che ogni conoscenza speculativa deriva da una determinata conoscenza assolutamente certa, riguardo alla quale non ci può essere errore e che è la conoscenza dei primi principi universali, alla luce dei quali sono esaminate tutte le altre conoscenze [...]. Perciò, anche nelle opere umane, affinché in esse ci sia una certa rettitudine, è necessario che ci sia un certo principio permanente, che abbia una rettitudine immutabile, alla luce del quale sono giudicate [*examinentur*] tutte le azioni umane, di modo che, quel principio, permanendo, resista ad ogni male e acconsenta ad ogni bene»⁷.

La contingenza del comportamento umano è contenuta in alcuni termini: in ogni uomo per natura è serbata la possibilità di riconoscere il vero e il bene e di respingere ciò che vi si oppone, il falso e il male. Com'è spiegato nell'articolo successivo (a. 3), tale capacità può essere inibita dal depositarsi degli effetti di una condotta viziosa, ma persiste anche nel caso della malattia mentale e della malvagità; sicché, anche di fronte a questi casi, non si può sostenere che quel "principio di rettitudine" sia inesistente o se dapprima esistente sia stato ormai cancellato. Questa tesi sembra rispecchiare quanto san Paolo sostiene nella *Lettera ai Romani*, laddove afferma che la legge può essere riconosciuta anche dai pagani, quale sia la loro condizione morale (il quadro dei vizi descritto è piuttosto ampio): «essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza (τῆς συνειδήσεως) e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono»⁸.

⁶ W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), Bompiani Milano 2013, pp. 103-105.

⁷ San Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate (De Ver.)*, q. 16, a. 2, co.; tr. di F. Fiorentino, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005.

⁸ *Rm 2*, 15 (trad. C.E.I.). Tale cognizione della legge è associata ad una innata capacità ermeneutica sul mondo che sostiene la disposizione religiosa dell'uomo (*At 17,22-34*), sicché l'ignoranza di Dio è qualificata non solo come un errore ma come un peccato: la stoltezza. Cfr. *Rm 1*, 21; *Sap.* 13,1.

Si badi che la *sinderesi* non è identificata soltanto con la cognizione dei principi normativi universali, anzi con la stessa nozione pratica del bene e del male (*bonum faciendum, malum vitandum*), in accordo ai quali deve svilupparsi la deliberazione di una giusta condotta; tale cognizione è, infatti, associata a una tendenza innata verso il suo oggetto, il bene, la quale resiste ad ogni movimento contrario. Ne è così ribadito il profondo radicamento, che, come un autentico principio vitale, tende e ritrae prima di ogni deliberazione, e la sua contraddizione si presenta col sentimento del rimorso.

Nello stesso ordine di connotazioni della *sinderesi*, è menzionata la funzione dell'intelletto riguardante i primi principi speculativi, ossia le poche, semplici cognizioni che danno corpo alle categorie e agli assiomi della ragione teoretica. Anche in tal caso, il comportamento umano, qui la conoscenza, è preservato dall'errore (s'intende, un errore sistematico o assoluto) in virtù di una limpida percezione del reale che la natura dona inizialmente a ciascuno; sebbene anche questa, come la *sinderesi*, possa essere coperta o contrastata, ma non distrutta, da una condotta cognitiva fallace.

Registriamo le proprietà con le quali Tommaso qualifica tale genere di conoscenza. La prima è una certezza speciale, poiché è permanentemente immune dall'errore. Essa offre una garanzia necessaria: senza una prima e immediata evidenza cui la mente aderisca, non se ne può mantenere ogni altra ottenuta attraverso l'indagine razionale. Questa muoverebbe sempre sul terreno di ipotesi coerenti, senza una tesi da cui partire o a cui arrivare. Come altrove, san Tommaso avrebbe potuto citare quel passo degli *Analitici Posteriori* dov'è detto che il vaglio della conoscenza dev'essere eseguito alla luce di alcune premesse prime, le più certe eppure indimostrabili. Il contenuto di queste è oggetto di una funzione non discorsiva ma intuitiva: l'intelletto (*nous*)⁹.

Nell'articolo 1 della stessa questione 16, troviamo una descrizione più ricca, ottenuta dal confronto delle somiglianze e differenze tra la conoscenza umana e quella angelica. Questa è di per sé intuitiva: attinge la verità sempre direttamente nella sua unità ed evidenza, “senza ricerca e discorso” (*sine inquisitione et discursu*). Invece, alla prima è assegnato di non poter accedere al vero se non attraverso la fatica del ragionamento (*ab uno in aliud discurrendo*). Nondimeno, in forza di un postulato metafisico di continuità

⁹ Cfr. Arist., *Anal. Post.* I, cap. 1 e 2; II, cap. 19 (Colli [Laterza, Bari 1973] traduce νοῦς con “intuizione”; Mignucci [Laterza, Roma-Bari 2007]: “intellezione”). Qui Aristotele affronta il problema del *Menone* circa l'origine della conoscenza. L'argomento più sovente invocato per delimitare la portata della ragione dimostrativa rispetto alla posizione di un'evidenza intellettuale è l'improcedibilità di un'analisi infinita: cfr. *Met.* II, cap. 2; *Anal. Post.* I, cap. 3. Sulla funzione dell'intelletto nell'ambito teorico e pratico: cfr. *Eth. Nic.* VI, capp. 3, 6, 9 e 12. La prensione dell'intelletto vi è descritta come una sorta di percezione (αἴσθησις).

