

PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE

SERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE

VOLUME I - FASCICOLO III

GIUSEPPE ZAMBONI

*Professore di gnoseologia nell'Università cattolica del sacro Cuore*

# LA GNOSEOLOGIA DELL'ATTO COME FONDAMENTO DELLA FILOSOFIA DELL'ESSERE

SAGGIO DI INTERPRETAZIONE SISTEMATICA DELLE DOTTRINE  
GNOSEOLOGICHE DI S. TOMMASO D'AQUINO

“ notitia actualis secundum quam anima  
non percipit se esse nisi percipiendo actum  
suum et objectum „

(De Ver., q. X, art. 8, ad V.)



SOCIETÀ EDITRICE " VITA E PENSIERO „  
MILANO

**PROPRIETÀ RISERVATA**

**MONZA - ARTI GRAFICHE MONZA**

## PREFAZIONE

*Lo studio presente non è l'esposizione compiuta della gnoseologia di Tommaso d'Aquino; di molti argomenti che sono, per dir così, popolari e ripetuti in ogni manuale di filosofia scolastica, non sarà fatto che un cenno, giacchè il mio scopo è solo di precisare qualche punto di fondamentale importanza e di presentare lo schema di una sintesi più completa, più unitaria, più ordinata e più chiara delle solite esposizioni, nelle quali, a parer mio, si segue con fedeltà un po' troppo servile l'ordine e la forma esteriore che si trovano nelle opere dell'Aquinate. Ma il lettore s'accorgerà facilmente che il lavoro oltrepassa i confini dell'esegesi e tende a porre le linee fondamentali della Scienza del conoscere o gnoseologia; e che i riferimenti a S. Tommaso, per quanto numerosi, non fanno che mettere in luce, da una parte, la vitalità e freschezza del pensatore medioevale, dall'altra inquadrano in una corrente storica un pensiero svoltosi, indipendentemente dalla storia, con metodo puramente psicologico-analitico.*

\* \* \*

*Certo la forma usata comunemente per esporre la dottrina della conoscenza secondo S. Tommaso, è, materialmente, la più sicura, ma è soggetta a pericoli che minacciano di farla diventare un travisamento del pensiero tomistico; giacchè:*

1.°) *si sa che S. Tommaso si compiace di mantenere le espressioni di Aristotile, di S. Agostino e del linguaggio comune; ma le interpreta poi scientificamente secondo il suo proprio pensiero;*

2.°) *il punto di vista dal quale egli considera i problemi, organizza le sue opere e discute le opinioni contrarie alla sua, gli permette di non porre nell'ordine espositivo una separazione rigida tra quello che appartiene all'ontologia e alla logica e quello che spetta alla gnoseologia;*

3.°) *nella sua economia di parole e castigatezza di espressione, quando enuncia un giudizio non avverte ogni volta il lettore che tale giudizio è una conclusione; o che deve essere chiarito e interpretato; s'accontenta di dirlo e di farlo in seguito, o di averlo già fatto, quando lo svolgimento del tema o un'opinione contraria gliene porge occasione. Onde a una prima lettura superficiale si corre il rischio:*

1.°) *di attribuirgli ingenuità volgari, o confusioni (imperdonabili in un pensatore) tra l'ordine ontologico e l'ordine gnoseologico.*

2.°) *di introdurre nel sistema incoerenze gravi e lacune che non v'erano nel suo pensiero.*

6049  
89  
332

(RECAP)

560049

1024 A. S. Philo. K. 47 + 60 Ed.

3.º) di crederlo un semplice continuatore di Aristotile, un razionalista sillogizzante sull'a-priori.

Invece sotto alla fredda rigidità dell'espressione, del processo logico e del perpetuo ricorso ai principii (che sono proprii della scienza definitivamente e perfettamente costituita come era intesa a quei tempi), si sente palpitar la vita del pensiero personale e l'attualità dell'esperienza introspettiva (che sono proprie della scienza considerata nel suo farsi attuale dall'esperienza attuale) e dietro alla metafisica, alla logica, alla morale considerate in astratto, c'è una sostanza di pensiero concreto intorno al meccanismo della conoscenza umana.

« cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere » (De Ver. q. IVº art. 1º ad 1. um.) onde il verbum mentis « semper est in continuo fieri » (De natura verbi C. I.); e richiede la presenza dei dati dell'esperienza sensibile, dei fantasmi, non una volta tanto, al momento della formazione dell'idea, ma come base costante (benchè parziale) delle operazioni dell'intelletto) « non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis » (In trin. 6.2.5.)

Purtroppo l'Aquinate non ha dato un'esposizione sistematica della sua gnoseologia, quale era viva nella sua mente nell'atto di filosofare in termini di logica e di metafisica; ma nelle sue opere ha sparso così luminosi frammenti che danno la speranza e impongono il dovere di ricomporre l'edificio, intimamente armonico e completo, corrispondente all'edificio ontologico, ma nettamente distinto da esso e logicamente anteriore.

\* \* \*

Evidentemente, dunque, per tentare la ricostruzione della gnoseologia non è più sufficiente la ripetizione materialmente pedissequa; occorre un ripensamento e una interpretazione complementare, applicando alla conoscenza della mente dell'Aquinate le sue stesse teorie conoscitive: occorre cioè che le sue parole, non siano lette superficialmente e intese così alla sfuggita senza che nella mente del lettore si destino le idee corrispondenti ai vocaboli, nella piena coscienza attuale del loro significato, e senza che alle proposizioni lette nel testo corrispondano nella mente del lettore giudizi chiaramente connessi con le idee prime e coi principii fondamentali e con le sue esperienze vive personali, da cui le idee prime e i principii si traggono.

Se così non avviene, « si... aliquis alicui proponat ea quae in principii per se notis... includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem »; l'insegnamento è qualche cosa di esterno « ipsa verba doctoris audita vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandam scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra

*animam* »: il dottore non fa che mettere innanzi dei segni; « *proponit... doctor rerum intelligibilia signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili* »; perciò la scienza nel discepolo è costituita solo mediatamente dal maestro; ma immediatamente dall'intelligenza del discepolo. « *scientia per doctrinam accepta, constituitur immediate quidem per intellectum agentem sed mediate per eum qui docet* » (De Ver. q. XI art. II passim).

Questa totale interiorizzazione, questa presa di possesso completa di ciò che si legge, non più come notizia storica, ma come propria concezione attuale (anche se non vi si dà l'assenso proprio), se è sempre necessaria per capire e criticare con coscienza un autore, è tanto più necessaria quando si tratta di ricostruire su frammenti sparsi, di riordinare secondo un punto di vista personale quello che fu pensato ed esposto con altra tela, con fine diverso, in circostanze di tempi disparate; lavoro delicatissimo, soggetto al pericolo di sostituire ad ogni passo il pensiero proprio a quello che si vuole interpretare. Del resto, l'esposizione, diremo così, a semplice ripetizione non ha che apparentemente il vantaggio dell'impersonalità; l'esposizione, in quanto è scritta è impersonale perchè non è che una copia; ma in quanto è destinata ad esser letta, è in balia delle interpretazioni che i singoli lettori ne fanno spontaneamente, senza accorgersene, in base alla loro mentalità, sicuri a cavallo del loro buon senso, quindi senza quel vigilante controllo e quel senso costante di dubbiosità che accompagna l'opera di ripensamento e di interpretazione, e che fa dare al lavoro il nome di Saggio, quasi a indicare la trepidazione con cui si presenta.

\* \* \*

Io poi, non avrei potuto, neanche volendo, fare semplice opera di ripetizione; per l'orrore che mi fanno le cose morte; per la tendenza invincibile a vivere attualmente il significato di quello che dico; per la passione che mi fa cercare sotto al processo logico la realtà psicologica che attualmente lo produce e lo sostiene.

E, anche, perchè nelle mie ricerche di filosofia non ho sentito l'interesse storico delle cose che furono, ma l'interesse di sapere come stanno le cose nella realtà attuale, col fine di orientarmi nella vita. Né sono partito dalle teorie tomistiche come da un punto di origine o di base; nè ho mirato ad esse come a necessario punto di arrivo; ma, ho cominciato dall'analisi lunga e paziente dei fatti conoscitivi (come si svolgono nei processi conoscitivi implicati nella costituzione della coscienza morale e dell'etica, delle scienze deduttive e delle scienze della natura) sono passato all'indagine sull'origine dei giudizi e delle idee e finalmente sull'autocoscienza con un procedimento di progressivo approfondimento della ricerca. Solo quando la sintesi, che spontaneamente usciva dallo studio analitico, era già avanzata e completa nelle linee fondamentali, le

*ricerche fatte nelle opere di S. Tommaso con questo filo conduttore, mi mostrarono, che io mi trovavo effettivamente nella corrente tomistica e mi diedero l'impressione, non so se illusoria, di aver raggiunto per via analitica introspettiva, quella base psicologica individuale di cui l'Aquinata aveva coscienza quando filosofava con tanta oggettività serena e sicura intorno all'uomo, alla verità, agli angeli e a Dio.*

\* \* \*

*Per conseguenza, il lettore troverà nella trattazione presente una interpretazione sistematica della gnoseologia di S. Tommaso, se riconoscerà che il pensiero dell'Aquinata non è travisato; altrimenti, avrà uno schema organico e completo di gnoseologia lungamente meditato attraverso all'esperienza introspettiva, senz'altro fine che quello di veder chiaro nell'intricato processo che si svolge dietro la scena del pensiero formulato ed espresso del quale ci serviamo nella vita pratica comune e nella costituzione delle scienze.*

*Se dopo un esame, come oso sperare, attento e coscienzioso si troverà che neppur questo è riuscito, il lettore, se è di quei rari che hanno sinceramente vissuto le ore ansiose della tempesta del pensiero, e quegli istanti in cui pare che ogni mondo delle cose e dello spirito crolli e si dilegui, abbia, almeno per questo mio sforzo, un sentimento fraterno.*

Verona, ottobre, 1922.

G. Z.

---

NOTA. — Il carattere sintetico e programmatico del presente lavoro mi impone una forma concisa che spesso diviene rigidamente schematica. Non me ne dispiace; io preferisco dire in breve il puro necessario piuttosto che cercare la mole nell'erudizione; proporre crudamente i miei concetti piuttosto che renderli accettabili con lunghe preparazioni e svolgimenti; viceversa non ho evitato le ripetizioni quando erano opportune per completare il pensiero.

Nè credo che tale forma nuoccia alla chiarezza, se il lettore ha l'abitudine di ripensare, leggendo, e sente il dovere di penetrare la mentalità di chi pensa, scrivendo. A questo fine ho aggiunto un *indice per materie* che potrebbe sembrare sproporzionato all'esiguità del volume; e ho radunato in una *tavola sistematica* le dottrine svolte, non solo perchè se ne possa controllare l'organicità, ma anche per dimostrare che il sistema si regge da sè, su fondamenti psicologici, che sono alla portata d'ognuno, indipendentemente da qualsiasi dialettica storica o prevenzione di scuola, il che giustifica l'assolutezza del titolo principale.

# P A R T E P R I M A

## Preliminari esegetici

### CAPITOLO I.º — I PROBLEMI.

#### § I.º — *Ciò che si conosce con certezza e verità.*

Non è necessario moltiplicare citazioni per riferire ciò che, secondo S. Tommaso, l'uomo conosce con certezza e verità: tutto quello che interessa e rende possibile la vita pratica la conoscenza scientifica e la fede.

Ciascun uomo è un essere, una sostanza individuale, esistente, corporea, vivente di vita vegetativa, dotata di organi di senso e di facoltà intellettuale, di tendenze sensitive e di volontà.

L'uomo, coi suoi mezzi di conoscenza, sa e afferma di vivere in un ambiente di corpi estesi, esistenti realmente e indipendentemente dai suoi mezzi di conoscenza, attivi, in relazione di attività fra loro; alcuni di essi sono anche dotati di vita vegetativa, altri anche di vita sensitiva, altri sono uomini intelligenti e liberi come lui.

Le conoscenze delle cose del mondo si possono sistematizzare in un insieme di scienze che hanno ciascuna un oggetto determinato perchè ciascuna studia un lato della realtà sotto un suo particolare punto di vista.

Vi sono le scienze fisiche che considerano i corpi prescindendo da ciò che costituisce *l'individualità* di ciascuno, le scienze matematiche che considerano i corpi dal punto di vista della estensione, del numero, del luogo e del tempo; final-

mente c'è la metafisica o ontologia che considera i corpi come *entia*, soggetti alle leggi proprie dell'essere. La nozione di *ente*, non contenendo nulla di materiale ed essendo *universale*, apre all'intelligenza uno spiraglio per conoscere, *in qualche modo* gli esseri immateriali, cioè la natura dell'anima umana, la natura degli spiriti puri, l'esistenza e la natura di Dio.

§ 2.º — *Il primo problema: la conoscenza dell'essere.*

Fra le sopradette conoscenze alcune sono mediate, altre (necessariamente) immediate; alcune vengono fornite dai sensi, altre dall'intelligenza, altre dalla cooperazione di entrambi. Di qui hanno origine numerosi problemi importanti per l'interpretazione del pensiero di S. Tommaso e per la scienza gno-seologica.

— *L'uomo* conosce le cose come esseri reali, esistenti, individuali, soggetti alle leggi universali dell'essere. Ora: — *i sensi* non conoscono propriamente che il loro oggetto proprio e i sensibili comuni che sono il moto e la quiete, il numero, la figura e la grandezza; e in modo individuale e concreto; — *l'intelligenza* concepisce l'astratto e l'universale, conosce immediatamente i primi *principi astratti e universali*, e compie tutto il suo lavoro per *astrazione* rivolgendosi ai fantasmi che il senso fornisce, e conosce ogni cosa con *atto di giudizio*.

