

La coscienza e la riflessione dal punto di vista filosofico

fra Giovanni Bertuzzi O.P.

La coscienza è un termine che si riferisce alla **capacità di riconoscere da parte di un soggetto gli atti che compie**. La coscienza è la con-sapevolezza dell'agire (coscienza come con sapere, vale a dire il sapere che si compie un atto e sapere che atto sia nel momento che lo si esercita) .

Prendiamo la descrizione che della coscienza viene data nell' Enciclopedia filosofica di Gallarate: *“Parlar di coscienza in senso tecnico presuppone la capacità di distinguere tra il contenuto saputo e l'atto con cui questo contenuto viene afferrato, “preso insieme” dal soggetto. Esser coscienti importa*

- a) aver conoscenza di qualcosa, e*
- b) saper di conoscere.*

Il primo punto costituisce ciò che si suole chiamare l'intenzionalità della coscienza, il carattere, cioè, per cui la coscienza accoglie i suoi contenuti non come un recipiente, ma come un riferirsi costante a qualcosa che, mentre per un lato viene interiorizzato, preso dentro alla coscienza, per un altro trascende ancora sempre la coscienza stessa.....

Il secondo aspetto essenziale della coscienza, per cui non si può essere coscienti senza sapere di esser coscienti (qualunque sia la forma di sapere e sebbene non sia necessario che si porti direttamente l'attenzione su questo sapere), conferisce alla coscienza un carattere riflesso, che la distingue da qualsiasi presenza naturale immediata. Ciò accade in virtù del necessario rapporto della coscienza con la cosiddetta autocoscienza: poiché non può esserci coscienza se non di un io personale o, come dicono gli anglosassoni di un self, e questo io personale non può realizzarsi se non nella coscienza di se medesimo, chiamata appunto autocoscienza”¹.

Riguardo al primo punto sull'intenzionalità della coscienza occorre tenere presente:

in primo luogo che la coscienza permette di distinguere il modo diverso di essere che ha l'oggetto conosciuto nella conoscenza rispetto a quello che è al di fuori di essa:

“la conoscenza può essere considerata sotto due aspetti:

- o rispetto al conoscente, e così considerata [nel suo aspetto reale e fisico] inerisce al conoscente come accidente del soggetto, e così non trascende il soggetto, perché non si può trovare altro che in uno spirito;

- o rispetto al conoscibile [ossia nel suo aspetto intenzionale] e sotto questo aspetto non inerisce a qualcuno, ma si riferisce a qualche cosa. Ora, la relazione non ha carattere di accidente in quanto si riferisce a qualcosa, ma solo in quanto inerisce ad un soggetto. E perciò la conoscenza considerata rispetto al conoscibile non è nell'anima come accidente nel soggetto, e trascende lo spirito in quanto per essa si conosce l'altro dallo spirito”(Quodl.VII, q. 1, a. 4).

In secondo luogo la capacità riflessiva della coscienza permette che la conoscenza abbia coscienza di sé nel momento stesso che conosce qualcosa di altro da sé: *I Sent.*, d.1, q.2, a.1, ad 2m: *“Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere”* (“Con la medesima operazione conosco il conoscibile e conosco di conoscere”);

¹ Centro di studi filosofici di Galarate, *Enciclopedia filosofica*, ed. Sansoni, Firenze, 1968/2, vol.II, p.73.

La coscienza dunque ha la capacità di ri-conoscere che la conoscenza è relazione con ciò che è altro da sé stessa, ma ha anche la capacità di ripiegarsi su gli atti coi quali è in relazione con ciò che è altro da sé ed è così anche cosciente di sé. E tutto questo in virtù di quella proprietà che chiamiamo “riflessione”, proprietà in virtù della quale noi non solo conosciamo le cose che stanno al di fuori di noi, ma possiamo riflettere su gli atti coi quali conosciamo le cose, e possiamo ulteriormente riflettere sulla sorgente di tali atti, e ri-conoscere che la facoltà con la quale siamo consapevoli di conoscere ciò che è altro da noi in quanto è altro da noi è la medesima con la quale siamo coscienti di essere la sorgente di tali atti. La riflessione con la quale siamo coscienti dei nostri atti arriva così a riconoscere che siamo noi i soggetti di tali atti (non diciamo: i miei occhi vedono il foglio, leggono il contenuto, e la mia mente ne comprende il significato, ma: io vedo il foglio, leggo il contenuto e ne comprendo il significato); la coscienza è così legata all'autocoscienza.