(dello Pseudo-Dionigi, che l'Aquinate spesso invoca¹⁰), quanto nella capacità dell'uomo c'è di più alto, per analogia, deve assimilarsi in certo modo alle prerogative dell'angelo. È questo il luogo della cognizione dei principi della ragione teoretica e pratica.

Questa facoltà, secondo Tommaso, non connota la conoscenza umana per intero, né, come sembra, dà luogo a una forma autonoma del sapere. Piuttosto, l'intuizione dei principi, che può essere rilevata per analogia (come quella indicata) e per inferenza sulle condizioni del sapere nel suo ordinario sviluppo discorsivo, alimenta e sorregge quella mobilità mediatrice del pensiero attraverso cui, appunto, si va formando la vita cognitiva propria dell'uomo.

Infatti, Tommaso respinge l'ipotesi che la funzione raziocinativa e intellettuale siano da ricondursi a due facoltà distinte. Si tratta, invece, delle due funzioni reciprocamente collegate dell'unica ragione umana¹¹. Nondimeno, nel corpo dell'articolo che stiamo leggendo, si offre una descrizione dell'atto intellettuale che ne rileva proprietà tali, con le altre già indicate (l'assoluta certezza e il carattere intuitivo), da identificare una peculiare modalità di conoscenza, riferita a un certo tipo di contenuti.

«[A]nche nella natura umana, nella misura in cui raggiunge quella angelica, occorre che ci sia una conoscenza della verità senza ricerca [*sine inquisitione*] sia in campo speculativo sia in campo pratico [...]. Perciò è necessario che nell'uomo sia naturalmente insita [*naturaliter inesse*] anche questa conoscenza, dato che questa conoscenza è come un certo seme di tutte le conoscenze successive [...] è necessario anche che questa conoscenza sia abituale, affinché sia agevole servirsene [*habitualement esse ut in promptu existat*] quand'è necessario. Dunque come appartiene all'anima umana un certo abito naturale, mediante il quale essa conosce i principi delle scienze speculative, che chiamiamo *intuizione dei principi* [*intellectum principiorum*]¹², così c'è pure in essa un certo abito naturale dei primi principi delle cose da fare, che sono i principi universali del diritto naturale [*universalia principia iuris naturalis*]¹³».

I principi in virtù dei quali la ragione speculativa e la ragione pratica argomentano (se l'analisi del sapere è condotta fino in fondo) vanno attribuiti a una cognizione che è caratterizzata per l'immediatezza con cui quelli sono attinti e con cui ci si assicura della loro validità; inoltre, per la costante modalità "abituale" (virtuale) della loro funzione o disponibilità nel processo discorsivo. Ad esempio, tale è la modalità con cui le regole

¹⁰ «[N]atura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans» (*De Ver.*, q. 16, a. 1, co.; cfr. *De Div. Nom.*, VII.3, PG 3, 872 B).

¹¹ Cfr. *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

¹² Edith Stein traduce: "die Einsicht in die Prinzipien" (Gesamtausgabe 23, Herder, Freiburg 2008); J. Tonneau: "l'intelligence des principes" (Vrin, Paris 1991); A. M. González: "intelecto de los principios" (Cuadernos de Anuario Filosófico 61, Pamplona 1998).

¹³ *De Ver.*, q. 16, a. 1, co.; tr. cit.

universali del giusto sono presenti alla coscienza; si tratta dei criteri di quell'innata capacità giudicativa (*naturale iudicarium*) nell'agire, cioè dell'"umana ragionevolezza", che fa corpo con la dotazione di un'anima razionale¹⁴.

Nel passo citato, c'è un'ultima affermazione interessante: i primi princìpi offrono il terreno germinale (*seminarium*) di ogni conoscenza. Per verificare di qui le altre caratteristiche sopraindicate, potremmo domandare: in qual modo essi sono oggetto non solo d'inferenza, ma di un'evidenza che il soggetto può direttamente recepire? È davvero riscontrabile una cognizione immediata di concetti e di proposizioni universali? Peraltro, non è questa generalità di considerazione il campo elettivo della filosofia?

C'è un passo del commento di san Tommaso al *De Trinitate* di Boezio che sembra rispondere in maniera positiva a queste domande. Il contesto è quello di un confronto del metodo della metafisica rispetto alla fisica, alla logica e alla matematica. L'Aquinate conferma il pensiero del filosofo romano laddove questi sostiene che la metafisica (che per i termini generali di quel confronto può rappresentare per noi l'intera filosofia) è legata alla comprensione dei presupposti concettuali di ogni scienza¹⁵. Ad esempio, «i princìpi indimostrabili delle dimostrazioni, come "il tutto è maggiore di una sua parte" e altri del genere, a cui si possono ridurre tutte le dimostrazioni delle scienze, e anche le prime concezioni dell'intelletto, come quelle di ente, di uno e così via, a cui occorre ridurre tutte le definizioni delle scienze»¹⁶. Il senso e la portata veritativa di tali contenuti non è determinabile che per la loro diretta evidenza, la quale spetta alla metafisica di rilevare per quindi assumerli a tema della propria indagine.