Dal confronto della funzione del senso e dell'intelligenza con quello che *l'uomo* conosce, sorge il *problema della conoscenza intellettuale dell'essere delle cose*; se il senso non coglie *l'essere* che è un dato soprasensibile, se l'intelligenza non può che *concepire* l'essere in astratto (il che è manifestamente *un derivato*), donde può venire all'intelligenza questa nozione fondamentale?

— forse dal concreto individuale dei sensi? no; essi non la possono cogliere neppure allo stato concreto, sotto nessuna forma, perchè è immateriale.

— forse dalla cosa stessa concreta reale che si manifesta ai sensi per le sue qualità sensitive? no; se fosse così, bisognerebbe attribuire alla intelligenza il potere di *sperimentare* per

conto suo l'essere concreto e individuale delle cose; mentre essa è la facoltà dell'astratto e dell'universale.

— si attribuirà allora all'intelligenza l'intuizione dell'*ens* in astratto come forma innata, a priori? impossibile, se si rimane fedeli a S. Tommaso; ed è un partito a cui non si può ricorrere che come ad un ultimo e disperato riparo.

— eppure bisogna che vi sia una percezione concreta di una realtà ontologica che serva di base per l'astrazione della nozione universale e di fondamento per i giudizi di realtà metafisica. Dove si troverà?

Ecco, in poche linee, l'intricato problema, le cui varie soluzioni sono la radice di tutti i sistemi di filosofia, come ciascuno potrà verificare con un po' di riflessione.

§ 3.<sup>o</sup> — *Il secondo problema: trascendenza e immanenza del conoscere.*

a) *trascendenza*: « *visio corporalis terminatur ad ipsum corpus... in visione corporali aliquis intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat* » (De Ver. q. X. art. VIII, ad II.) « *oculus cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum* » (I.<sup>o</sup> p. XIV<sup>a</sup> art. VI ad I). *Ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae et non rerum imagines* » (de Ver., art. V. ad I.); « *lapis est id quod intelligitur, non autem speciem lapidis* » (I. q. LXXVI, art. II ad IV.) La prova è che le *scientiae sunt de rebus*, fatto questo che S. Tommaso costata con sicurezza completa a più riprese; — altra prova è che in fatto l'uomo riconosce di poter errare intorno alle cose; ora se il pensiero non raggiungesse la *res extra animam*, sarebbe limitato ai fatti immediati della coscienza soggettiva e l'errore sarebbe impossibile. « *id quod primo intelligitur est res* » (I.<sup>o</sup> q. 85. a. II c.) « *substantiae intellectuales in hoc quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt* » (De Ver. q. I. art. IX c.); « *actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem* » (I. q. LXXIV a. 2.)

b) *immanenza*: « motus vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente » (De Ver. q. X, art. IX, c.) « in operationibus quae sunt in operante obiectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante » (I<sup>o</sup> q. XIV art. II c.) « intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum; sed manet in operante. » (I. q. XIV art. 4<sup>o</sup>). « Intellegit rem ipsam non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam... sed manet in ipso intelligente et habet relationem ad rem quae intelligitur ex eo quod species praedicta quae est principium intellectualis operationis ut forma est similitudo illius. » (c. g., L. I, c. 53).

Come scioglierà S. Tommaso la difficoltà? sopprimerà, idealisticamente, l'esistenza della *cosa in sè*? o negherà la soggettività dell'atto di conoscenza così che si abbia la percezione immediata, sensitiva o intellettuale, della *res extra animam in individuo*, come pensa il realismo volgare? O quale via potrà scoprire fra le due?

§ 4.<sup>o</sup> — *Il terzo problema: Conoscenza immediata o mediata delle cose e del soggetto?*

1) A S. Tommaso si attribuisce facilmente la cognizione immediata dell'oggetto del senso e dell'intelligenza: « cognitio (sensuum) terminatur immediate ad ipsam realitatem stimuli. Ea est sententia S. Thomae de cognitione sensibilis... » (De La Vaissière: *Philosophia Naturalis* vol. 1<sup>o</sup> pag. 192). « Species expressa (in cognitione intellectuali) est id quo formaliter et immediate cognoscitur objectum » (idem, Vol. II, pag. 97) e cita: « unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species... » (De Ver., q. 10, art. 9).

Eppure dice S. Tommaso: « Ostensum est autem, quod (organum visus) non patitur ad ipso visibili immediate... relinquitur ergo, quod oporteat organum visus pati, per aliquod medium... Ostendit quod similiter se habet in aliis sensibus sicut in visu... Et similiter est in tactu et gustu... Omnia enim sensibilia sentimus per *medium extraneum* » (com. II.

de an. Lec. 15). — E per l'intelligenza: « et similiter esset apud nos si noster intellectus posset ferri in intelligibilia immediate; sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit... » (De Ver. q. IX, art. IV c.). Dunque il senso non ci dà il suo oggetto come qualche cosa di esistente in sè, come *res in se ipsa existens*; e l'intelligenza non può che lavorare sui dati del senso; d'altra parte, perchè ci sia conoscenza è necessario che il conosciuto sia in qualche modo nel conoscente; quindi la conoscenza non può avvenire che attraverso o per mezzo di qualche cosa che nell'anima sostituisca o rappresenti la cosa reale: *oportet ut* « eorum quae extra ipsam (animam) sunt, in se habeat unde in eorum notitiam pervenire possit » cioè « oportet ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant » (De Ver. XI art. IX ad II). Non pare quindi che ogni conoscenza immediata delle cose in sè debba svanire, e che non sia raggiungibile che attraverso un processo più complicato?

2.º) Se la conoscenza delle cose non è immediata, ma avviene per mezzo di qualche cosa che le rappresenta nell'anima, come avviene che non ci accorgiamo che si tratta appunto della similitudine d'una cosa esterna e non semplicemente di un elemento della nostra coscienza? ossia, come si passa dal soggetto all'oggetto?

Se la conoscenza delle cose avviene per mezzo di qualche loro rappresentante nell'anima, parrebbe chiaro che la conoscenza del soggetto preceda quella dell'oggetto.

E invece dice altrove S. Tommaso che solo dopo la conoscenza dell'oggetto la mente « redit ad actum sum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis » (De Ver. q. X, art. IX, c.).

Ma d'altra parte; « ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in ipsa agatur attendat... sufficit sola essentia animae quae menti est praesens » (I, q. X, art. 8 c.). E non dice altrove che ciò che è *per se notum* « est per consequens primo notum, et principium cognoscendi alia? »

Non parrebbe che S. Tommaso oscilli tra un primato della conoscenza del soggetto e un primato della conoscenza dell'oggetto?

§ 5.º — *Il quarto problema: l'intelletto agente e la natura dell'anima.*

S. Tommaso era portato dalle condizioni di ambiente in cui viveva, a trattare la questione dell'attività che produce l'astratto (concetti e giudizi primi) dal punto di vista ontologico; e si indugia a dimostrare che necessariamente *l'intellectus agens* ci deve essere, ed è *aliquid animae*, e deve agire *convertendo se ad phantasmata*, etc. All'intelletto agente si attribuisce la *illuminatio phantasmatum*, e *l'impressio speciei intellectualis*, e l'acquisto dell'*habitus principiorum*, ecc. Ora si domanda: tutte queste operazioni, e lo stesso intelletto agente, sono conoscibili solo per argomentazione ontologica, sono realtà di ordine fisico, preconoscitivo, fuori dalle prese della coscienza? o sono, per S. Tommaso e in realtà, raggiungibili con l'osservazione introspettiva, in modo che il meccanismo tomistico della conoscenza non sia solo conclusione scientifica, ma sia anche soggetto all'analisi sperimentale? In questo secondo caso non si potrebbe sperare di raggiungere la radice dell'intellettualità, di unificare la gnoseologia, di trovare il vero significato di molte espressioni sull'intelletto agente che per sè prese, sono piene di mistero, e di commentare psicologicamente quel passo: « *cognitio non rebus omnibus attribuitur sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis* » (De Ver., q. XXIII art. I., c.)?

Se si riesce a mettere in chiaro il meccanismo della conoscenza, la questione della verità si può risolvere poichè *veritas* « *cognoscitur ab intellectu... non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur* » (De Ver. Q. I. art. IX).

E si noti che tale origine di tutti i problemi e tale punto di partenza è comune a S. Tommaso, a Cartesio, ed a Kant. (Cfr. Léon Noël: *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* 1923, Louvain; pag. 666).

## CAPITOLO II.

### *Osservazioni sulla conoscenza in generale e distinzioni necessarie per interpretare le espressioni di S. Tommaso.*

N. B. — Lo scopo principale di questo capitolo è il mostrare che certe espressioni di S. Tommaso non vanno prese nel senso che verrebbe loro spontaneamente attribuito da un lettore che si fidasse ingenuamente del significato che le stesse espressioni hanno nel linguaggio corrente.

§ 1. { *L'immediatezza della conoscenza.*  
*Degli atti di conoscenza nel senso pieno della parola.*  
*Ufficio dell'attenzione - la perceptio.*

a) L'oggetto dell'atto di conoscenza è posto dall'attenzione, « vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio » (c. g. L. I. c. 55) « ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio » (De Ver. q. 13 art. 3. c.) « non sufficit praesentia quolibet modo, sed oportet ut ibi sit in ratione objecti et requiritur intentio cognoscentis » (1 sent. dist. III q., IV art. V, corpus); la frase è: « *intentio fertur ad ....* ».

Quindi non si può dire *aliquid cognoscitur* se è solamente presente senza essere oggetto di attenzione.

cognoscere { praesentia objecti  
in cognoscente. aliquo modo  
intentio, quae ponat id quod  
est praesens, in ratione objecti

b) Ciò che si conosce intorno all'oggetto è duplice:  
« *cognitio de re secundum id quod est potest dupliciter haberi, scilicet dum cognoscitur quid est et an est.* » (3.º sent. dist. XXIII art. II solutio); ossia l'esistenza e la natura.

cognoscere { quid est  
an est

c) Per conseguenza si potranno avere tre immediatezze:

- 1.º) immediatezza come oggetto di attenzione;
- 2.º) immediatezza del procedimento per conoscere l'esistenza;
- 3.º) immediatezza del procedimento per conoscere la natura — e le tre immediatezze sono indipendenti.

1.º) IMMEDIATEZZA DELL'ATTENZIONE si ha quando si pensa a un oggetto senza pensare al procedimento che ce lo ha fatto conoscere. Per esempio: è vero che io conosco Iddio quanto ad esistenza e natura solo mediatamente, attraverso alla conoscenza delle sue creature; pure se nel pensare Iddio non penso alle creature, il moto del mio conoscere è immediato. « Et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus transire ad causam *immediate*, sine hoc quod cogitetur da aliqua alia re ».

Se guardando l'immagine mia nello specchio penso a me senza pensare che realmente vedo una immagine riflessa, la mia conoscenza è diretta, quanto ad attenzione, « Intellectus noster directe fertur ad cognoscendum rem cuius est phantasma; sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta, *directe* fertur visus in cognitionem rei speculatae » (De Ver. q. II art. VI, c.); « ex statua Herculis visa, possum formare quandam aliam similitudinem quae sit ipsius Herculis *immediate* ». (De Ver. q. VIII art. V. c.). Così posso considerare un'immagine come qualche cosa di reale per quella realtà che ha in me o fuori di me nello specchio; e allora è essa stessa oggetto di conoscenza; oppure posso considerarla come immagine di qualche altra cosa (cioè come *effetto rappresentante la causa*) e allora l'atto di conoscenza che mira all'immagine come immagine, non si distingue da quello che mira alla *res*; « motus quo movetur in imaginem ut est res quaedam est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus qui est in imaginem in quantum est imago est unus et idem cum illo qui est in rem » (III, q. 25, a. 3).

Con tale criterio si interpreta la cognizione immediata della *cosa in sè*: per poter dire che si conosce immediatamente la cosa in sè basta che la mente prenda per oggetto di attenzione

o per soggetto del giudizio che si sta facendo: « *Haec res quae existit extra me* », anche se il processo con cui arrivo a giudicare che tal cosa esiste, non ha l'immediatezza di una percezione, « *res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis qui est visus. obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo* » (De Ver. q. XIV. art. 8.º).

2.º) L'IMMEDIATEZZA DELLA CONOSCENZA DELLA NATURA DELLA COSA si può avere nonostante che sia conosciuta per la forma che è nel conoscente e non per la forma che è realizzata nella cosa stessa.

Quando una cosa produce nel conoscente la *species* che in esso la rappresenta, comunica la sua *forma* al conoscente; quindi dal punto di vista della forma, che astrae dall'individualità, *l'intelletto* e *l'intelligente* diventano uno: « *et per hanc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu; in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu* » (I. q. 85 Art. II ad I.<sup>um</sup>).

Ed allora si può dire che si conosce la cosa in se stessa, nella sua propria natura. « *Sic ergo [quando cognoscens directe similitudine cognoscibilis informatur] cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis* » (I. q. XII art. 9. c); « *in seipso cognoscitur aliquid quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili* » (I. q. XIV art. V. c).

3.º) Nella *perceptio* abbiamo l'immediatezza totale: immediatezza dell'attenzione che è rivolta all'oggetto della percezione; immediatezza della presenza dell'oggetto medesimo così com'è senza intermediarii. La *perceptio* è esperienza immediata, che coglie l'individuale che è nel conoscente, non per l'intermediario di una similitudine, ma nel suo essere stesso: *per praesentiam*. Potrà dunque essere oggetto di percezione tutto quello che è nel soggetto come elemento della sua co-

scienza; le *qualitates sensibiles* come *passiones* del soggetto, il rapporto di gradito e gradevole, le azioni stesse dei sensi, le tendenze sentite, gli atti dell'intelligenza e della volontà sono *psichicamente* nel soggetto conoscente, quindi sono *conoscibili* nel pieno senso della parola. Ma (fatta eccezione per le qualità sensibili) non sono fin da principio *conosciuti* nel pieno senso; perchè occorre che l'attenzione vi sia richiamata da un qualche interesse mentre dapprima essa è rivolta all'oggetto dei sensi: « non oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet ,intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur supra seipsum » (De Ver., q. I, art. V, ad V.<sup>um</sup>); « actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, ulterius in species et habitus etc. (De Ver. q. X art. IX c.).