Problematica sulla coscienza

Ma sulle possibilità e sulla struttura di tale coscienza possiamo porci molte domande:

fino a che punto siamo capaci nella coscienza di distinguere ciò che è in noi da ciò che è altro da noi; e ciò che siamo noi che conosciamo quando conosciamo, o quando riflettiamo sulla nostra capacità di conoscere?

Fino a che punto il riconoscimento di noi come soggetti della conoscenza dipende dalla conoscenza di ciò che è altro da noi? o, viceversa, fino a che punto la conoscenza di ciò che è altro da noi dipende dalla coscienza di ciò che siamo, della nostra facoltà di conoscere e del nostro modo di conoscere?

E fino a che punto riusciamo a distinguere il valore degli oggetti che vengono dati alla conoscenza come provenienti dalla realtà al di fuori di noi (cose, fatti, relazioni tra fatti, etc) da quello degli oggetti (concetti, giudizi fattuali o di valore, ragionamenti, ordinamenti, etc) che la conoscenza elabora in sé stessa in virtù della sua capacità di riflessione?

In quale modo occorre procedere in questo processo di coscientizzazione e di autocoscienza? Quale metodo o metodi occorre adottare?

Ma soprattutto da dove occorre metodologicamente partire? Se partiamo dalle cose che stanno fuori di noi e dal loro modo di essere rischiamo di trattare la coscienza come una “cosa” e di ridurla al modo di essere di tutte le altre cose (e così ad esempio consideriamo la relazione conoscitiva di intenzionalità come una qualsiasi altra relazione fattuale); se invece partiamo dalla coscienza e dall'irriducibilità del suo modo di essere a tutto ciò che è altro da sé rischiamo di considerare la conoscenza solo nella sua autoreferenzialità, come capace cioè di conoscere solo se stessa o di riflettere se stessa su tutto ciò che conosce al di fuori di sé.

Questi problemi sono quelli che da sempre si pone l'uomo da quando ha cominciato a riflettere sul suo rapporto con la realtà e il mondo in cui vive. E si possono distinguere le diverse filosofie dal loro diverso modo di impostare questi problemi e di risolverli. Platone e Aristotele, ad esempio, spiegano la realtà partendo da due punti di vista diversi: uno partendo dalle idee che sono in noi e l'altro invece dalle cose che sono al di fuori di noi. Parimente S. Agostino e S. Tommaso indagano la conoscenza e la natura dell'anima partendo da due prospettive diverse: uno fonda la capacità di conoscere la verità delle cose partendo dalla capacità di conoscere se stessi, l'altro arriva alla conoscenza di noi stessi partendo dalla conoscenza delle cose. Così nel pensiero moderno assistiamo alla giustificazione del valore della conoscenza attraverso due schieramenti diversi: il razionalismo da una parte e l'empirismo dall'altra; e analogamente dopo Kant all'idealismo si contrappone il positivismo.

S. Tommaso e Edmund Husserl

Possiamo renderci conto della differenza tra l'impostazione classica di questi problemi e quella moderna confrontando a modo di esempio il pensiero di S. Tommaso con quello di Husserl².

S. Tommaso

Vi è un passo famoso del *De Veritate* di S. Tommaso dove emerge tutta l'importanza della riflessione come coscienza e autocoscienza per stabilire il valore della verità nella conoscenza umana:

“La verità è nell'intelletto ed è nel senso, ma non allo stesso modo.