«[L]'intera considerazione delle scienze speculative può essere ricondotta ad alcuni termini primi, che l'uomo non deve imparare o ritrovare (*invenire*), perché altrimenti si andrebbe all'infinito, ma di cui deve possedere naturalmente la conoscenza [...] Queste ultime [nozioni] risultano tuttavia evidenti per l'uomo (*naturaliter cognita homini manifestantur*) in virtù dello stesso lume dell'intelletto agente»¹⁷.

Tommaso riconosce due vincoli dell'intellezione qui descritta, che ne manifestano il

¹⁴ Cfr. *ibi*, ad 9 e 13.

¹⁵ Nei passi del *De Trinitate* commentati da Tommaso, Boezio impiega queste espressioni percettive: "capere intellectu", "humanae rationis intuitus", "ipsam inspicere formam". Nel commento, ricorre "intuitus" e con più frequenza "perceptio" (e i relativi derivati) in relazione a contenuti intelligibili, sin da una citazione di *Giobbe* (36,25) nel prologo: "[Deum] unusquisque intuetur procul". Dalle frequenti citazioni, appare come Tommaso ha presente l'*excursus* gnoseologico del *De Consolatione philosophiae* di Boezio (V, 4). Una fonte comune sembra Agostino; ad esempio, le sezioni del *De Trinitate* (IX,6,11) e del *De Libero Arbitrio* (II,7 e ss.) sulla cognizione delle verità eterne.

¹⁶ *Super Boetium De Trinitate* (*Sup. Boet.*), q. 6, a. 4, co.; tr. di P. Porro, *Commenti a Boezio*, Bompiani, Milano 2007.

¹⁷ *Ibidem*.

carattere umano (non angelico) e quindi illustrano la concreta modalità di quella sua “ripetizione” riflessiva nel metodo della metafisica. Il primo (1) è il legame dell’intelletto umano, anche nella cognizione dei primi principi, all’esperienza sensibile; il secondo (2) è il suo legame con la dimensione discorsiva (dimostrativa o argomentativa) del pensiero, ciò che propriamente è detta la ragione (*ratio*).

(1) «[T]ale lume fa essere qualcosa evidente per noi solo in quanto rende i fantasmi intelligibili in atto [...] I fantasmi tuttavia si ricavano dai sensi [...] e così tali principî non possono condurci al di là di quelle cose di cui possiamo avere conoscenza a partire da ciò che viene afferrato dai sensi»¹⁸.

(2) «[I]l modo di procedere intellettuale [*intellectualiter procedere*] non si attribuisce alla scienza divina [la metafisica] nel senso che essa non fa affatto uso della ragione, passando dai principî alle conclusioni, ma nel senso che il suo modo di ragionare è assai prossimo alla considerazione intellettuale, e le sue conclusioni sono assai prossime ai principî»¹⁹.

Nel primo passo, è affermata la dipendenza delle proprietà trascendentali dalla realtà sensibile: la cognizione dell’ente, dell’uno e del bene, non si riferisce direttamente, ossia in maniera immediata, alla loro nozione univoca astratta o alla loro realizzazione assoluta. Invece, in virtù della comprensione intellettuale dell’esperienza (che riconosce quanto di universale, necessario, ovvero di ontologicamente significativo vi si trova), è possibile isolare, cioè astrarre, quelle proprietà. Quindi, tramite la ricerca causale da qui condotta, si può accedere a una realtà sussistente analogamente qualificata, ma senza le limitazioni del mondo sensibile (Dio).

Il secondo passo è piuttosto laconico, né risulta poi ripreso; nondimeno è assai suggestivo. Tentandone un’interpretazione, potremmo dire: la razionalità filosofica (metafisica o speculativa) si sviluppa dall’interno di un’intuizione ch’essa cerca di articolare. Non c’è infatti contraddizione tra l’asserzione di evidenza per un contenuto e il processo indefinito della sua comprensione. Così, la metafisica tenta anzitutto di ricostruire ed elaborare quella cognizione primitiva del reale di cui essa pure, sempre ad ogni suo passo, beneficia. Similmente, l’argomentazione aristotelica del principio di non contraddizione può essere vista come il tentativo di restituire dialetticamente il vigore di un’evidenza, comunque psicologicamente primaria e logicamente immediata, di contro alle obiezioni teoriche che tentano di screditarla²⁰.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibi*, q. 6, a. 1, ad tert. quest., ad 1.

²⁰ Cfr. Arist., *Metaph.* IV, 3, 1005b 11-18; *In Metaph.*, L. IV, l. VI (ed. Marietti): «illud, quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium “hoc non est conditionale”, idest non est

Fatte queste considerazioni generali sulla conoscenza dei principi, possiamo adesso vederla all'opera in quella relazione umana essenziale che è la trasmissione del sapere. Infatti, Tommaso imposta l'intera sua concezione del rapporto educativo sull'innatismo dei principi, nel modo in cui si è detto, facendovi perno come punto d'equilibrio degli opposti fattori che vi convengono. In particolare, nella questione 11 del *De Veritate*²¹, si pronuncia sul difficile problema "de magistro" che da Agostino risaliva fino a Platone.