Vi è dunque una *perceptio* *directa* e una *reflexa*.

La *perceptio* poi può essere dell'« *an sit* » e del « *quid sit* » o meglio del « *quid sit et an sit* » insieme, o del solo « *an sit* », secondo che dell'oggetto si percepisce anche la qualità (come nelle qualità sensibili) o la sola realtà (come nel caso della percezione che ha l'anima della sua esistenza nella percezione della realtà dei suoi atti). Ma di questo tratteremo a suo luogo.

§ 2.<sup>o</sup> — *Conoscenze imperfette: elementi dell'atto di conoscenza perfetto: la « apprehensio ».*

a) L'atto con cui si conoscono le cose è doppio e consta: 1.<sup>o</sup>) di una *apprehensio simplex* (o, per l'intelletto, *formatio quidditatum*) cioè l'aver presente un contenuto qualitativo, senza riferimento alcuno, l'aver presente un'idea o un concetto, senza riferirlo alla realtà; l'abbiamo nel senso e nell'immaginazione: « est quaedam vis apprehensiva quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re presente, sicut sensus proprius, quaedam vero apprehendit eam, re absente, sicut imaginatio »; l'abbiamo nell'intelligenza « *formatio quidditatis est prima operatio intellectus* » (De Ver. q. I, art. III ad 1.<sup>um</sup>). Ma questa non è che un preliminare dell'atto di conoscenza, è una *apprehensio* « *apprehendimus quidditatem rerum* » (De Ver. q. I,

art. XII., c.); l'apprehensio non è nè vera nè falsa perchè non dice nulla della cosa *in se extra animam*.

2.º) L'atto di conoscenza consta in secondo luogo di un *judicium* « Tunc autem indicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividens » (De Ver. q. 1, art. III, c.). Ed è in questo atto che si conoscono le cose; nel giudicare si riferisce il contenuto della *apprehensio* a un soggetto già noto e presente alla mente come oggetto da conoscere, sia come fantasma del senso, sia come prodotto intellettuale.

b) Quindi è chiaro che *apprehendere simpliciter* e *apprehensio simplex* non riguardano le cose come esistenti, ma solo il contenuto rappresentativo del pensiero, che sarà poi riferito e dichiarato corrispondente alla realtà esterna dall'atto del giudizio; significano *farsi un'immagine, farsi un concetto di qualche cosa, aver presente una rappresentazione*, senza pensare che ad essa corrisponda una realtà extra animam: *non significano cogliere la cosa individuale nella sua realtà indipendente*, il che sarebbe, se mai, un *percipere*.

Il non aver compreso il vero significato di *apprehendere* è stata la causa principale per cui il pensiero di S. Tommaso fu confuso col realismo ingenuo.

c) Il contenuto della *simplex apprehensio* è conosciuto nel pieno senso della parola, cioè come oggetto di un atto di conoscenza? Può diventarlo, ma non lo è dapprima: « *species intellectus secundario est id quod intelligitur; species intelligibilis non est id quod intelligitur sed id quo intelligit intellectus* ». Ma è pur sempre psichicamente presente. *C'è dunque un elemento presente psichicamente, che tuttavia non si può dire attualmente conosciuto nel pieno senso della parola*.

§ 3.º — *Conoscenze imperfette: « presentia menti, notitia actualis, notitia habitualis », come elementi della percezione riflessiva.*

a) *Notitia quaedam actualis.*

Quale differenza c'è tra l'atto di percezione completo, in

cui l'attenzione è rivolta all'elemento osservato, e lo stato psichico anteriore al rivolgersi dell'attenzione?

L'attenzione non fa che mettere in luce piena quello che anteriormente non era *osservato*. L'attenzione constata la presenza del contenuto psichico a cui si rivolge, non la produce; la funzione psichica che quell'elemento compie nell'ingranaggio dell'atto di conoscenza, non *comincia* ma *continua*, sotto la luce dell'attenzione. Atto di attenzione, specie espressa, giudizio, soggettività, attualità, attività, certezza, esistenza del soggetto ecc., i quali sono elementi che l'attenzione via via scopre come integranti l'atto d'intelligenza, elementi che l'« intellectus intelligendo habet », che sono *intelligibiliter* in esso, *per sui praesentiam*, al momento in cui l'attenzione gli scopre, si mostrano psichicamente, e l'unica novità per essi è d'essere presi per oggetto attuale d'attenzione.

V'è dunque una forma di *aver presente psichicamente*, di *sentire, senza saper di aver presente*; è una *notitia quaedam*: non una cognizione completa; è la coscienza che accompagna ogni atto: dice il Gény: « Duplex distinguitur actus conscientiae, unus directus et alter reflexus. Conscientia directa seu concomitans in hoc consistit quod, quotiens aliquid percipimus, secundario et concomitanter, exercite, idest in ipso actus perceptionis exercitio, nostram perceptionem et nos ipsos experimur; et est aspectus quidam cuiuslibet facti psychologici vitam vegetativam superantis. Conscientia vero reflexa, seu subsequens habetur non semper et de omnibus factis internis, sed quando aliquem nostrum actum suminus ut objectum novae et specialis considerationis, explicite in actu signato » (Gény, Critica n. 242, pag. 141).

La coscienza che accompagna ogni elemento dell'atto di conoscenza è a mio parere espressa nelle parole di Aristotile citato da S. Tommaso: « sentimus quia sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus » e in queste altre dell'Aquinate: « Sensus per quem hunc particularem actum quem nunc agimus sentimus », « tunc dicimus habere conscientiam alicuius actus » (De Ver. q. 17 art. 1, c.); e in queste altre: « quamvis dici possit quod

percipiendo actum suum seipsum intelligit *quandocumque aliquid intelligit* » (1.º q. 93 art. VII ad 4.º).

Vi accenna probabilmente anche questo passo: « ... quae sunt in parte intellectiva; quae quidem per suam praesentiam dicit cognosci; quia ex eis est ut exeamus in actum intelligendi, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia cognoscuntur » (De Ver. q. X Art. IX ad 1.º in contrarium).

La presenza *psichica* attuale di un elemento non collocato nel fuoco dell'attenzione io la chiamerei *notitia quaedam actualis*, ispirandomi all'uso della parola *notitia* applicata al *verbum mentis*: « cum ergo dicitur quod verbum est notitia non accipitur *notitia* pro *actu* intellectus cognoscentis (conoscenza completa); vel pro aliquo eius habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo (*elemento* dell'atto completo che è però psichicamente presente e compie una funzione cosciente) ».

La presenza attuale psichica anteriore alla percezione completa che si ha quando vi si aggiunge l'attenzione, è accennata da San Tommaso anche riguardo alla volontà: « *inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali (cioè senza coscienza); inclinatio autem quae est appetitus sensibilis est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis quae est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiectio... Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum...* » (1.º q. 87 art. IV c.).

E in generale per tutto quello che avviene nell'anima, la presenza psichica o coscienza diretta precede la percezione completa: « percipere se vivere pertinet ad cognitionem qua aliquis *percipit quid in anima sua agatur* » (De Ver. q. X art. VIII).

b) *Notitia o cognitio habitualis.*

S. Tommaso parla anche di una *notitia*, o *cognitio, habitualis* che consiste nella particolare costituzione dell'anima intellettuale che rende, remotamente, possibile la percezione di sé: « *essentia sua (mentis) sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; ideo mens antequam a phantasmati-*

bus abstrahat, sui notitiam habituaem habet, qua *possit* percipere se esse» (De Ver. q. X art. VIII) «... anima per essentiam suam cognoscitur in habitu» (ivi).

c) nella percezione completa abbiamo dunque queste tre forme di *notitia* che si includono:

*notitia habitualis*: condizione costitutiva fisica dell'anima (essentia animae est sibi innata).

*notitia quaedam actualis*: realitas animae, principia intellectio- nis, actus voluntatis etc. *fiunt* menti *praesentia*, quando- cumque aliquis intelligit aut vult (coscienza concomitante).

*perceptio*: anima *percipit*, cum reflectitur supra se ipsam et supra actus suos, scilicet, cum quod est menti praesens ponitur per attentionem in ratione obiecti.

§ 4.<sup>o</sup> — *Conoscenze imperfette nell'ordine sensitivo: presenza di contenuti sensitivi non attualmente percepiti; la im- mutatio spiritualis.*

La percezione sensitiva nel pieno significato della parola si ha quando una qualità sensitiva diviene oggetto di atten- zione attuale, il che si ha quando desta un interesse dominante « ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae affigitur » (II, q. 166, art. 1, ad II,<sup>mo</sup>). Questo av- viene per il senso quando un certo elemento o complesso sen- sibile è appreso come *delectabile* o *contristabile*, come *princi- pium vel terminus passionis vel actionis*.

Consideriamo distintamente due casi:

a) Primo caso: se l'oggetto dell'attenzione sensitiva è *complesso*, si tratta di una formazione associativa, in cui emer- ge come impalcatura, una *figura* con ubicazione, estensione, dimensioni e limiti, e vi si inquadrano le qualità sensibili e le mutazioni spaziali secondarie, come *quasi-accidentia*.

In questo caso è chiaro che, mentre l'attenzione stimolata dall'interesse è rivolta al tutto come relativo al benessere o malessere che se ne prova o se ne aspetta (e in esso special- mente a quella parte che è attiva o che muta), sono pure *psi- chicamente presenti* tutte le altre qualità sensibili di cui il tutto

è costituito, ma che attualmente non hanno per il conoscente uno speciale interesse.

b) Secondo caso: può essere che l'oggetto dell'attenzione attuale non sia risultante di parecchi elementi associati, ma sia *semplice*, come nel caso di una puntura molto dolorosa di di cui non si veda ciò che la produce. Essa è percepita nel senso pieno della parola, e domina da *sola il campo della coscienza chiara*, mentre il senso che percepisce la puntura non percepisce l'oggetto pungente; nè sotto la forma intellettuale di *causa*, nè sotto la forma sensibile di *principium passionis*; esso non percepisce che la qualità sensibile noiosa presente; non si ha che la presenza di quel contenuto psichico. Se prescindiamo dal lavoro dell'associazione e dall'interpretazione intellettuale che faranno della puntura un elemento di un complesso e una *similitudo* atta a farci conoscere, in qualche modo, la *res* che la produce, non ci rimane che l'*apprehensio* sensibilis, la quale è in pari tempo, in questo caso, una *perceptio* — il senso non va più in là, « licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam, et id quod apprehendit de ea »; qui non c'è riferimento ad altro, come elemento od immagine; tutto si limita a quello che è attualmente presente al senso e all'attenzione.

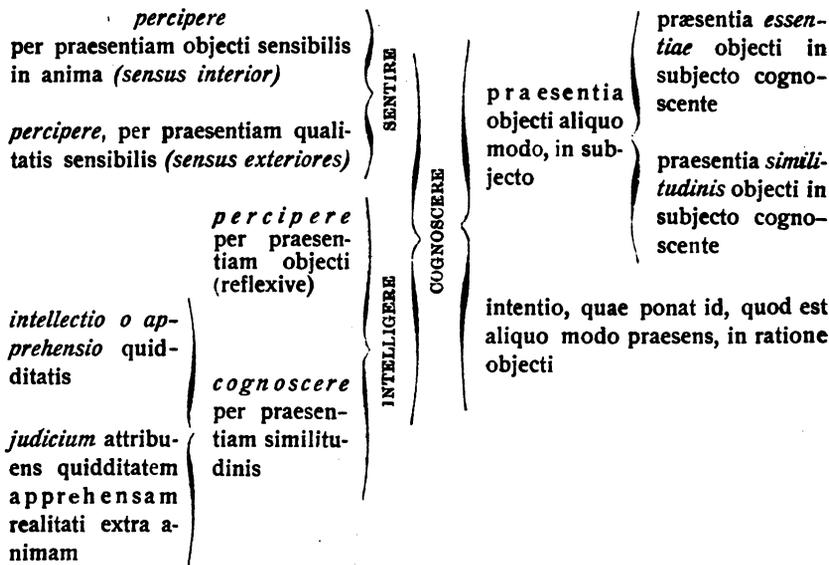
Non è facile metterci in questa condizione introspettiva di contenuto semplice, per la spontaneità fulminea con cui noi uomini completiamo e interpretiamo i dati dei sensi; ma ci si arriva; anzi io necessariamente arrivava ed arrivo a questa posizione finale ogni volta che ripeto il tentativo, vano per me, di cogliere introspettivamente nella conoscenza mia sensitiva pura, la *res extra animam*, l'altro come tale, l'oggetto reale concreto esteriore, che il senso comune e, con esso, molti egregi pensatori dicono di costatare. Di questo ci occuperemo a suo luogo; qui basta questo accenno per far capire la domanda: nel caso che l'oggetto della *perceptio* sensitiva sia semplice, come in una forte e dolorosa puntura, abbiamo ancora la distinzione fra l'atto di conoscenza perfetto (*perceptio*) e la coscienza o presenza psichica?

A me pare di sì; infatti l'attenzione sopravviene quando il contenuto psichico presente diviene interessante; e, quando l'attenzione comincia, sento che tale contenuto non comincia allora ad essere psichicamente presente; che allora comincia ad essere presente *in ratione obiecti*: e mentre dura l'attenzione a me pare di distinguere nettamente la psichicità che costituisce, che pervade la sensazione di puntura, dall'atto di attenzione che la pone oggetto di percezione attuale. S. Tommaso nel divenire (*immutatio*) che gli agenti esterni producono nelle cose, distingue due specie: il divenire fisico (*immutatio naturalis*) proprio di tutti i corpi della natura, insufficiente per avere sensazione; e il divenire accompagnato da coscienza, per cui si fa presente un contenuto sensitivo, una *intentio*, « *immutatio spiritualis* » per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus » ( I q. 88, a. III.).