*Nell'intelletto essa è come **conseguente** all'atto dell'intelletto, e inoltre come **conosciuta** dall'intelletto: essa consegue l'atto dell'intelletto in quanto il giudizio dell'intelletto è della cosa secondo che essa è; ed è conosciuta dall'intelletto, in quanto l'intelletto riflette sul suo atto: non solo perché conosce il suo atto, ma in quanto conosce la proporzione dell'atto alla cosa; il che non si può conoscere se non sia conosciuta la natura dell'atto, la quale non può essere conosciuta se non è conosciuta la natura del principio attivo, che è lo stesso intelletto, nella natura del quale è che si conformi alle cose. Quindi l'intelletto conosce la verità in quanto riflette sopra se stesso.*

Nel senso invece la verità è come conseguente all'atto del senso, quando cioè il senso giudica della cosa secondo quello che essa è; ma tuttavia non è nel senso come conosciuta dal senso: anche se il senso giudica veridicamente delle cose, non conosce però la verità con la quale giudica veridicamente; infatti quantunque il senso sappia di sentire non conosce tuttavia la propria natura, e di conseguenza non conosce né la natura del proprio atto, né la sua proporzione alla cosa, e quindi neppure la verità.

La ragione di tale fatto è la seguente:

*- I più perfetti tra gli enti, quali per esempio le sostanze intellettuali, ritornano alla loro essenza con un ritorno completo: infatti in quanto conoscono qualche cosa posta fuori di sé, in qualche modo procedono fuori di sé, ma in quanto conoscono di conoscere, già ricominciano a ritornare a se, poiché l'atto della conoscenza è intermedio tra il conoscente e ciò che è conosciuto. Ora tale ritorno è completo in quanto le sostanze spirituali conoscono le proprie essenze: per cui si dice nel libro *De Causis* che ogni essere che conosce la propria essenza è un essere il quale ritorna alla propria essenza con un ritorno completo.*

- Il senso, che è il più vicino di tutti alla sostanza intellettuale, incomincia a ritornare a se stesso, perché non solo conosce l'oggetto sensibile, ma conosce pure di sentire, tuttavia il suo ritorno su se stesso non si compie interamente perché non conosce la sua propria essenza”.³

Il punto di partenza per compiere tale riflessione in questo testo è costituito per S. Tommaso dall'atto di conoscenza diretta col suo oggetto naturale: la cosa esistente. Tale atto è il giudizio, che non solo conosce le cose secondo quello che esse sono, ma riflette anche sul suo atto, e conosce la proporzione dell'atto alla cosa. Questa riflessione, come abbiamo visto, è implicita in ogni giudizio: con lo stesso atto con cui l'intelletto conosce l'oggetto, conosce anche di conoscere⁴. Questa riflessione implicita diventa esplicita, quando l'intelletto riflette esplicitamente sui propri atti (coscienza) e su se stesso come principio di tali atti (autocoscienza), e scopre così che la natura dell'io è quella di aprirsi e adeguarsi a tutte le cose (verità), senza identificarsi con nessuna di esse

² Cfr. Giovanni BERTUZZI, *Per un confronto tra Husserl e S. Tommaso d'Aquino*, saggio introduttivo in: Umberto SONCINI, *Fenomenologia e linguaggio*, G. Barghigiani, Bologna, 1997, pp. 7-29.

³ *De Veritate*, q.1, a.9, c.

⁴ *I Sent.*, dist. 1, q. 2, ad 2um: “*Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*”.

materialmente, ma solo intenzionalmente e immaterialmente nella conoscenza. S. Tommaso dimostra in diversi modi l'immaterialità dell'atto intellettuale⁵, e uno degli argomenti da lui usati è proprio quello della *riflessione*: l'azione di un corpo infatti non termina all'azione, e invece l'atto dell' intelletto, nella riflessione, termina all'atto stesso di conoscere, perché così come conosce una cosa conosce anche di conoscere, conosce cioè non solo la cosa, ma anche l'atto col quale conosce quella cosa. L'atto della riflessione perciò non è atto di un corpo, ma di una facoltà incorporea⁶.