Il problema consiste nel capire a quali condizioni è possibile generare conoscenza in un altro soggetto, escluso che si possa indurre un contenuto cognitivo in maniera puramente causale dall'esterno attraverso il linguaggio. Infatti, occorre giungere a che l'altro, in tal caso il discente, sappia ciò di cui gli si parla: ossia, possa "vederlo coi propri occhi" e giudicarlo; il che non può essere prodotto da una procedura meccanica, o imitativa, né può essere sostituito, di per sé, da un'impressione di verosimiglianza suffragata dalla fiducia nel docente. Tuttavia, l'azione di questi è utile (cioè di fatto e per lo più è necessaria) per orientare e facilitare l'apprendimento. Come?

«Il docente porta un altro alla conoscenza di cose che (questi) non conosce, nello stesso modo in cui uno, mediante l'azione dello scoprire [*inveniendō*], porta se stesso alla conoscenza di ciò che non conosce. Ora il processo della ragione, che perviene alla conoscenza di ciò che non si conosce per mezzo dell'invenzione [*inventio*, si oppone alla *disciplina*, la quale], si effettua applicando i principi universali di per sé noti a determinate materie e, (a partire) da qui, procedendo verso alcune particolari conclusioni e (poi) da queste verso altre. Quindi, in base a ciò, si dice che uno insegna ad un altro, in quanto spiega ad un altro per mezzo di segni questo procedimento della ragione [*decursum rationis*] che la ragione naturale compie in se stessa»²².

In questo brano è rilevata una dimensione, per così dire, testimoniale dell'insegnamento, che consiste nel descrivere il percorso di ricerca che hanno portato a una determinata certezza. Questa è così esposta a una nuova verifica, poiché la sua validità coincide, almeno nel caso migliore, con la possibilità di essere nuovamente generata in un'altra mente, e insieme ad essa, da dati e da criteri che si ritengono

suppositum, sed oportet per se esse notum».

²¹ Per un commento approfondito di questo testo si veda l'apparato alla traduzione tedesca a cura di G. Jüssen, G. Kriege, J. H. Schneider (Meiner, Hamburg 2006).

²² *De Ver.*, q. 11, a. 1, co.; tr. cit. Poco oltre, prosegue: «questi [l'allievo], in base ai principi di per sé noti, giudica che quelle cose che da tali principi conseguono necessariamente sono da ritenersi con certezza e che, invece, sono da rigettare del tutto quelle cose che ad essi sono contrarie, e che, inoltre, alle altre cose può dare o non dare il proprio assenso». Si confronti con quanto si legge nella *Critica della ragion pura*, nella "Dottrina trascendentale del metodo" (cap. 3): «Le conoscenze razionali, che son tali oggettivamente (cioè che possono a principio provenire soltanto dalla ragione propria dell'uomo) possono portare poi questo nome anche soggettivamente solo quando siano attinte dalle fonti generali della ragione, da cui può scaturire anche la critica e fin la reiezione di ciò che si è imparato; cioè da principi» (op. cit., trad. di G. Gentile – G. Lombardo Radice – V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 512).

oggettivi, cioè universalmente evidenti o ragionevolmente plausibili.

Al contempo, tale esposizione genetica, per cui una proposizione è ricondotta a una conoscenza diretta e comune, rammenta la funzione essenziale di quest'ultima; tra l'altro, poiché vi è fondata l'innata competenza epistemica del discente e la sua libertà nell'assenso o nel rifiuto. Per inciso, in ciò — l'indisponibilità del vero e la natura ostensiva dell'insegnamento — consiste, forse, il motivo di quell'esperienza frequente tra i docenti per cui la lezione è il momento di più lucida e delicata consapevolezza sullo stato delle loro conoscenze.

Come si è visto, i principi della ragione sono radicati per Tommaso nel tessuto dell'esperienza, e perciò in questa debbono essere esibiti. Si può quindi ritenere, come l'Aquinate sembra suggerire, che la funzione del linguaggio nella lezione consista soprattutto nel mostrare, attraverso esempi o compiti induttivi²³, la concrezione intelligibile dell'esperienza, rivelandovi infine le virtualità dei principi (si badi come l'astrazione comunemente intesa sia vincolata all'evidenza dei principi, poiché questi rappresentano le condizioni trascendentali di ogni oggetto, donde appunto discende la loro priorità noetica)²⁴. Ecco perché la pratica didattica dell'esemplificazione è cruciale: poiché vi si misura la profondità delle cose — l'intelligenza — e l'effettiva capacità sintetica dei concetti²⁵. D'altro lato, l'esemplificazione non ricade solo a beneficio dei principi e dei concetti, a loro conferma, ma della stessa empirica realtà che questi sono chiamati a illuminare, manifestandone ogni volta sotto un certo aspetto la ricchezza di significato.

In altri luoghi, dove commenta Aristotele, Tommaso identifica nei principi la porta d'ingresso del sapere che si dà in un'apprensione certa ma ancora confusa del mondo; nondimeno una fondamentale, in cui sono depositi i dati primigeni che abilitano, in senso assoluto, un soggetto conoscente²⁶. La via del sapere, su cui il docente dev'essersi già inoltrato per ritornare poi a chiamarvi altri, consiste nella progressiva determinazione o coltivazione razionale di quell'apprensione originaria.