SCHEMA DELLA CONOSCENZA

le forme del conoscere nel senso pieno

elementi costituenti l'atto perfetto di conoscenza



§ 5.º — CONCLUSIONE. — *Il campo della gnoseologia (interpretazione).*

a) Le precedenti osservazioni che attribuiscono un significato tecnico preciso al *cognoscere* in senso pieno, (che comprende l'atto di attenzione), al *percipere*, (che è la conoscenza piena di ciò che è colto immediatamente, nella sua presenza, attuale e individuale, alla coscienza) all'*apprehendere* (che riguarda il *contenuto* intellettuale e sensitivo, l'*intentio*, la *ratio* senza riferimento alla realtà) al *judicium* che riferisce il contenuto pensato alla realtà, ci fanno molto cauti nell'attribuire a S. Tommaso quello che certe sue espressioni sembrano significare a una prima lettura, riguardo all'immediatezza della conoscenza.

b) « intelligere », proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum » (De Ver. q. X art. IX, ad. III, <sup>um</sup>). Quindi è da aspettarsi che molte espressioni, le quali prese superficialmente sembrano riferirsi alla conoscenza pura sensitiva, si riferiscano invece alla conoscenza sensitiva, quale si trova effettivamente in noi, organizzata dall'associazione e interpretata dall'intelligenza. Così, benchè l'oggetto proprio della vista sia il « *coloratum* » e l'uomo, come tale, sia ignorato dall'occhio, pure si potrà dire *video hominem*.

c) Parlando delle forme imperfette di conoscenza abbiamo scoperto un campo di indagine gnoseologica di enorme valore. Appartengono a questo campo gli elementi di coscienza costitutivi dell'atto di conoscenza esplicito e perfetto che si adopera nella vita pratica e nelle scienze. Il lavoro principale della gnoseologia consiste nel tirare in luce questi elementi, (farne oggetto di percezione attuale) per conoscerne la funzione.

Nello svolgimento della vita spontanea del pensiero non appaiono nella luce dell'attenzione che alcuni brandelli, per dir così, della coscienza; moltissimi elementi che pur sono psichicamente presenti, sono *ignorati* dal soggetto che li ha e li adopera. E vengono osservati nella misura secondo cui l'interesse vi attira l'attenzione.

Si potrebbe persino costruire una *scala nella luce della coscienza riguardo* a un suo elemento.

1.º) — presente psichicamente ma *ignorato del tutto*, p. es. un momento fa la pressione degli occhiali sul naso.

2.º) — presente psichicamente e *inosservato, ma efficace* sull'oggetto attuale dell'attenzione. P. es., un momento fa, la riga del foglio che dirige la mia scrittura.

3.º) — presente psichicamente; *osservato non come elemento di coscienza*, ma come qualità dissoggettivata e attribuita all'oggetto principale dell'attenzione. P. es. il malessere o la commozione, che pure sento in me, pensato esclusivamente come fatto psichico del personaggio che agisce sulla scena. Oppure: presente psichicamente e osservato come significato di una parola che si pronuncia (apprehensio).

4.º) — presente psichicamente; osservato come elemento concomitante del fatto psichico presente; per esempio l'agitazione che provo mentre prevedo un pericolo.

5.º) — presente psichicamente; osservato in se stesso come oggetto principale d'attenzione attuale (perceptio), espresso dal pensiero formulato interiormente o a parole; p. es. penso, affermo, giudico, parlo, sento, ecc. *senza tuttavia pensare di osservare*.

6.º) — presente psichicamente e osservato con la coscienza concomitante distinta della presenza dell'io e della presenza dell'oggetto dell'attenzione attuale all'io e nell'io: *io-penso; io-affermo; io-percepisco; io-consento* ecc.

« Io - ho - ora - presente - a - me - in - me - questo - mio - elemento - o - processo - psichico ».

Se il lettore riflette a questi fatti psichici e li riconosce come realmente presenti (a volte) il lui stesso, vi troverà tutta la possibilità, la fecondità e l'efficacia epistemologica della gnoseologia, la possibilità dell'accordo fra conoscenza spontanea e conoscenza riflessa, anzi la loro identità sostanziale; e, in germe, tutte le conclusioni del presente lavoro. C'è anche la

giustificazione dell'ordine stesso con cui saranno trattate le questioni; infatti il quinto e il sesto grado (benchè appariscano nella coscienza dopo una lunga preparazione psicologica, tuttavia per l'immediatezza (per cui si trovano coincidenti la parola, il suo significato, l'elemento presente alla coscienza, oggetto di attenzione e di osservazione attuali), portano in se stessi tutto quello che occorre per il loro valore; sono epistemologicamente autonomi e primi. Potremo dunque *cominciare* la nostra esposizione da *percezioni* che non si presentano chiare e complete se non quando lunghe preparazioni psicologiche avranno sgomberata la via alla luce e quando il gioco degli interessi avrà portato quell'elemento nel campo dell'attenzione e avrà condotto l'*io* ad accorgersene e osservarne la presenza. E ci autorizza a cominciare da queste percezioni elementari la speranza che esse ci conducano a mettere in luce il meccanismo più complicato dei processi psichici i cui risultati sono l'oggetto spontaneo dell'attenzione umana nella vita comune e nella costruzione della scienza.

Le pagine seguenti saranno fedeli a questo programma mentre si cercherà di precisare la dottrina di S. Tommaso e di interpretarla sistematicamente. Fra gli oggetti conosciuti alcuni sono percepiti nella loro individualità presente in noi *sine medio cognitionis*; altri sono conosciuti per *medium aliquod*; abbiamo a nostra disposizione due forme di conoscenza: la sensitiva e l'intellettiva; cercheremo come le due forme si distribuiscono gli oggetti conosciuti *per sui praesentiam* e quelli conosciuti *per praesentiam similitudinis in cognoscente*; e come arrivino all'atto di cognizione; finalmente come cooperino per la conoscenza delle cose individuali.

## PARTE SECONDA

### **La forma fondamentale della conoscenza. Della percezione (Perceptio) o conoscenza sperimentale immediata, e dei suoi elementi (presenza nella coscienza e attenzione).**

“ illa quae sunt per eam suam in animis, cognoscuntur experimentaliter cognitione; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae. „

(I, II; q. 112; a. V; ad I.)

### CAPITOLO I.

#### *Della percezione nella conoscenza sensibile.*

Questo capitolo è destinato principalmente a determinare quello che la conoscenza sensitiva *per se sola* presenta e fa oggetto di attenzione, affinché risulti chiara la differenza fra ciò che percepisce il senso e ciò che percepisce l'intelligenza, e non si attribuisca al senso più di quello che può fare.

N. B. — La *perceptio* e l'*apprehensio* per quanto riguarda la conoscenza sperimentale immediata dell'oggetto singolo proprio dei sensi, mi appaiono quasi sinonime; ma l'*apprehensio* si riferisce piuttosto al contenuto qualitativo e quantitativo presente semplicemente nella coscienza; la *perceptio* aggiunge l'attenzione con particolare accenno alla individualità del contenuto presente.

§ 1.º) — *Che cosa percepiscono i sensi (semplici indicazioni sistematiche).*

I. — I *sensi esterni* percepiscono:

1.º — *Sensibilia propria - Objecta propria*

visus auditus gustus olfactus tactus	cognoscit	{ percipit apprehendit	sentit	{ colorem - sonum - saporem odorem - calidum - frigidum humidum - siccum - grave leve et huius modi multa
--	-----------	---------------------------	--------	--

2.º) — *sensibilia communia*: motus, quies, numerus, figura, magnitudo.

Esempi di locuzioni: « *sensibile proprium est id quod ita sentitur a sensu quod non potest alio sensu sentiri et circa quod non potest errare sensus; sicut visus proprie est cognitivus coloris et auditus soni et gustus saporis* » (II de an. I. 13) « *sensibilia communia non apprehenduntur nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum* » (ivi).

— motus autem et quies sentiuntur » « sentire motum et quietem... ».

— « gustus est perceptivus dulcis et amari » (I q. 78, art. III, passim) « ponere in animali *apprehensionem* formarum quas *percipit* sensus ».

3.º) — *altre operazioni*: « sensus proprius iudicat de sensibili proprio discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro et a viridi » (q. 78 ar. IV ad 2.<sup>um</sup>) « facere affirmationem et negationem est proprium intellectus, sed sensus facit aliquid simile quando *apprehendit* aliquid ut delectabile et triste » (De an. II, 12).

II. — I *sensi interni*.

a) *sensus communis*:

« discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus... unde oportet ad sensum communem pertinere di-

cretionis iudicium; ad quem referantur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur actiones sensuum: sicut cum aliquis videt se videre ». (I.º 78, art. 4, ad II.º) « sensu enim communi percipimus nos videre, et discernimus inter sensibilia diversorum sensuum » (comm. de an. 2, 13);

b) *vis aestimativa*:

« ad apprehendendum autem intentiones quae per sensuum non accipiuntur ordinatur vis aestimativa »; si tratta delle « commoditates et utilitates sive nocumenta » che sono per noi moderni le tendenze e aversioni *istintive*: « necessarium est ergo animali ut percipiat huiusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior » (I, 78, art. IV).

§ 2.º — *Che cosa è estraneo alla conoscenza sensibile pura.*

È difficile farsi un concetto preciso di quello che è la conoscenza sensitiva pura quale p. es. si verifica nell'animale bruto; la perenne interpretazione intellettuale alla quale (la sensazione è soggetta in noi uomini, pone molta gente indotta, e molte persone colte, nell'inganno di attribuire all'animale quello che l'uomo prova in simili circostanze.

S. Tommaso riguardo alla cognizione che ci è fornita dai sensi, adopera spesso le espressioni del senso comune perchè si mette dal punto di vista dell'uomo *conoscente* e non della semplice *facoltà di sentire*. Perciò è tanto più importante precisare su questo punto le sue dottrine.

I.º) — Il senso non percepisce nè fornisce la nozione di *ens* e derivati, di *homo* ecc.

« Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem sed tantum accidentia sensibilia » (cfr. Thesaurus, p. 317).

Le nozioni (*intentiones, rationes*) che derivano immedia-

tamente da quella di *ens* sono: *substantia* (= per se ens); *res* (= quidditas entis); *unum* (= ens indivisum); *aliquid* (= ens in quantum est ab aliis divisum); *verum* (= ens conveniens ad intellectum); *bonum* (= ens appetibile) (cfr. De Ver. q. I, art. 1, c.); nulla di questo apprende il senso, ed è inutile cercare nel senso la percezione della *res in se e dell'altro* come *altro da se*.

« In visu est similitudo hominis non in quantum est homo, sed in quantum *huic colorato* accidit esse hominem » (I q. XVII, art. II, c.), perchè si tratta di un *sensibile per accidens*, che non è affatto *sensibile* perchè « a sensu non cognoscitur sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva » (cioè dall'intelletto) (I. q. XII, art. III, ad 2.<sup>um</sup>).

Per conseguenza « fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire » (I. q. XVII, art. II, ad I.<sup>um</sup>).

Il senso non arriva a toccare conoscitivamente la *res extra animam* nel significato ontologico della parola: non c'è nel senso un contatto conoscitivo con la cosa; fra il senso e la cosa c'è un intermediario: — « omnia enim sensibilia sentimus per medium extraneum » (comm. II de anima Lectio, 15); l'essere che è presente nella sensazione, non è quello della *res* ma quello del soggetto: « in re sensibili (forma) habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale (II. de an. I, 24); color duplex habet esse: unum naturale in re sensibili aliud spirituale in sensu » (III. de an. L. II); « unde necesse est quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum qui dicitur auditio, sit in eo, quod est secundum potentiam, scilicet in organo auditus... Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus... ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi est in sensitivo ut in *subjecto* » (De an. I, 3 lect., 2).

Il passare dalla qualità percepita (colore, suono, sapore ecc.) al soggetto della qualità *extra animam* è passare dal campo dell'oggetto proprio del senso al campo dell'oggetto *per accidens*, che esula dal senso e può dar luogo all'errore (cosa che è impossibile nella *percezione*); « sed circa sensibilia per accidens vel communia decipitur sensus, sicut decipitur visus,

si velit iudicare homo per ipsum, *quid est coloratum aut ubi est*. Et similiter decipitur quis si velit iudicare per auditum quid est quod sonat » (De an., II, lect. XIII).

2.º) — Il senso non riflette sopra il suo atto così da arrivare a conoscere la propria natura.

« potentia materialis non reflectitur super actum suum... visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud, cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi, ed ideo visus non potest comprehendere suum actum » (I. sent. I, 5 ad 3<sup>o</sup>); per conseguenza il senso non può conoscere il suo rapporto con le cose e quindi neppure la *verità* delle sue percezioni « licet enim visus habeat similitudinem visibilis non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea (scilicet similitudinem) » (I, q. XVI, II, c.).

« quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad rem, et ita nec veritatem eius » (De Ver. q. I, art. IX, c.).

3.º) — Il senso non conosce la *similitudo* che ha in sé della *res*, come *similitudo*.

« veritas non est totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod... discernamus res a similitudinibus rerum » (I. q. 84, art. VI ad I.<sup>um</sup>), così dice S. Tommaso rispondendo con un'interpretazione e non con una negazione all'obiezione che asseriva: « non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus ».

Rimane che oggetto della sensazione sono alcuni accidenti, non conosciuti dal senso come *accidenti ontologici* della *res extra animam*, ma come *qualità sensibili* costituenti una figura (che poi l'intelligenza conoscerà come *res*): « cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, non rerum imagines; quod in visione corporali... non accidit... Objecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia ex quibus quaedam rei figura vel imago constituitur... » (De Ver. q. X, art. IV,

ad I.<sup>um</sup>) « exteriora accidentia quae sunt similitudines rei et non res ipsa » (De Ver. q. VIII, art. VII, ad IV.<sup>um</sup>).