S. Tommaso tuttavia sostiene che l'intelletto umano, in quanto umano, unito al corpo e dotato di una conoscenza sensibile, non riflette immediatamente su se stesso e sulla sua natura. Il principio da cui parte è il seguente: ogni cosa è intelligibile in quanto è in atto; così anche l'intelligenza è conoscibile a se stessa quando passa all'atto di conoscere. "*Siccome però nello stato della vita presente è connaturale al nostro intelletto volgersi alle cose materiali e sensibili... ne segue che esso conosce se stesso in quanto è posto in atto dalla specie intenzionale astratta dal mondo sensibile... Dunque il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto*"⁷. Questo testo mostra chiaramente che per S. Tommaso la riflessione umana si realizza attraverso un'etero-autocoscienza⁸, e spiega l'ordine che va seguito per compiere la riflessione radicale di cui parla nel *De Veritate*. È un itinerario che parte dal rapporto intenzionale dell'intelletto con la realtà, dagli atti coi quali conosciamo questa realtà, e rivela attraverso la riflessione la capacità dell'intelletto di scoprire da una parte la natura immateriale degli atti coi quali si pone in rapporto con la realtà, dall'altra la natura immateriale dell'intelletto stesso, che proprio per questo può riflettere sul suo rapporto con la realtà. È dunque un'interpretazione della conoscenza che non è unilateralmente rivolta al mondo reale. Ma per dimostrare che l'intelletto è capace di elevarsi al di sopra della realtà sensibile, o che esso non è un oggetto come gli altri oggetti sperimentati nella conoscenza empirica, gli basta riflettere sulla capacità astrattiva

⁵ Cf. Giovanni BERTUZZI, *L'immortalità dell'anima razionale nella dottrina di S. Tommaso*, in "Divus Thomas, ESD, Bologna, n.1, 1992, pp.150-152.

⁶ Cf. *Summa contra Gentiles*, Marietti, Torino, 1961, L.II, c.49, n.1255.

⁷ *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1, c..

⁸ Nel *De Veritate* q.10, a.8, S. Tommaso ha una posizione molto più sfumata. Egli si chiede con che cosa possiamo conoscere e si domanda se è possibile all'anima conoscere se stessa attraverso la propria essenza.

Egli distingue due tipi di conoscenza:

a) la conoscenza dell' "*an sit*" dell'anima, vale a dire la conoscenza dell'anima secondo che ha l'essere in tale individuo, così che uno percepisce di avere un'anima.

b) la conoscenza del "*quid sit*" dell'anima, della sua natura, di ciò che è comune a tutte le anime, e dei suoi accidenti propri.

a) Riguardo al primo tipo di conoscenza S. Tommaso distingue la conoscenza **in atto** da quella **in abito**:

1) Per la conoscenza in atto **occorre che l'anima si conosca attraverso i suoi atti**. Perciò l'anima percepisce di conoscere (ed anche di essere) per il fatto che conosce qualcosa (cfr. *De Ver.*, q.10, a.12, 7m; *Ethic.* IX, l. 11, n. 1908).

2) Per la conoscenza abituale invece l'anima vede se stessa per mezzo della sua stessa essenza, per il fatto che la sua essenza è presente a se stessa ed è in potenza ad uscire nell'atto della conoscenza di se stessa ("*est potens exire in actum cognitionis sui ipsius*"). Perché l'anima percepisca di esistere, non si richiede perciò un abito, ma è sufficiente la sola essenza dell'anima che è presente alla mente. È infatti dalla potenzialità dell'anima che dipendono gli atti nei quali attualmente essa viene percepita.

b) Riguardo invece alla natura dell'anima S. Tommaso sostiene che tale natura viene appresa da noi attraverso le specie che sono astratte dai sensi. Ora, l'intelletto nostro ricopre l'ultimo posto tra le nature intellettuali; è una potenza pura, come la materia nelle cose sensibili. E come la materia non è sensibile se non per la forma che sopravviene in essa, così **l'intelletto possibile è intelligibile solo in virtù di una specie che viene indotta in esso**.