²³ Cfr. *S. Th.* I, q. 117, a. 1, co.: «cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae».

²⁴ Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 2. Ad esempio, chi scrive potrebbe riferire un esperimento didattico con cui aveva proposto di riconoscere in un oggetto qualsiasi (una mela) quante più verità (proprietà, rapporti, implicazioni) possibili, fino all'esplicitazione delle nozioni trascendentali e dei primi principi.

²⁵ Cfr. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, co.

²⁶ Cfr. *In Metaph.* L. II, l. 1; *In Phys.*, L. I, l. 1.

«Di questa conoscenza naturale bisogna comprendere l'inizio e la fine. Ora, il suo inizio risiede in una certa conoscenza confusa di tutte le cose [*quadam confusa cognitione omnium*], in quanto cioè è naturalmente insita nell'uomo la conoscenza dei principi universali, nei quali, come in certi semi, preesiste virtualmente tutto lo scibile, che può essere conosciuto mediante la ragione naturale. Invece, la fine di questa conoscenza si dà quando quelle cose che esistono negli stessi principi sono rese esplicite [*explicantur*] in atto»²⁷.

Si noti infine che l'insegnamento filosofico non consiste soltanto, al pari di ogni altro, nel favorire questo processo della ragione, ma nel rappresentarlo — come fa Tommaso nei testi che abbiamo letto —, sino a che, nell'esplicitazione dei principi, l'uno possa riconoscersi con l'altro in quella comune e simmetrica presa sul mondo che spetta loro come soggetti razionali. Potremmo infine aggiungere: come si constata, tale consapevolezza, così legata al senso della libertà, dipende sensibilmente dalla forma amicale del rapporto con cui si è stati coinvolti nell'impresa della conoscenza.

2. Jacobi e l'esposizione filosofica dell'umano

Il pensiero di Jacobi è stato oggetto di una critica intensa da parte dei contemporanei, i quali pure in larga parte riconoscevano l'incisività dei suoi rilievi. Questi si sono rivolti soprattutto contro l'idealismo trascendentale²⁸. Un giudizio interessante è quello convergente di Schelling e di Hegel, che riprende un'analoga valutazione di Kant: Jacobi avrebbe favorito una cattiva maniera di pensare, un diletterantismo che confida in intuizioni personali, ricche e suggestive, ma refrattarie all'elaborazione razionale²⁹.

Eppure, in un testo pubblicato postumo quasi come un testamento (1819), Jacobi ribadisce la sua convinzione circa la forza e l'universalità del proprio punto di vista, che, come ebbe a notare (con ironia verso Schelling), seppe conservare lungo tutto il suo cammino: «l'umanità, e l'uomo singolo, coll'uso del loro intelletto e della loro ragione giungono sempre al luogo che costituisce il punto centrale della mia filosofia»³⁰.

Qual è questo "luogo"? La tesi «che l'autore aveva esposto nel libro *Sulla dottrina di Spinoza*: "ogni umana conoscenza procede dalla rivelazione e dalla fede"»³¹. Più

²⁷ *De Ver.*, q. 18, a. 5, co.; tr. cit.

²⁸ Si possono trovare nelle opere raccolte nel volume 2.1 e 3 dell'edizione critica (F. H. Jacobi, *Werke*, Meiner, Hamburg 1998-).

²⁹ Si veda lo scritto di Kant: "D'un tono da signori assunto di recente in filosofia" (1796, Ak. VIII, 387-406), in Id., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 255-274.

³⁰ Jacobi, *La dottrina di Spinoza* (F. Capra – V. Verra, eds.), Laterza, Bari 1969, p. 29.

³¹ Jacobi, "Prefazione e insieme Introduzione all'edizione..." (1815), in Id., *Idealismo e realismo* (N. Bobbio, ed.), De Silva, Torino 1948, p. 5.

precisamente, qui aveva detto (in un passo tra i più celebri dell'*Aetas kantiana*):

«[A] mio giudizio è il più gran merito del filosofo scoprire l'esistenza e rivelarla... La spiegazione gli è mezzo, via allo scopo, prossimo, non mai ultimo scopo. Il suo scopo ultimo è quello che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice»³².

I termini summenzionati di “fede” e “rivelazione” (*Glaube, Offenbarung*) assumono per Jacobi un significato filosofico in relazione ai limiti e ai presupposti della spiegazione, nel contesto di una critica al razionalismo cartesiano³³. Questa critica è condotta tramite l'indicazione di alcuni fatti (formulati in altrettanti giudizi esistenziali) che configurano la disposizione naturale della coscienza, con l'esibizione dei paradossi in cui s'incorre qualora si tenti di spiegarli, ossia di dedurli in maniera apriorica.

Si vedano nel brano seguente le proprietà e le funzioni epistemiche che quel tipo di sapere denominato da Jacobi “fede” realizza:

«[U]n sapere di prima mano, il quale fosse la sola condizione del sapere di seconda mano (la scienza), un sapere che non avesse bisogno di prove, e che, anzi, costituisse il presupposto necessario, il fondamento, la guida continua e radicale del sapere fondato su prove [*ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche*]»³⁴.