E tutte le volte che riguardo alla conoscenza sensibile si parlerà di *apprehendere rem*, di *accidentia sensibilia extra animam*, di *similitudines rerum*, di *praesentia rei sensibilis*, di *actio rerum in animam*, di *exterius immutativum*, di *immutatio sensus a sensibili*, di *immutatio per actionem exterioris agentis*, di *pati a sensibili*, di *videre hominem*, di *natura actus sensitivi*, e simili, si dovrà intendere non di quello che il senso conosce per sè stesso, ma di quello che l'intelligenza conosce intorno al senso; non di un materiale concreto che il senso possa fornire alle astrazioni dell'intelligenza, ma di qualche cosa che non è oggetto del senso se non *per accidens*, la cui conoscenza, anche se è attribuita al senso, appartiene all'intelletto perchè riguarda la *natura* delle qualità sensibili e non ciò che di esse apparisce superficialmente.

« res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se objectum sunt sensibiles qualitates » (De Ver., I, art. X) « sensus et imaginationis objectum sunt exteriora accidentia quae sunt *similitudines rei et non res ipsa* » (De Ver., q. VIII, art. VII, ad IV.<sup>um</sup>). Ma « *natura sensibilibus* qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus » (I, q. 78, art. 3, c.) e quindi anche la natura dell'atto del senso, e i suoi rapporti con le cose.

4.º) — Finalmente: altra cosa è dire che il « *sensu sente di sentire* » (il che è attribuito al *sensus communis*) e altra cosa è quel complesso psichico che si indica con la frase: *video colorem*, nel senso di « ho una sensazione di rosso », in senso simile a quello che noi esprimiamo nella nostra frase « ci vedo » (a confronto di « non ci vedo »). La prima è un fatto puramente sensitivo, la seconda implica un'attività superiore al senso, cioè l'intelligenza.

Infatti l'analisi gnoseologica di queste espressioni « io ci vedo » — « io vedo rosso » ci dà:

- 1.º *Le parole* come suono o segno.
- 2.º *Le idee* che le parole asprimono.

3.º *Quel fatto* o complesso psichico presente che le idee riferiscono o formulano o rappresentano in concetti.

E il *fatto*, a sua volta, ha questi elementi (che io per forza esprimo a parole per poter farmi intendere dal lettore, ma che io sperimento e distinguo attualmente in me):

« al - mio, - io, - come - soggetto - esistente, - è - presente - questo - contenuto - sensitivo - di - rosso ».

Il quale fatto suppone che io abbia preso coscienza del mio *io* personale e individuale e che contrapponga ad esso, come presente a lui, il contenuto sensitivo di rosso. Allora non si ha più semplicemente la presenza nella coscienza della qualità sensitiva « rosso », ma tale qualità sensibile è *obbiettivata come presente all'io*, distinta da lui come da soggetto a cui apparisce, fatta oggetto di un atto di attenzione diverso da quello che riguarda l'*io*.

Ora, la percezione distinta *dell'io* come esistenza personale e individuale, non è propria del senso ma della natura intelligente come quella che esige il potere di riflessione completa sopra sè stesso. Quindi il soggetto che *sente* semplicemente non potrà mai aver coscienza *distinta* della *presenza* a lui dei contenuti psichici (in cui consiste il primo passo per il processo di *astrazione*, come vedremo), ma solo *sentire* i contenuti presenti.

§ 3.º — *Che cosa sia il « corpus ad quod terminatur visio corporalis » senza il concorso dell'intelligenza, ossia quale è « l'oggetto completo » dell'esperienza puramente sensibile, (interpretazione); il « phantasma ».*

Sarà opportuno sviluppare il significato di quest'espressione « objecta... sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus rei figura vel imago constituitur ».

1.º) — *Lo schema sensitivo della res: cioè il corpus in genere quantitatis, o la figura.*

Perchè si abbia una *visio corporalis* occorre che vi sia il soggetto che vede, l'oggetto veduto, e l'attenzione, « ad visionem requiritur videns, visum et intentio » (De Ver., q. 10, art. 11, ob. 11).

Il mio *vedere una foglia*, nel senso pieno e umano della parola, ha questi elementi:

- |                                  |   |   |
|----------------------------------|---|---|
| serie ontologica preconstitutiva | } | il soggetto <i>io</i> che vede per mezzo dell'organo della vista appartenente al mio corpo.   |
|                                  |   | l'oggetto realmente esistente, fuori di me, indipendentemente dalla mia psiche:<br><i>res extra animam</i><br>estesa e collocata nello spazio<br>dotata di accidenti esteriori o di qualità sensibili<br>un'azione della <i>res extra animam</i> sugli organi dei sensi il cui effetto in me è: |
| serie costitutiva                | } | una <i>immutatio spiritualis</i> , una <i>intentio</i> , per cui un dato gruppo di qualità sensibili, un dato contenuto sensitivo complesso apparisce alla psiche mia;  |
|                                  |   | avviene un processo psichico per cui <i>rivolgo l'attenzione</i> al contenuto sensitivo complesso che mi apparisce e... finalmente ;<br>io giudico: qui c'è una <i>res in se existens</i> estesa, di questa figura, lucida, verde, umida, odorosa, saporosa:... una foglia di vite.             |

Al senso appartiene:

- |                      |   |              |
|----------------------|---|--------------|
| vedere il verde      | } | della foglia |
| vedere la figura     |   |              |
| sentire il peso      |   |              |
| sentire il sapore    |   |              |
| sentire l'odore ecc. |   |              |

Se al momento in cui mi apparisce quel gruppo di qualità sensibili, io penso: *c'è qualche cosa di reale, c'è un essere*, (dotato quindi di un'essenza, distinto da me e da altri, determinato, dotato di unità, ecc.), la mia attenzione è rivolta a quel *qualche cosa di reale*, guardo e vedo *una cosa* (oggetto del senso *per accidens*, oggetto proprio dell'intelligenza).

Allora gli *oggetti proprii* dei sensi, che sono attualmente presenti alla mia psiche, colore, figura, peso, sapore ecc., mi appaiono non come oggetti dell'attenzione attuale, non come ciò che vedo e sento, ma come *ciò per cui vedo e sento la cosa*, e come qualità sensibili, accidenti esteriori, della *res extra animam*; vedo e sento questa foglia per mezzo del suo colore, del suo peso, del suo sapore, ecc.

Poi penso all'azione della *res extra animam* sopra il mio

corpo, i miei organi ecc. e raggiungo conoscitivamente la serie ontologica.

Così nella forma piena ed umana del *vedere* abbiamo il *sogetto che vede* distinto ontologicamente dall'*oggetto veduto*, la *res*, nel quale si inquadrano come *accidentia*, le qualità sensibili percepite dai singoli sensi. In questo caso l'*oggetto* (umano) della visione (umana) è il *corpus naturale*. « secundum quod in eo consideratur materia et forma » (I. q. VII, art. 3, c.). Ma evidentemente tale *corpus* non è oggetto del puro senso, ma l'intelligenza vi ha parte principale, ed esorbita dalla coscienza animale.

Vi è però un'altra concezione del *corpus* puramente sensibile che imita in modo sorprendente il *corpus naturale* e che corrisponde perfettamente alle esigenze pratiche della vita animale. Cerchiamo di descriverlo: « sic autem se habet sensus ad cognoscendum res (suo oggetto *per accidens*) in quantum similitudo rerum est in sensu » (I, q. 17, art. 2).

Le *qualitates sensibiles*, (colore, suono, liscio, caldo...) portano necessariamente con sé degli elementi sensitivi che si dicono *sensibilia communia*, la contemporaneità e la successione, e la spazialità che comprende il luogo e l'estensione continua; dai quali elementi variamente combinati e associati risulta il *numerus*, la *figura*, la *magnitudo*, il *motus* e la *quies*; tutti dell'ordine della qualità e derivati da essa: « sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem » (I, q. 78, art. 3, ad 2.<sup>um</sup>).

Ora, le qualità sensibili proprie dei sensi esterni, sono come accidenti della quantità: « quantitas autem est proprium subjectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris » (I, 78, art. III ad II.<sup>um</sup>). « unum accidens per prius recipitur in substantia, quam aliud, sicut quantitas quam qualitas; et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia, uno accidente mediante, recipitur aliud » (I, 77, art. 7, ad 2.<sup>um</sup>).

Allora, se consideriamo il *corpus* dal solo punto di vista della quantità, abbiamo uno schema sensitivo esteso, a tre dimensioni, limitato da una superficie che costituisce la sua fi-

gura: « si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens, idest, trina dimensio » (De Ver., q. X, art. V, ad III.<sup>um</sup>); « aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones secundum quod corpus ponitur species quantitatis » (I, 18, 2, c.); « definitio enim corporis est, quod sit determinatum... superficie » (3 phys. 8. a.); « figura dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis » (3 sent., 16, a. 2, ad I.<sup>um</sup>); « figura est qualitas circa quantitatem cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis » (I, q. 78, art. III, ad II.<sup>um</sup>).

s u b -	} materia	} figura resultans ex ter-	} qualitates sensitivae alterativae pro-				
stantia				} minatione quantitatis	} priae sensuum esteriorum		
forma						} eius magnitudo	
							} eius positio (quies)

Lo schema spaziale o la figura rappresenta o imita la *res* (in senso ontologico) meglio che non le qualità sensibili alterative: « imago quae est expressa rei repraesentatio, secundum figuram attendatur magis quam secundum colorem vel aliquid aliud » (7 phys. 5 d.).

Tale è il *corpus* puramente sensitivo, in cui si inquadrano come in soggetto le qualità sensibili specifiche dei vari sensi costituendo l'*oggetto completo dell'esperienza sensitiva*.

2.º) — Come è costituito sullo schema quantitativo il *phantasma* e come imita la *res* in senso ontologico.

L'associazione, come ci certifica l'esperienza, forma parecchi di questi schemi spaziali stabili con una determinata figura; essi sono in contatto o distanti fra loro; in moto o in quiete; alle volte, quando avviene il contatto di uno di essi con un altro, il moto del primo cessa o si modifica; l'altro può restare fermo o mettersi in moto; e talora c'è la penetrazione dell'uno nell'altro con mille conseguenti accidentalità quantitative e qualitative.

E qui si innesta il giuoco complicatissimo della memoria e della fantasia che completa la parte attualmente presente dello schema spaziale con elementi spaziali ricordati ed immaginati.

L'indipendenza in cui questi schemi spaziali sono gli uni rispetto agli altri e ai desideri del soggetto, imita lo *stare in se* della sostanza; l'unione costante degli elementi spaziali e la continuità della superficie imita l'*unità* ontologica e l'*individualità*; la permanenza attraverso leggere mutazioni imita la *sostanzialità*; la mutazione dello schema in presenza o in contatto di un altro, specialmente se avviene costantemente, imita il rapporto ontologico di *causa ed effetto*; il fatto che lo schema spaziale è il supporto delle qualità sensibili imita il rapporto tra *subjectum* e *accidens*, tra *esse* ed *essentia*. Così lo schema spaziale è *quasi una res*, e le qualità che vi si inquadrano sono *quasi quaedam accidentia*; ecco come « *objecta imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia ex quibus quaedam rei figura vel imago constituitur* » (De Ver., q. X, art. IV, ad I.<sup>um</sup>): ecco costituiti i « *phantasmata quae sunt similitudines individuorum* » (I, q. 78, art. 1, ad III.<sup>um</sup>).

I *phantasmata* che risultano dalla collaborazione *imaginationis et sensus* entrano in relazione col sentimento e le tendenze del soggetto. Tra i vari schemi ve n'è uno costantemente presente, terminato da una superficie al contatto spaziale della quale con altri schemi dell'ambiente va congiunto il presentarsi di sensazioni tattili, di sentimenti di gradevole o di sgradito e di sentimenti di tendenza, che provocano quegli spostamenti dello schema stesso che sono diretti ad allontanare o avvicinare quegli altri schemi che hanno provocato o si pensa provochino tali sentimenti. E si stabilisce la connessione associativa tra il senso dello sforzo muscolare, la sua direzione e gli spostamenti che ne conseguono e le modificazioni sentimentali e tendenziali. Così si forma una opposizione i cui termini sono da una parte lo schema spaziale che obbedisce alle tendenze e che in contatto con altri dà sensazioni, e le cui parti in contatto danno sensazioni doppie; dall'altra tutti gli altri schemi, lontani o in resistenza allo svolgersi dei movimenti che ne conseguono. Il rapporto creato da questa opposizione imita sensitivamente e fenomenicamente il rapporto ontologico fra soggetto e soggetto, tra *io* e *non-io*, senza raggiungerlo.

Gli schemi che diremo esterni a questo pseudo-soggetto,

si presentano dunque come unità concrete, pseudo-individui, la cui presenza è accompagnata da una passione (sensazioni, tendenze impeditive, sentimenti) e contro cui o in favore dei quali prende posizione il soggetto. *Ecco l'individuo come è percepito dal puro senso.*

« aestimativa non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura comuni, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis, vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est eius cibus » (2 de an., 13 d.).

Data questa formazione sensitiva di schemi associativi imitanti in termini di sensazione la *res in se*, conosciuti come termine o principio di tendenza o di passione, è naturale che l'attenzione dell'animale sia ad essi rivolta, perchè il benessere e malessere, il soddisfare o no una tendenza, è veramente ciò che interessa l'animale. Lo stesso *phantasma* o formazione immaginativa sensitiva può assumere a vicenda atteggiamenti diversi: un fantasma nuovo può somigliare ad altri fantasmi interessanti, o presentarsi non ben determinato e attirare l'attenzione *con attesa*: può diventare oggetto di un atto di visione durante il quale i nuovi contenuti sensitivi che si inquadrano in quello schema sono considerati come facienti gruppo con esso, come determinazioni qualitative di quell'individualità spaziale, manifestanti questa individualità come gradita o sgradita, desiderabile o ripugnante, favorevole o minacciosa; quindi non sono essi l'oggetto guardato e veduto; ma quell'individualità, quel *corpus* quantitativo, è veduto, conosciuto sensitivamente per mezzo di essi. *La visio corporalis non terminatur* alla sensazione di colore: ma al *corpus* quantitativo.

ovis	{	sentit' experitur colorem — percipit figuram coloratam — videt lactabile.
mater	}	experitur colorem — percipit figuram coloratam — videt lactabilem — <i>filium suum.</i>

N. B. — Quello che segue potrebbe essere rimandato alle trattazioni seguenti, ma per ribadire concetti non mai abbastanza ripetuti e per compiere l'argomento della percezione sensitiva, non sarà inutile questo paragrafo.