Perciò la nostra mente non può conoscere se stessa in modo da apprendere immediatamente se stessa, ma perviene alla conoscenza di sé dal fatto che apprende le altre cose.

E in questo modo noi apprendiamo di noi stessi in base alla conoscenza degli oggetti:

- che l'anima è **immateriale**, per il fatto che conosce le nature universali delle cose; se infatti la specie con la quale percepiamo la natura delle cose non fosse immateriale, sarebbe individuata e non potrebbe avere una conoscenza universale.

Così anche l'intelletto è indipendente dalla materia, per il fatto che le specie intelligibili sono immateriali.

dell'intelletto, e sul suo modo di considerare le cose attraverso forme immateriali e universali presenti in se stessa, per riconoscere l'originalità e la peculiarità del suo modo di agire e di essere.

Edmund Husserl

La riflessione di Husserl sulla conoscenza e la logica si pone indubbiamente all'interno del pensiero moderno, che è caratterizzato dal primato del problema gnoseologico, e risolve tale problema in chiave trascendentale⁹. Ma Husserl si è confrontato anche con la filosofia classica. Proprio nella *"Logica formale e trascendentale"* egli dimostra una grande stima per Platone e Aristotele, in quanto giudica Platone come il difensore della logica come scienza in contrapposizione allo scetticismo sofistico¹⁰, e Aristotele come il fondatore della logica formale¹¹. E soprattutto egli si sente significativamente in sintonia con la dottrina della grammatica speculativa di Tommaso da Erfurt, e con la logica tardo-scolastica di stampo scotista¹², che a suo avviso aveva anticipato l'idea moderna di una logica formale pura.

Possiamo dire che la fenomenologia di Husserl sia il tentativo di fondare la logica formale e la scienza moderna, in quanto scienza ipotetico-deduttiva, su di un fondamento translogico; fondamento che egli individua nella *coscienza trascendentale*, sorgente di ogni intenzionalità in generale, ma in particolare di quella scientifica, che è la fonte di una evidenza apodittica, e di un'oggettività logica capace di trascendere il relativismo empirico e il soggettivismo psicologistico attraverso la soggettività trascendentale, che nelle *"Idee"* viene raggiunta tramite l'*epoché* e il riduzionismo trascendentale, e in *Logica formale e trascendentale* tramite la logica formale pura. Egli sembra accettare da una parte la posizione logicistica, che cerca di individuare le leggi del pensiero, gli oggetti e le relazioni logiche su di un piano puramente formale, come leggi del pensiero e non della natura. La logica ha a che fare con le *"essenze"*, con degli oggetti e delle relazioni che sono regolati da leggi che non sono le leggi della natura, e non sono riducibili a dei fenomeni psichici¹³, perché l'identità oggettiva e la legalità propri della logica hanno un valore normativo che non trovano giustificazione e fondamento nei processi psichici con cui di fatto li pensiamo. Ma d'altra parte egli non si accontenta della neutralità logicistica, perché vuole fondare la logica su di una teoria della conoscenza in genere, e di quella scientifica in particolare, che renda ragione del rapporto tra linguaggio, soggetto pensante e oggetto pensato, alla luce di una teoria dell'intenzionalità fondata sulla soggettività trascendentale e su di un'interpretazione aprioristica della conoscenza: *"Non si vede... che ogni esteriorità, anche quella di cui ci si vorrebbe prima di tutto appropriare, mediante ipotesi, ha fin dall'inizio il suo posto nella pura interiorità dell'ego, in quanto polo intenzionale dell'esperienza; e che questa esteriorità, con l'intero flusso dell'esperienza mondana e con l'esistente che in lei si annuncia in modo concordante, appartiene all'interiorità, altrettanto quanto vi appartiene tutto il resto che l'esperienza possibile e la teoria possono esigere dall'esistente"*¹⁴.