L'immediato, l'insolubile e il semplice cui tale sapere si riferisce è, come si è detto, di natura fattuale e consiste più precisamente in un plesso di rapporti ontologici che la coscienza umana riflette e a cui si sente vincolata, appunto come l'origine e il presupposto di ogni suo atto. Vi è, infatti, descritta la situazione complessiva dell'uomo come esistente di natura personale (*Daseyn, Person*). La filosofia di Jacobi ha la pretesa di esporre tale situazione in cui l'umanità possa vedersi rappresentata.

«“Metter davanti agli occhi nel modo più coscienzioso l'umanità come essa è, esplicabile o inesplicabile”: questo fu il suo [dello stesso Jacobi] scopo. Essa dovette cominciare dalle rivelazioni più originarie dell'anima»³⁵.

Il primo di quei rapporti è quello per cui Jacobi si dichiara un realista e in relazione al quale illustra il significato di “rivelazione”: la percezione della realtà esterna. Si tratta di un’“esperienza fondamentale” (*Grunderfahrung*), dov'è immediatamente collegata

³² *La dottrina di Spinoza*, cit., p. 76.

³³ I punti essenziali di questa critica sono compendati nell'Appendice VII nella seconda edizione (1789) de *La dottrina di Spinoza*.

³⁴ *Ibi*, p. 6.

³⁵ *Ibi*, p. 25. Nel passo, l'autore cita un brano dalla prefazione al suo romanzo epistolare *Allwill*.

l'esistenza di una cosa e l'esistenza dell'io. Solo questo riferimento esistenziale ancorato nel sensibile assicura una differenza netta e invalicabile tra la veglia e il sogno, tra la capacità di giudizio della ragione e la capacità costruttiva dell'immaginazione.

Il secondo rapporto è quello che si realizza all'interno dell'uomo, ma che da qui si proietta sull'intera creazione: si tratta dell'unità paradossale delle categorie metafisiche di contingenza e necessità, di natura e spirito, e di tutte le altre opposizioni implicate in queste, che convengono nella libertà umana. Si può essere tentati di sciogliere il nodo a favore di uno di questi opposti o di risolverli dialetticamente l'uno nell'altro, alterando il senso ordinario di quelle categorie. Ma, come il filosofo ammonisce, non c'è fenomeno umano che possa intendersi se non nella tensione interna a quella sintesi³⁶.

L'ultimo rapporto è quello che lega la coscienza all'esistenza di Dio, di un Dio creatore e personale del quale la persona offre un indizio e un'immagine. Solo un Dio creatore può salvare la differenza tra il nulla, cui si riduce la relativa indeterminatezza dell'essere possibile e immaginario, e l'intrinseca positività dell'essere reale. Inoltre, solo un Dio personale può confermare il primato ontologico della libertà. Il nichilismo è infatti per Jacobi la caduta dell'uomo che si vuole affatto autonomo nell'immaginazione e nell'assurda reduplicazione di un volere puro, senza origine e senza scopo.

Il limite speculativo ed esistenziale contro cui l'idealismo s'infrange nella sua totale obiettivazione dell'essere è la realtà vivente della persona. Questa richiede un riferimento a un "dio ignoto" (*At* 17,23) ma altrettanto certo, nel quale sia pienamente realizzata e possa essere perciò fondata l'inderivabilità causale della soggettività³⁷. Di qui, inoltre, la necessaria valenza personale del vero: la speculazione non può giungere ad una visione oggettiva del mondo, qual è quella di Spinoza, nel quale il soggetto reale, ossia la persona effettivamente esistente, a ben vedere, non potrebbe più sussistere³⁸.

All'esistenza di Dio sono dunque annodati gli elementi, ossia le discriminazioni qualitative, che reggono la funzione giudicativa della coscienza. Al primo corrisponde l'apertura sensibile sul mondo, che rileva l'indeducibile effettività e l'oggettiva articolazione del reale; al secondo, l'autocoscienza della persona, la quale ne attesta la priorità assiologica e l'intrinseca necessità dei valori morali fondanti la libertà; al terzo

³⁶ Si veda a tale proposito uno scritto in cui Jacobi riconobbe una sintesi del suo pensiero: *Sull'inscindibilità del concetto di libertà e di provvidenza dal concetto di ragione* (1799), in Jacobi, *Scritti kantiani* (G. Sansonetti, ed.), Morcelliana, Brescia 1992, pp. 151-156.

³⁷ Su ciò si veda la disamina del nichilismo svolta nella *Lettera a Fichte* (1799) e in *Intorno a una profezia di Lichtenberg* (1801); cfr. *Idealismo e realismo*, cit. Mi permetto di segnalare una mia traduzione commentata della *Lettera a Fichte* (La scuola di Pitagora, Napoli 2017).

³⁸ Vi sono notevoli analogie con la critica di Kierkegaard a Hegel nelle *Briciole di filosofia* e nella *Postilla conclusiva*, ben oltre le scarse citazioni di Jacobi riscontrabili in queste opere.

la “coscienza religiosa”, ossia l’estensione dell’identità stabilita nell’autocoscienza rispetto all’origine e al fine che determinano il senso dell’intero esistente finito.