§ 3.º — *Quali sieno i possibili completamenti che la cognizione sensitiva riceve nell'essere intelligente.*

a) *La corrispondenza del senso con le cose, quanto ad esistenza.*

L'intelligenza può conoscere la natura delle qualità sensibili: « *naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* » (I, 78, art. 3, c.). D'altra parte essa « *concipit ens et ea quae sunt per se entis* », e conosce i primi principii, conosce quindi il rapporto che c'è tra la passione e l'azione, e fra l'azione e l'agente e l'essere. Essa, ma essa sola, potrà dunque dire se la natura della conoscenza sensitiva sia tale da esigere l'esistenza attuale di qualche cosa; e quindi, se l'oggetto (per accidens) della percezione sensitiva sia una *res extra animam*.

In realtà S. Tommaso si basa appunto sulla natura del senso per concludere che c'è una causa esterna della sensazione e che ciò che il senso percepisce è una vera realtà esteriore: « *Est autem sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibilium (ecco la natura del senso)... Exterius ergo immutativium est quod per se a sensu percipitur* » (ivi). Il senso da sè stesso non lo riferisce; ma l'intelletto può *discernere ipsas res a similitudinibus rerum*.

b) *La corrispondenza del senso con le cose; quanto ad essenza.*

L'intelligenza conosce quale rapporto necessario c'è tra la forma e l'azione, e tra la natura dell'agente e la natura dell'effetto: « *nihil agit nisi per formam* » e « *omne agens agit simile sibi* » (I. CXV., art. 1.; cfr. CX. art. II, c.); l'intelligenza sa che la forma dell'agente nelle nature conoscenti *recipitur spiritualiter*; ossia, come abbiamo detto, in modo cosciente, così da produrre una *presentazione*, far presente un *contenuto*.

Allora l'intelligenza potrà dare a questa presentazione il valore di *similitudo* o rappresentazione: « *visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem, vel rem quae*

resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere quia idem est ferri in similitudinem rei et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur » (De Ver., q. II art. III ad IV.<sup>um</sup>) e concludere: « sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis seu in propriis naturis ». (I, q. XII, art. 9. c.).

Se stiamo alla sola cognizione sensitiva la pietra, « lapis », non è veduta che secondo la sua esistenza nell'occhio, sotto forma di gruppo di qualità sensibili presenti alla coscienza « non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori secundum quod in se est; etsi oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per similitudinem » (I sent. dist. XL., q. I, ad I.<sup>um</sup>).

Ma collochiamo l'*oculus* nel suo soggetto l'*uomo*; facciamo che la facoltà sensitiva abbia radice in un essere intelligente: che può distinguere l'essere proprio dall'essere del *non-io*, allora la pietra che è oggetto dell'attenzione visiva non è una semplice formazione sensitiva, ma una *res extra animam*, indipendente, nell'essere, dall'organo su cui agisce, in cui imprime la sua *similitudo*; e si potrà dire, non già che l'occhio vede l'essere, ma che ciò che l'occhio percepisce fa conoscere l'esistenza e, in parte, la natura della pietra in sè stessa; « oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum » (I, q. XIV, art. VI, ad IV.<sup>um</sup>).

In questo caso all'occhio si può applicare questo detto: « intelligere proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum ». (De Ver. q. X, art. IX, ad III.<sup>um</sup>) e dire: non oculus, proprie loquendo cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum, sed anima intellectiva per oculum.

L'intelligenza, se essa sola può discernere *ipsas res a similitudinibus rerum*, essa sola potrà dire se l'oggetto attuale della facoltà sensitiva sia *sentito* oppure *immaginato*, se l'*apprehensio* attuale sia di qualche cosa di reale oppure se si tratti d'un atto di senso o di immaginazione, o di una semplice

parvenza. Tanto il senso quanto l'immaginazione apprendono l'oggetto loro come presente: onde per sè stessi non possono fare la distinzione. L'intelligenza poi riconoscerà che si tratta di sensazioni se le circostanze permetteranno di dare al fantasma il valore di *res extra animam*, altrimenti riconoscerà trattarsi di immaginazione. Quindi *per definizione* il senso non erra, perchè c'è sensazione se si apprendono le cose come presenti quando effettivamente sono presenti. Tale è l'interpretazione del passo di S. Tommaso: « sed circa apprehensionem sensus sciendum est quod est quaedam vis apprehensiva quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio, et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum est absens » (De Ver. q. 1, art. XI, c. in fine).

c) *Elaborazione astrattiva.*

Finchè si sperimenta un contenuto sensitivo, e il *sensus communis* percepisce l'atto dell'organo esterno, siamo nell'ambito della sensazione. Ma se la sensazione si trova in un essere intelligente il lavoro psichico può progredire: infatti l'anima intelligente può « percipere se esse et quid in se ipsa agatur attendere » cioè prendere per oggetto di attenzione la sua stessa soggettiva realtà e i fatti che avvengono in lei, e i loro elementi.

Allora la sensazione attuale, divenuta per dir così trasparente, manifesta (date certe circostanze che ora non è il momento di descrivere) la realtà del soggetto distintamente dal suo fatto psichico « in hoc quod percipit aliquid percipit se sentire, et in hoc quod percipit se sentire percipit se esse »; manifesta la presenza del contenuto sensitivo al soggetto distintamente dalla qualità o natura del contenuto stesso; in modo che il soggetto potrà pensare: « questo rosso qui presente psichicamente a me ». Così avviene una analisi della sensazione e una specie di oggettivazione in seno alla coscienza del soggetto stesso; benchè tal contenuto non cessi di essere nel soggetto tuttavia è considerato a parte e quasi contrapposto al soggetto;

l'attenzione è rivolta al rosso dissoggettivato e si ha quello stato psichico che esprimo dicendo: io-vedo-rosso, io-vedo-un-rosso.

Tra gli elementi così trovati con l'analisi del fatto sensitivo avvengono dei confronti, si manifestano delle relazioni, concrete e individuali, che il senso non potrebbe percepire da solo e che serviranno poi di base ad altri progressi del conoscere.

La distinzione tra la sensazione pura, e la sensazione elaborata dall'oggettivazione intrapsichica, il mondo dei concetti e il mondo delle parole, è d'importanza grandissima per la gnoseologia, soprattutto per il così detto problema degli universali.

§ 4.º) — *Se la species sensibilis sia un quid ontologico puramente, o anche un quid psichico — funzione della species nella conoscenza sensitiva.*

La funzione della *species* cioè di quello per cui si vede la pietra si può, *a priori*, pensare in due modi:

I.º — come un complemento fisico della potenza sensitiva, di natura *puramente* ontologica, ignoto per sè alla coscienza, e che serve solo a mettere in relazione *fisica* l'organo con la cosa, in modo che esso possa cogliere immediatamente l'accidente esteriore della *res*, nel suo essere che ha *extra animam*.

II.º — come qualche cosa di ontologico, ma che insieme è presente alla coscienza.

Quale delle due interpretazioni si deve preferire?

Da quello che si è visto fino a qui non può essere dubbia la scelta. Che nella mente di S. Tommaso ci fosse la convinzione di un'azione fisica della *res extra animam* sopra l'organo del senso, non c'è dubbio: quindi nell'organo c'è una modificazione fisica, *naturalis*, prodotta dall'agente esterno. Ma mentre nei corpi non senzienti la modificazione fisica non dà luogo a nulla di psichico, nei corpi conoscitivi la mutazione è di carattere *spirituale*, e dà luogo a *una intentio nell'organo del senso*: « *est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis... spiritualis autem, secundum esse spirituale... Ad*

operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus » (I, q. 78, ar. III, c.) e altrove: « quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam (2 sent. 19, 1, 3, ad 1.).

*Intentio* è certamente di natura psichica e indica un contenuto presente alla coscienza. La *species*, dunque, in quanto è *effetto*, è qualche cosa di ontologico, in quanto è *intentio*, è qualche cosa di psichico, di cosciente.

Inoltre la prima interpretazione è contraria alla immenza dell'atto di conoscere; la *species* o *similitudo* conduce alla conoscenza non per disposizione fisica ma per *rappresentazione* « constat quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed in quantum repraesentat eam sic est principium ducens in cognitionem eius » (De Ver., VIII, art. XI, ad III.<sup>um</sup>).

La *species* è presa come sinonimo di *forma* e di *phantasma*: « alia potentia ex his quae recipit potest aliquam speciem formare; sicut patet in imaginatione quae ex forma auri recepta et forma montis format quoddam phantasma auri montis » (De Ver., q. 8, art. VI. c.).

Ecco riassunte le tappe della *species*:

a) actio rei extra animam communicatio formae- impressio physica speciei.

b) Receptio formae in organo sensus, unde fit *intentio formae*, in anima - praesentatio, *species* in anima.

c) Se l'attenzione è al contenuto concreto, alla qualità presente nella coscienza, si ha il *videre* nel senso «videre nihil est quam sentire colorem» (com. de an. d. 3 lec. 2).

d) Se la *species*, senza esser riferita a nulla di esterno, nè spazialmente nè ontologicamente, è pensata come contrapposta al soggetto, come presente a lui (senza pensare che sia anche presente in lui) o come realtà psichica (senza pensare che tale realtà è la stessa realtà del soggetto), la mia attenzione si porta sul *rosso* o sul *caldo* ecc., non *secundum quod* habent esse in anima (senza at-

tribuir loro alcuna realtà in sè).  
E penso: *vedo rosso, io vedo un rosso, video rubrum per speciem rubri quae est in me, (oggettivazione intellettuale intrapsichica).*

e) Se l'attenzione è a quell'individualità complessa che è lo schema spaziale, e la *species* vi è inquadrata come *accidens quoddam*, si ha il *videre corpus spatiale per speciem*; qui la *species* è unita a qualche cosa che è fuori spazialmente dallo schema dell'occhio: *vedo rossa questa superficie solida (oggettivazione spaziale).*

f) Se l'attenzione è rivolta intellettualmente alla *res extra animam*, sia che si consideri *extra animam* la qualità sensibile singola oppure l'intero fantasma, si ha il *videre rem per speciem, videre lapidem per speciem lapidis quae est in oculo*; qui la *species* è attribuita a qualche cosa che è ontologicamente distinto dall'organo del soggetto conoscente: *vedo questa pietra rossa (oggettivazione intellettuale ontologica).*

## CAPITOLO II.

### *Della percezione nell'intelligenza, per praesentiam.*

N. B. — Questo capitolo ha per fine di determinare quale sia l'oggetto della *conoscenza sperimentale immediata* nel campo dell'intelligenza.

#### § 1.º) — *Premesse.*

a) Per prevenire malintesi ricordiamo al lettore di aver presente il concetto della *percezione* i cui elementi sono: la *presenza psichica* o la *coscienza* in senso largo di qualche cosa e l'*attenzione* che mettendolo in luce lo rende oggetto di conoscenza completa attuale.

Inoltre si osservi che la percezione può aver per oggetto anche *un elemento* di una realtà; che la percezione è sempre immediata, anche se occorre un processo psichico perchè l'elemento divenga presente nella psiche, e un altro procedimento psichico perchè l'attenzione vi sia richiamata; che se una formula del linguaggio è atta a render presente l'elemento che si considera e ad attirarvi l'attenzione, tale formula produce ed esprime una percezione immediata e contiene in sè tutto quello che è necessario alla sua certezza, qualunque sia la via percorsa per arrivare a tale formula, e qualunque sia il tempo che l'individuo o l'umanità ha impiegato prima di raggiungerlo. Esempi di formule che soddisfanno a queste condizioni: « ora-io-parlo », « ora-io-penso », « ora-io-agisco », « ora-io-esisto » (e lo stesso si può dire di molti giudizi di carattere necessario i quali contengono nella loro formula stessa l'esperienza che li sostiene). E in questo è la differenza fra psicologia ed epistemologia o aletologia; cioè tra la questione del

funzionamento dell'intelligenza e la questione del valore delle sue conoscenze. Perciò quello che è produzione tardiva in ordine genetico può essere invece un *primo* epistemologico.

Perciò non pregiudicano l'immediatezza della percezione riflessiva quelle parole con cui S. Tommaso afferma che la conoscenza (in senso pieno) delle cose materiali è la prima tra le conoscenze; che ciò che primamente si presenta alla conoscenza intellettuale è il suo oggetto proprio cioè *ens et ea quae sunt per se entis*, presi come *quidditas delle res materiales existentes*: « objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum... consideratum in rebus materialibus » (I, q. 77, art. III, ad I.<sup>um</sup>).

b) alla domanda se l'anima *conosca* i suoi atti, i suoi *habitus* e se stessa, si risponde con S. Tommaso che vi sono due maniere di conoscenza intellettuale.

1.<sup>o</sup> — La *percezione* della loro *esistenza* concreta attuale.

2.<sup>o</sup> — La *conoscenza* della loro *natura*.

La prima è conoscenza immediata, sperimentale, dell'individuale, propria esclusivamente del soggetto che percepisce se stesso.