⁹ Possiamo distinguere in Husserl almeno cinque strade che gli permettono di arrivare alla fenomenologia trascendentale:

- 1) il cammino cartesiano (seguito nelle *"Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica"* e nelle *"Meditazioni cartesiane"*);
- 2) il cammino della logica formale (in *"Logica formale e trascendentale"*);
- 3) il cammino della psicologia fenomenologica (in *"Crisi delle scienze europee"*, III parte, B);
- 4) il cammino kantiano (in *"Crisi delle scienze europee"*, III parte, A);
- 5) il cammino del mondo della vita (in *"Crisi delle scienze europee"*).

¹⁰ E. HUSSERL *"Logica formale e trascendentale"*, Laterza, Bari, 1966, , introduzione, p.4.

¹¹ Op.cit., sez.I A, cap.I, p.59,

¹² Op.cit., sez.I A, cap.I, p.60, nota 2.

¹³ Sulla distinzione tra il campo dei fenomeni, che riguarda le *"essenze"*, e quello della natura cf. *"La filosofia come scienza rigorosa"*, Paravia, Torino, 1958, pp.42 ss.

¹⁴ Op.cit. §93, pp.285-286.

Egli non nega la consistenza della realtà naturale, né il valore dell'esperienza¹⁵, perché è con la realtà e con le singole cose che noi stabiliamo il nostro primo rapporto di intenzionalità; e la logica ci serve proprio per ricercare e fondare razionalmente anche il valore dell'esperienza. Ma nella logica, così come nella matematica, non abbiamo a che fare con delle cose reali, bensì con dei concetti e dei numeri. Il significato del campo della logica, così come quello di ogni attività scientifica e il senso anche dell'esperienza in generale che l'uomo vive nel mondo della vita, vanno dunque ricercati secondo lui non nelle cose o nella "natura" nella sua esistenza indipendente dal soggetto conoscente, ma nella coscienza che è la sorgente di ogni tipo di intenzionalità, e che è costitutiva di ogni senso e significato, anche se non costituisce l'esistenza delle cose e la loro realtà naturale.

Husserl sostiene che la logica tradizionale è unilateralmente orientata al mondo reale, e questo la allineerebbe tra le scienze positive¹⁶. E' indiscutibilmente vero che Aristotele e S. Tommaso non perdevano mai di vista la realtà, quando ricercavano il significato e la verità della conoscenza e delle costruzioni logiche. Ma essi avevano anche già piena consapevolezza della differenza tra l'oggetto formale della psicologia, e quello della logica o della gnoseologia da un punto di vista prettamente critico. Il realismo gnoseologico di S. Tommaso ha ben poco a che vedere con l'empirismo inglese o con lo psicologismo ottocentesco con cui aveva a che fare Husserl. La realtà con cui si confronta S. Tommaso ci sembra molto vicina a ciò che spesso sembra intendere Husserl quando parla di ciò che è "ideale", "irreale" e "trascendentale". Quello che è profondamente diverso tra di loro è il modo di impostare e interpretare il rapporto tra il soggetto della conoscenza e la realtà: S. Tommaso l'imposta a partire dal rapporto diretto che la conoscenza ha con le cose al di fuori di sé, Husserl invece parte dal modo come le cose appaiono alla conoscenza e in particolare alla logica e alla matematica, e dalla struttura di questo rapporto desume la struttura dell'esperienza in generale. Da qui deriva una profonda diversità di concezione tra ciò che ha la priorità e il primato in questo rapporto e nell'impostazione del problema critico: mentre Husserl vuole risolvere il problema gnoseologico assumendo come modello di conoscenza quello della logica e dell'epistemologia scientifica interpretate in chiave aprioristica e trascendentale, e risale così alla soggettività trascendentale, perché il soggetto è a fondamento delle costruzioni logiche, e ricava da qui il fondamento costitutivo dell'esperienza stessa, S. Tommaso vuole invece risolvere il problema della verità logica all'interno della verità gnoseologica in generale, ma risale anch'egli al soggetto della conoscenza, perché il valore di questo soggetto e di ogni forma di conoscenza (speculativa o pratica, empirica o scientifica) consiste proprio nella sua conformabilità alla realtà.

¹⁵ Op. cit. § 84, pp.255 ss..

¹⁶ cf. op. cit., § 92b, pp.279-281.