Per la conferma della valenza ontologica (trascendentale) di quei rapporti, entro i quali l’uomo è di fatto coinvolto, è decisiva la trascendenza del rapporto intersoggettivo. Solo il riconoscimento di questa nel suo aspetto originario permette d’intendere l’assurdo connesso del solipsismo e del panteismo (come solipsismo metafisico). Infatti, quella relazione, la cui forma esemplare è l’amicizia, riassume la base e il vertice della coscienza: “senza il tu non c’è l’io” (*Ohne Du kein Ich*)³⁹. Ciò è vero in generale rispetto al mondo e in particolare è vero rispetto agli altri (1); ma soprattutto esso è vero rispetto a Dio: a un Dio con cui l’uomo possa comunicare senza annullarsi (2).

(1) «[C]ome il sentire [da solo] non sente *nulla*, il percepire non percepisce *nulla*: il *sé* infine *non giunge a se stesso*. Noi in effetti dobbiamo esperire la nostra esistenza solo dall’altro. Ne consegue, poiché per noi non esiste o è possibile *interno* senza *esterno*, *io* senza *tu*, che siamo certi dell’altro come di noi stessi e lo amiamo come amiamo la vita cui prendiamo parte con lui»⁴⁰.

(2) «Conosci te stesso, è, secondo il dio di Delfo e secondo Socrate, il precetto supremo; e appena esso viene applicato, l’uomo vede che senza il tu divino è impossibile un io umano, e viceversa»⁴¹.

In tutto ciò, lo sforzo principale di Jacobi è stato quello di riscattare la specificità di quella funzione cognitiva che consente di “avvertire” l’intrinseco significato e il nesso strutturale di quei rapporti, seppure non possa giungere a intenderne la genesi o l’interna costituzione. Il filosofo identifica nella forma analogica della percezione l’atto specifico della ragione: nella “percezione” (*Wahrnehmung*) si recepisce (*nehmen*) l’antecedenza esistenziale e normativa del “vero” (*Wahr*). D’altro lato, al destarsi della coscienza nel percepire (*Vernehmen*), si può far risalire il senso etimologico della “ragione” (*Vernunft*), sicché il senso è strettamente legato e affine al “senso” (*Sinn*)⁴².

Dunque, Jacobi attesta l’evidenza primaria di quei contenuti, poiché vi sono connessi i convincimenti umani più radicati; del resto osserva la difficoltà della riflessione filosofica nel farsene carico, senza che ne siano alterati il senso o la certezza. Quella riflessione era infatti per lui vincolata al progetto razionalistico di una deduzione

³⁹ Il rapporto intersoggettivo è esaminato da Jacobi nel romanzo *Woldemar*, con esteso riferimento ai libri sull’amicizia dell’*Etica Nicomachea* (VIII e IX).

⁴⁰ Jacobi, *Sulle cose divine e la loro rivelazione* (1811), Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 78.

⁴¹ *La dottrina di Spinoza*, cit., p. 26. Il carattere personale di Dio è uno degli aspetti per cui Jacobi si è principalmente battuto rispetto ai suoi contemporanei, anzitutto Lessing, Fichte e Schelling.

⁴² Quest’ultimo aspetto è sviluppato nel *David Hume* (1787); cfr. *Idealismo e realismo*, cit.

(gnoseologica e metafisica) dell'esistente. Di contro, vi oppose una filosofia il cui scopo era di mostrare come la funzione astrante e raziocinativa del pensiero (*Verstand*) dipendano da una funzione intuitiva, l'intuizione intellettuale (*intellectuelle Anschauung*), la quale è in grado di riconoscere e di conservare le verità prime sull'esistente, come quelle dianzi indicate⁴³.

In sintesi, per Jacobi, la ragione è percettiva (intuitiva o intellettuale) perché coglie il semplice: quanto è logicamente inderivabile e noeticamente primario. Ciò riguarda le differenze qualitative fondamentali d'ordine ontologico e assiologico, la cui evidenza appronta la base materiale di ogni concetto, giudizio e ragionamento⁴⁴. In ciò si può trovare una conferma di un punto di vista classico, che abbiamo osservato nel pensiero di Tommaso, sebbene il filosofo tedesco estenda i principi ontologico noetici oltre quelli menzionati dall'Aquinate.

Purtroppo Jacobi non seppe legare quelle dimensioni opposte della ragione, l'intelletto e la ragione, che nel teologo medievale abbiamo trovato convergenti. Infatti, salvo qualche tentativo, egli non poté mai disgiungere la discorsività della ragione dal rigore matematico della deduzione o dalla libertà idealistica della costruzione. Congiuntamente a ciò, non seppe sciogliere l'estraneità (kantiana) del rapporto tra intuizione e concetto, sì che la ragione (*Vernunft*) ha una capacità percettiva affatto indipendente dalla percezione sensibile e dalle operazioni logiche di astrazione e inferenza dell'intelletto (*Verstand*)⁴⁵. Così, pur avvertendone il problema ed asserendo la necessità di una sintesi, l'esistenziale e il concettuale sono per lui scissi.