La seconda è conoscenza derivata, discorsiva, fatta alla maniera con cui l'uomo conosce le cose estranee a sè, e per cui « requiritur diligens et subtilis inquisitio » (I, 87, art. I. c.). La base per questa *inquisitio subtilis* è la conoscenza della natura dell'oggetto intorno a cui si esercita l'atto (p. es. l'essere, l'astratto, l'universale, la propria essenza ecc.) da questa si risale alla natura dell'atto e dall'atto alla facoltà, e dalla facoltà all'anima di cui essa è un accidente costitutivo: « oportet quod in cognitione animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae » (II, de an., l. 6). Questa seconda maniera di conoscenza (che è la più nota, perchè gli uomini cominciano a filosofare partendo dalla ragione già spontaneamente organizzata) non interessa il presente studio che si occupa della conoscenza percettiva.

§ 2.<sup>o</sup> — *Il fatto: la percezione intellettuale degli atti, degli abiti e dell'esistenza propria.*

S. Tommaso dice esplicitamente:

a) 1.<sup>o</sup> — Che l'anima conosce e percepisce l'esistenza dei suoi atti; « anima reflectitur super actus suos cognoscendo *hos actus esse* » (III. sent., dist. XXIII, q. 1, art. 2, ad 3) « aliquis... percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere » (De Ver., X, art. VIII, c.).

2.<sup>o</sup> — Che l'anima conosce immediatamente l'esistenza dei suoi *habitus*: « aliquis percipit se habere habitum » (I, q. 87, art. II, c.); « habitus statim percipitur » (ivi).

3.<sup>o</sup> — Che l'anima conosce immediatamente di esistere, « aliquis *percipit* se animam habere et vivere et *esse* »; « anima pervenit ad *actualiter percipiendum* se *esse* »; « *actualiter ipsa percipitur* »; « *actualiter* se cognoscit *percipiendo* se *esse* » « secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque *experitur* se animam habere et actus animae sibi in *esse* » (De Ver. q. X, art. VIII) « anima... de se cognoscit *quod est* » (c. g., L. III, c. 46). Tale conoscenza degli atti, degli *habitus*, dell'essere proprio è detta *cognitio per praesentiam* (I, q. 77, art. I, c.; II, c.).

b) Di quale *esse* si parli quando si dice che *anima, mens, aliquis, percipit se esse*.

Dell'« *esse* » si possono pensare due interpretazioni [purchè si escluda l'essere usato come copula « ad conectendum (praedicatum subjecto » (2 perih. 2 a)]; e sono:

1.<sup>o</sup>) *esserci*, essere presente indipendentemente dall'atto di conoscenza con cui si pensa questo *esserci*; *l'esserci*, anche se io non penso che *ci sia*; la presenza non semplicemente pensata, ma anche effettiva: « alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, et hoc est ens, quo respondetur ad questionem *an est*, et sic caecitatem dicimus esse in oculo vel quamcumque aliam privationem » (I, q. 48 a, 2 ad 2.<sup>um</sup>). Quale poi sia la maniera di essere che produce tale presenza indipendente dal conoscere,

è indicato dal significato del soggetto. Se il soggetto contiene il concetto di sostanza, o di accidente, o di privazione, questo esserci della presenza prende una diversa fisionomia, cosicchè si può dire: *substantia est, accidens est, privatio est, Socrates est, Deus est.*

2.º — « esse uno modo significat actum essendi » (I, q. 3, a 4, ad II.<sup>um</sup>); « ... dicitur ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed *actus primus* » (I sent. 33. I ad I.; *actus essendi, actus essentiae* significano l'essere in senso ontologico e non semplicemente l'*esserci*. Evidentemente questo significato comprende come suo elemento l'antecedente; perchè tutto quello che attualmente vive ed *esiste*, c'è anche effettivamente; ma non vice-versa. E in questo significato non si può dire della privazione, si dice della sostanza e degli accidenti « alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura, et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis, quae in decem generibus continentur, unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur ». (quodl. 9. 2. 3. c.).

Ora, sia che si prenda il verbo « essere » nel primo oppure nel secondo significato, si capisce che S. Tommaso intende parlare della percezione della *propria realtà ontologica*, dell'*esistere realmente e indipendentemente* e non di un qualunque *esserci* indeterminato della propria soggettività; il soggetto di cui dice « percipit se esse » è *anima*, che significa « primum principium vitae in istis rebus inferioribus »; in altre espressioni è detto: « experitur se animam habere, aliquis percipit se animam habere et vivere et esse », dove *l'esse* è messo quasi come il genere della specie *vivere* « quod est esse viventibus et animae actus ». Altra volta considera la *mens* come *principium actus*: « ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam » (I, q. 87, art. 1. c.) e « ad hoc autem quod percipiat anima se esse... sufficit sola essentia animae quae menti est praesens, ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur » (De Ver. q. X, art. VIII).

L'autopercezione del proprio *esse*, ontologico non fenomenico, come principio presente ontologicamente e psichicamente nel proprio atto, è un fatto così importante per la gnoseologia, l'ontologia generale, la metafisica dell'anima, sia dal punto di vista dell'oggetto, sia dal punto di vista della certezza di queste scienze, che chiunque lo riconosca come vero si trova senz'altro nella filosofia dell'essere e ha già rinunciato al fenomenismo e all'idealismo. Il presente lavoro non è, in fondo, che lo sviluppo di questo punto fondamentale nella sua intima fecondità e in relazione con i dati della sensazione.

§ 3.º — *I limiti della percezione che l'anima ha del suo essere: limiti estrinseci dipendenti dai processi psichici preliminari; limiti intrinseci.*

1.º) *Limiti per il farsi psichicamente presente.*

Non sempre l'anima percepisce se stessa quanto all'*essere*; benchè la sua presenza sia sempre *fisicamente* presente nell'animo, non è sempre presente come attualmente *intelligibile*: « anima nostra non semper actualiter se intelligit » (De Ver. q. VIII, art. XIV ad VI.<sup>um</sup>); a differenza dell'angelo: « intellectus angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est in actu » (De Ver., q. VIII, art. VI, ad VII.<sup>um</sup>); quindi *angelus* « se cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum » « mens angeli semper se actualiter intelligit... quia mens angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur ».

L'anima nostra è, per sè, *in potenza* rispetto a qualunque conoscere e l'intelligenza non può agire se non quando è messa in attività per il presentarsi di qualche fatto di conoscenza sensitiva. Quindi l'*esse* dell'anima non può essere conoscitivamente o intellettivamente presente se non quando è attuato in un fatto di conoscenza sensitivo e intellettivo: « in hoc aliquis percipit se esse... quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere »; anima « ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse » (c. g. L. III c. 46; « notitia actualis secundum quam anima non per-

cipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum » (De Ver., q. X, art. VIII, ad V).

A questo proposito è molto importante per la teoria della conoscenza rilevare da questi passi che S. Tommaso connette la percezione della realtà propria con l'*agire*, con l'*exercere opera*, e che *sentire et intelligere* sono considerati in quanto implicano un'attività reale; perciò la *pura presenza* nella coscienza dei contenuti sensitivi, immaginativi e concettuali, attesterebbe solo la presenza della *soggettività una* dell'io, e non la sua realtà ontologica, il suo *esserci* e non il suo *essere*, un *io fenomenico* ideale e non un *io ontologico*. Di qui apparisce chiaramente che senso si debba attribuire al *cogito* di S. Tommaso nella sua frase: « in hoc enim quod cogitat, aliquis percipit se esse » (De Ver., q. X, art. XII, ad 7) la quale può essere utilmente confrontata con l'*ich denke* di Kant e il *cogito* di Descartes per vedere come queste celebri frasi possano essere il punto di partenza dell'idealismo.

2.º — *Limiti per il passaggio della presenza psichica all'atto di percezione.*

Perchè ci sia la percezione completa della propria esistenza « non sufficit praesentia... quolibet modo; sed oportet ut isi sit in ratione objecti, et exigitur *intentio cognoscentis* » (I sent., dist. III, q. IV, art. V, c.).

Ora siccome l'*esse* anche quando è presente psichicamente può non essere attualmente osservato, occorrono delle circostanze, le quali:

a) isolino conoscitivamente l'essere del soggetto, e lo rendano attualmente interessante, così da farlo oggetto di attenzione spontanea (*intentio*).

b) lo facciano oggetto di osservazione attuale, obbiettivandolo conoscitivamente, cioè distinguendolo, in qualche modo, dal soggetto; ossia fino a raggiungere quello stato concreto psichico che si esprime nel linguaggio dicendo: sento di esistere, mi accorgo di esistere.

Occorre perciò determinare quale tra gli atti psichici sia quello in cui l'essere soggettivo apparisce per la prima volta

distinto dalla sua attuazione ed in giuoco come essere attivo, autocosciente, e nel senso ontologico della parola; ossia: in quale l'atto l'io *sentit se agere* in modo che l'essere proprio sia ciò intorno a cui verte l'azione propria?

Occorre inoltre determinare le circostanze in cui l'essere proprio apparisce come proprio, come soggettivo.

S. Tommaso, che non ha in vista la ricerca psicologica, non credo abbia delle dichiarazioni esplicite intorno a questo. Tocca agli sviluppi moderni della scolastica precisare questo punto interessante della dottrina.

Nè io mi dilungo nella discussione: dirò solo che secondo me:

1.º) L'azione immanente e riflessa nel senso ontologico preciso (non nel senso generico con cui si applica tale parola anche alla presenza conoscitiva) è solo l'atto della volontà autodeterminatrice in cui l'io aderisce e rifiuta di aderire a qualche suo *modo* di essere, proposto come possibile; atto che è *intellectualiter in intelligente* perchè riguarda l'essere del soggetto autocosciente e l'essere di ciò che si vuole e quindi tutto pervaso della luce dell'autocoscienza; che non presuppone se non il complesso sensitivo dei sentimenti e delle tendenze e dei movimenti, e ha per oggetto (voluto) nella fase iniziale la *presenza* o l'*assenza* di qualche cosa di gradevole o sgradito e dei movimenti atti ad ottenere la presenza e l'assenza. Ogni altra attività ontologica è scoperta in funzione di questa che gnoseologicamente è pura e prima.

2.º) dell'atto di volontà e della sua soggettività ci accorgiamo quando un'opposizione lo impedisce; quindi per contrasto (nelle relazioni di attività in cui si trova con l'ambiente.) E così pure avviene della realtà fondamentale dell'io.

Riprenderemo questo punto nell'interpretazione della dottrina sulla conoscenza delle cose esteriori.

3.º) *Limiti intrinseci nella estensione della percezione dell'essere proprio.*

La conoscenza immediata sperimentale che l'uomo ha dei suoi *habitus*, della sua *intelligenza*, della sua *volontà*, e

del suo essere, è limitata *intrinsecamente* dal fatto che tutto è percepito nell'atto; ora l'atto deriva dall'*habitus* secondo la sua natura, ma deriva dall'anima quanto all'*energia* per cui si pone nella attualità reale; quindi *dall'atto* non traspare l'*essenza* dell'anima ma solo il suo esserci (come energia attuatrice dell'atto: « *habitus per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est;... sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur* » (Ver., q. X, art. IX c.).

4.º — *Riassumendo: l'esse dell'anima non è intuito sempre e nella sua essentia ma:*

- 1.º nella sua presenza attuale negli atti — *actualiter*.
- 2.º nella sua realtà ontologica come fondamento della realtà ontologica degli atti: *esse —actus essendi*.
- 3.º nella sua unità fondamentale come quello che è uno e identico nella molteplicità degli atti e degli stati.
- 4.º nella sua individuale e incomunicabile meità o soggettività « *uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad in quod est sibi proprium* » (De Ver., q. X, art. VIII c.)
- 5.º nel giuoco complicato delle relazioni in cui l'anima si trova con l'ambiente in quanto è da esso conosciuto nella conoscenza sensibile.

In conclusione l'anima ha l'intuizione immediata dei suoi atti; non ha l'intuizione dell'*essere proprio* se non attraverso agli atti, cioè per alcuni dei suoi elementi: *realtà, unità, individualità, sostanzialità, attualità, meità, autopresenza, o psichicità* (parziale), ma non nella sua essenza potenziale né nella sua attualità in quanto forma della materia nell'ordine fisico. Non ostante la sua deficienza, questa autopresenza è sufficiente per lo sviluppo meraviglioso della vita intellettuale umana.

§ 4.<sup>o</sup> — *La condizione ontologica dell'autopercezione: notitia habitualis. Autotrasparenza, autocoscienza, autopercezione.*

Non si deve confondere la presenza psichica attuale che affiora e si verifica negli atti psichici, con la presenza abituale o notizia abituale che è piuttosto un modo di essere fisico considerato come condizione per cui si può verificare la presenza psichica, la notitia actualis. La mens, l'anima in quanto intellettuale « ipsa natura intellectiva » (1 sent. 3.5.1. c.), è tale che la sua essenza *est sibi innata*, « *ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quod in ipsa agatur attendat... sufficit sola essentia animae quae menti est praesens* ». E tale presenza non è la presenza attuale conoscitiva ma la condizione abituale, che si può chiamare *notitia* solo *aliquo modo*: tanto è vero che c'è anteriormente ad ogni atto di conoscenza: « *et ideo antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse* » (De Ver. q. X, art. VIII, ad 1<sup>um</sup>); « *ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa intelligentia intellectui nostro est praesens* » (ivi, ad XI<sup>um</sup>). Solo per indicare la condizione fisica della percezione si può dire che l'anima *semper intelligit se*: « *intuitus nihil est aliud quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se* » (1 sent., dist III, q. IV, art. V. c.).

Riepilogando: nella autopercezione si hanno gli stadi seguenti:

1.<sup>o</sup>) *Notitia habitualis* — *essentia menti praesens physice*; è la condizione fisica dell'autopercezione, cioè la natura speciale dell'anima per cui è atta a percepire *se esse et quid in ea agatur*; *cognitio habitualis, notitia habitualis*, sempre presente perchè è inerente alla natura dell'anima; l'anima non è ancora *illuminata* così da percepire sè stessa, perchè non è ancora attuata in modo conoscitivo; ma è però *autotrasparente, diafana* a sè per natura; è in potenza al *lumen*; ma non an-

cora illuminata «*diaphanum est idem quod transparentes*» (2 anim. 14, b) [il *lumen* poi è l'*actus diaphani*] (2, coel., 14 f.).