Per tutto questo, quella che potremmo ora chiamare la "fenomenologia esistenziale" di Jacobi non ha potuto accedere ad una metafisica. Nondimeno, egli seppe riconoscere nuovamente nei primi principi il terreno germinale della filosofia; inoltre, mostrò nella disposizione contemplativa la virtù più necessaria al suo esercizio, sicché chi scrive può sottoscrivere queste parole, come un invito rivolto al lettore: «La filosofia del Jacobi, anziché effetto di diletterismo nel senso deteriore della parola, porge esempio tra i più

⁴³ A tale riguardo, in diversi luoghi Jacobi richiama l'*excursus* gnoseologico di Spinoza sui gradi di conoscenza nell'*Ethica* (II, prop. 40, scol. 2) e nel *De Emendatione intellectus*, particolarmente circa il terzo grado, quello della "scientia intuitiva" (sebbene recepito attraverso la propria lettura).

⁴⁴ Sulla gerarchia ontologica, Jacobi cita il *Filebo* di Platone, ad esempio contro la tesi schellinghiana circa la derivabilità dell'intelligenza dall'evoluzione della natura. Il dialogo è citato inoltre spesso sul rapporto di finito-infinito e sulla cognizione dei principi.

⁴⁵ Nell'articolo citato (*supra*, nota 3), M.M. Cottier osserva che Jacobi identifica in maniera esclusiva l'astrazione con la generalizzazione dell'*abstractio totalis*, secondo la terminologia del Caetano, cioè il passaggio dalla specie al genere, fino a una nozione generalissima (*ivi*, p. 350). L'inversione di Jacobi del rapporto tra i termini "ragione" (*Vernunft*) e "intelletto" (*Verstand*) procede nel solco della terminologia kantiana. L'argomento è stato oggetto di un interessante scambio tra Jacobi e Friedrich Schlegel.

puri e serî della genesi spontanea del verace e fecondo filosofare» (Benedetto Croce)⁴⁶.

3. Osservazioni conclusive

Ci si può chiedere adesso, in conclusione, quali suggerimenti per l'educazione e per l'insegnamento si possano trarre dalle idee sin qui raccolte. Chi scrive sente di doverne evidenziare due. Il primo riguarda l'essenza e le condizioni dell'educazione. Da quanto si è visto, questa è associata per definizione al presupposto di una capacità naturale di verità, la quale dev'essere stimolata tramite la comunicazione di una ricerca personale, ma che è di per sé viva e come tale dev'essere formata (iniziando dal non disperare di trovarla sempre in chiunque, in ogni circostanza). Il nesso tra filosofia ed educazione è dunque intrinseco, poiché il campo di lavoro della prima, l'accesso di una mente finita al vero, coincide col fondamento della seconda. Tutto ciò è formulato da Tommaso con straordinaria precisione nella questione *de magistro* (*De Ver.*, q. 11)⁴⁷.

Il secondo suggerimento riguarda il modo in cui la dottrina tomistica dei primi principi, che in altro contesto, in altro modo, abbiamo visto ripresa da Jacobi, possa essere applicata nella pratica didattica. Potremmo esprimere questo punto nel modo seguente: la riflessività filosofica serve a evidenziare i presupposti originari del discorso; questi si trovano in primo luogo nei rapporti che configurano la situazione metafisica dell'esistente finito.

In tal modo, la filosofia risponde alla prima vocazione dell'uomo: conoscere se stesso. In termini operativi tutto ciò può realizzarsi nel metodo tipicamente filosofico, ma declinabile analogamente in ogni altra disciplina, di portare alla luce ed elaborare le ovvietà a prima vista inermi le quali nondimeno sono il terreno fecondo dov'è radicata l'umana conversazione. La filosofia è così chiamata a mettere in rilievo quelle nozioni onnipresenti, come quelle di realtà, vero e bene, la cui trascuratezza ingenera spesso oscurità o leggerezza, ma talora ciò che è più temibile: il loro stesso svuotamento.

A tal proposito, si è vista l'importanza dell'intelletto nel riscattare la significatività dell'esistente. Di qui alcuni momenti cruciali della didattica, come la guida agli atti di osservazione ed astrazione, nei quali è contenuto il senso primigenio della "teoria". Da

⁴⁶ B. Croce, *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, in Id., *Filosofia, poesia, storia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, p. 133.

⁴⁷ Lo stesso Platone, che per primo aveva formulato il problema, ne aveva indicato altresì la soluzione: «non si tratta dell'arte di immettervi la vista, ma di metterci mano per orientarla, tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerla nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe» (*Resp.*, l. VII, 518d; trad. di R. Radice, in Id., *Tutti gli scritti*, G. Reale [ed.], Rusconi, Milano 1991).

un lato, la filosofia dovrebbe rappresentare questo processo, stabilendone, per così dire, un canone; d'altro lato dovrebbe condurlo alle ultime conseguenze.

Infine, il progresso di una cultura, di cui l'educazione è il mezzo principale, non consiste nell'incremento d'informazione ma nell'accresciuta intelligenza. La filosofia vi contribuisce nel dare forma alle intuizioni più riposte dell'anima che come cause finali rinnovano costantemente la ricerca del vero. Accade così quando le medesime parole dapprima vaghe e perciò prossime a decadere a mere immagini, in virtù di un'esperienza autentica del loro contenuto, riacquistano la loro primitiva forza di significazione⁴⁸.

⁴⁸ Ringrazio sentitamente gli amici e colleghi che hanno letto questo contributo per le loro osservazioni: S. L. Brock, G. Faro, F. Fernández Labastida, M. Ivaldo, A. Petagine.