2.º) Quando il senso entra in attività (per il fatto che questo succede in un essere in parte autotrasparente) oltre all'oggetto, anche l'atto e la facoltà e l'essere proprio entrano nel campo della coscienza attuale e della presenza psichica, non però ancora dell'attenzione o osservazione attuale; non si ha conoscenza in senso pieno ma una *quaedam notitia actualis; experior, sentio, realitatem meam*, senza però fare questo giudizio che supporrebbe la percezione già avvenuta. Qui abbiamo *autocoscienza* ma non ancora *autopercezione*.

3.º) Quando, per la ragione e nelle circostanze indicate, l'esistenza propria, già presente alla coscienza, resta isolata e diviene oggetto di interesse e quindi di attenzione, e ci si accorge di esistere, allora si ha percezione: *percipio me esse*.

§ 5.º — *La distinzione degli atti di autopercezione: interpretazione della frase: in hoc percipit; « cogito ergo sum »; i significati della parola: io.*

L'atto con cui l'anima conosce il suo oggetto che è la cosa *extra cognoscentem in se ipsa subsistens* (De Ver., 14, 8., ad V) è diverso dall'atto con cui essa conosce il suo atto e l'*habitus* e l'essere proprio «*alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*» (I, q. 87, art. III, ad II, <sup>um</sup>). Qui non si tratta della *praesentia habitualis* o della *praesentia actualis* o della *praesentia psychica actualis*; ma dell'atto completo di percezione in cui c'è l'attenzione che pone ciò che è presente, come oggetto.

Ma si deve fare anche un'altra osservazione che illumina il meccanismo psichico e insieme il valore epistemologico di parecchie espressioni. Qui pare che siamo davanti ad un enigma. Infatti il secondo atto, il quale prende in considerazione l'atto stesso di intelligenza, come è possibile distintamente dal primo? Se il primo ha per oggetto la *pietra* e il secondo ha per oggetto l'atto di *pensare la pietra*, quando è presente il secondo atto non è più presente il primo, perchè ormai

l'oggetto è mutato col mutare dell'atto. Nè si può pensare che il secondo atto che è un *percipere*, si rivolga al primo allo stato di ricordo.

A me sembra che si possa dare questa soluzione dell'enigma:

Il rivolgersi dell'attenzione *all'atto*, mentre si sta *conoscendo la pietra*, è un istante limite fra i due e quasi *bifronte*, così, che tra lo scomparire dell'attenzione alla pietra e il portarsi dell'attenzione sull'io conoscente, c'è continuità; la percezione dell'atto sopravviene nell'atto stesso e allora solo l'attenzione è tolta dall'oggetto anteriore; così interpreto io le espressioni « *in hoc percipit...* » « *ex hoc potest progredi ad percipiendum* » « *ex hoc percipit* » e simili.

Più semplice è il procedimento se si tratta non dell'*atto* ma dell'*essere* dell'io. Infatti anche se cessa l'attenzione all'oggetto, cioè alla pietra, o all'atto proprio, per portarsi sopra la realtà fondamentale soggettiva cioè al *se esse*, rimane tuttavia tutto il complesso psichico, come sensazioni, tendenze, immagini prodotte in noi dall'ambiente esterno o interno; e in questo complesso psichico rimanente continuerà ad essere psichicamente presente la realtà attuale dell'io, senza variazione, offrendo sempre all'attenzione la presenza psichica dell'oggetto attuale di cui c'è bisogno perchè si abbia percezione.

Raggiunge la massima semplicità un terzo caso già sopra citato che non è psicologicamente immediato, ma è immediato epistemologicamente; in cui l'espressione verbale stessa contiene la presenza psichica dell'elemento che si percepisce e il richiamo dell'attenzione sopra di esso; quando dico « *in me c'è un atto di intelligenza* », faccio un giudizio che è appunto atto di intelligenza e richiamo l'attenzione in quella parte del complesso psichico attuale che è significata dalle parole « *atto di intelligenza* ». Tali sono: « *in me c'è un habitus* conoscitivo », « *c'è la facoltà di giudicare* », « *c'è la percezione* » « *c'è qualche cosa di attuale* », « *c'è la coscienza dell'io* », « *c'è l'atto di esistere* », « *c'è una sensazione* », « *c'è un pensiero* ». « *c'è un'attività* », « *c'è una successione* », « *c'è la riflessione su di me* ». Un accenno a questa terza forma di percezione riflessiva mi pare sia contenuto in queste parole di S. Tommaso: « ha-

bitus cognoscitivae partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit » (De Ver. X, art. IX, c.) « et sic patet quod habitus cognitivae partis est principium proximum suae cognitionis: » (ivi). E così anche l'atto di intellesione contiene la presenza psichica dell'ens che è oggetto dello stesso atto di conoscere « obiectum intellectus est commune quoddam scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi » (I, q. 87, art. III, ad 1.<sup>um</sup>).

*Osservazione alla formula cogito ergo sum in senso tomista.* « Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse » (de Ver., q. X, art. XII, ad 7.<sup>um</sup>).

Il valore del giudizio « sum » non ha bisogno di passare attraverso al valore del giudizio « cogito ».

Nell'atto stesso di dire « sum » si parla, si giudica, si sente e si vuole, sentendo di parlare, giudicare, sentire, volere; e come fondo, come realtà fondamentale di questi atti, si sente anche di essere. Ecco il complesso di coscienza che c'è all'atto stesso in cui si giudica: « sum ». Inoltre il significato della parola *sum* porta l'attenzione non sopra il parlare o giudicare o sentire o volere, che pure sono nel soggetto presenti al soggetto, ma precisamente sopra la realtà propria soggettiva fondamentale attuale; perciò il *sum* si incolla, per così dire, immediatamente su ciò che esso esprime; e contiene in sè tutto quello che occorre per la sua immediata giustificazione. Basta quindi pronunciare, con intelligenza: « *sum* » per essere attualmente certi della sua verità, senza bisogno nè del *cogito* nè d'altro.

*Significato fondamentale e i significati derivati dalla parola « Io ».*

L'io nel suo significato fondamentale non è che il *sum* con l'attenzione rivolta alla sua soggettività; gli altri significati sono *derivati*. Per brevità raccogliamo in uno specchietto i significati dell'io.

I.

*io oggetto di percezione attuale:*

- a) *io esistenziale* = realtà propria sentita come fondamento *attuale* di tutti i fatti psichici *attuali*.
- b) *io essenziale fenomenico* = la natura dei fatti, stati e atti, psichici *attuali* in cui l'io esistenziale si realizza ora.

II.

*formazioni derivate*

- |  |  |  |
|--|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>a) <i>io esistenziale</i>: realtà dell'io pensata come fondamento di fatti psichici <i>ricordati</i> - <i>identità e durata nel tempo</i>.</li> <li>b) <i>io essenziale</i>: il complesso dei fatti psichici in cui <i>si pensa</i> che possa realizzarsi l'io esistenziale - <i>facoltà, disposizioni, carattere ecc.</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) <i>io esistenziale astratto</i>; concetto di personalità; l'io in generale.</li> <li>b) <i>io essenziale</i>: il concetto di natura o essenza di una persona.</li> </ul> | <p>} espressioni del linguaggio e formule che significano le percezioni, i concetti, i giudizi delle colonne precedenti.</p> |
|--|--|--|

Nelle distinzioni indicate in questo specchietto si ha il mezzo di interpretare gnoseologicamente i fenomeni patologici della personalità.

**CONCLUSIONE:** la realtà fondamentale, una, attuale, soggettiva, individuale, incomunicabile; la realtà delle facoltà; gli atti di intelligenza e di volontà e i loro elementi, formano un complesso di esperienza psichica immediata interna che ha bisogno dell'eccitazione sensitiva per presentarsi, ma che intrinsecamente basta a se stesso: « eorum quae in ipsa (mente) sunt in actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet: » quindi non è da prendersi alla lettera quel detto: « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » a meno che alla parola *sensus* non si dia il significato generale di esperienza psichica immediata. E va corretto con le altre chiarissime parole di S. Tommaso: « unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora

manuducitur» (De Ver., q. X, art. VI, ad II<sup>um</sup>); è condotta cioè al mondo soprasensibile dell'ontologia, sia sotto la forma di percezione immediata *in mente*, sia sotto la forma di scienza ontologica astratta, sia sotto la forma di conoscenza dell'essere delle cose *extra mentem*.

*Conclusionione della parte II.<sup>a</sup> e passaggio alla parte III.<sup>a</sup>*

a) *La presenza psichica (o coscienza) e la percezione sensitiva* (i cui elementi sono la reazione sentimentale e tendenziale, l'attenzione sensitiva e l'associazione) dell'oggetto della sensazione: MONDO FENOMENICO — *la presenza psichica (o coscienza) e la percezione intellettuale* dei propri atti e della loro esistenza e della realtà fondamentale e una (del soggetto: MONDO SOPRASENSIBILE — sono due *primi* in ordine epistemologico, perchè la loro presenza in noi è colta immediatamente, anche se in ordine psicologico abbiano bisogno del concorso di altre circostanze per apparire. Una volta raggiunta la conoscenza della realtà ontologica del soggetto, tutto il mondo fenomenico, oggetto della sensazione, apparisce come avente la sua realtà nel soggetto, come accidente ontologico del soggetto stesso: « forma huiusmodi potest considerari dupliciter; uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum... » (De Ver., q. 10, art. 4, c. e spesso altrove).

b) Inoltre tutto il mondo soggettivo che si esercita intorno all'oggetto della sensazione: sentimenti, tendenze, attenzione, e quell'altra parte che comprende gli atti dell'intelligenza e della volontà, e della stessa autopercezione, tutto è compreso in quell'altra frase « quid in se ipsa (anima) agatur attendat » (De Ver., q. 10, art. VIII, c.); « pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur » (ivi, ad II<sup>um</sup>); « ...quod est in effectu praesens animae intelligenti » (De Ver., q. X, art. IX, ad II<sup>um</sup>).

La percezione (sensitiva e intellettuale), considerata come atto complesso di conoscenza, aggiunge l'*attenzione* alla presenza psichica del suo oggetto, cioè al fatto che l'oggetto suo fa parte (benchè non attualmente osservato) del complesso

psichico di coscienza attuale; essa rivela dei fattori e delle funzioni che formano il retroscena dei fatti di conoscenza derivati i quali all'attenzione dell'uomo che vive la vita spontanea, comune si presentano primi in ordine di tempo, e che egli crede anche assolutamente primi ed elementari. Vedremo quale importanza abbiano queste conclusioni per il problema dell'origine dei giudizi di presenza e delle idee: *la presenza e percezione sensitiva e la presenza psichica intellettuale* (in senso tomistico) *formano la base di ogni altra forma di conoscenza, di ogni certezza, di ogni verità.* La gnoseologia e l'epistemologia hanno compiuto il loro ufficio quando sieno riuscite a risolvere tutto il mondo conoscitivo in fatti di percezione immediata, cioè quando sieno riuscite a fare oggetto di percezione immediata tutti quegli elementi che sono presenti alla coscienza nei fatti di conoscenza, ma di cui ordinariamente, non ci si accorge.

NOTA. — *Analisi del procedimento adoperato nella trattazione precedente considerata dal punto di vista dottrinale, cioè come espressione di ciò che io credo vero.*

Finora abbiamo sempre parlato di percezione; e per forza abbiamo «parlato», perchè tale è l'unico mezzo per comunicare agli altri la propria psicologia; ne viene che la nostra trattazione ha due parti distinte: 1° la *formulazione e l'espressione* del giudizio che serve per comunicare agli altri i fatti psichici che sperimento in me e l'analisi che ne faccio; 2° anteriormente, il *percepire* mio di fatti psichici in me e dei loro elementi. Sicchè la trattazione sulla cognizione percettiva si analizza come risulta dal quadro seguente, in cui prendiamo ad esempio la frase: *percepisco colore*:

I.ª parte: giudizi e proposizioni necessari per esprimere ad altri quello che sento in me.

IO PERCEPISCO QUESTO ROSSO

ELEMENTI

	<i>proposizione</i>	{ suono delle parole
		{ idee generali che sono significate dalle
simplex ap-	{ <i>giudizio vuoto di</i>	{ parole.
prehensio	{ <i>assenso</i>	{ loro unione in un rapporto tra me e il
		{ colore.

anima del giudizio	$\left\{ \begin{array}{l} \textit{percezione della cor.} \\ \textit{rispondenza del giu-} \\ \textit{dizio con la realtà} \\ \textit{psichica} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{confronto tra il significato delle parole} \\ \text{e la realtà dello stato di coscienza at-} \\ \text{tuale mio} \\ \text{corrispondenza e eguaglianza tra il si-} \\ \text{gnificato delle parole e lo stato mio di} \\ \text{coscienza} \end{array} \right.$
--------------------	---	---

giudizio di presenza psichica — assenso al giudizio

(Tutto questo processo non ha che fare con la trattazione presente se non come *mezzo pratico* di ricerca e di espressione. Quello che importa è la constatazione intima alla mia coscienza, che io espongo perchè il lettore veda in sè stesso se c'è in lui quello ch'io sento in me).

II.ª parte: il fatto della mia immediata percezione attuale, concreta, comunicabile.

la constatazione immediata per- cettiva mia, personale, attuale, come fatto	$\left\{ \begin{array}{l} \text{quello che sento in me,} \\ \text{illuminato della luce} \\ \text{dell'attenzione e dell'osservazione} \\ \text{cioè il mio accorgermi} \\ \text{di sentire che compenetra} \\ \text{il sentire stesso} \end{array} \right.$
---	--

(Questo è veramente l'oggetto che la trattazione precedente cerca di far sorgere, per mezzo delle parole, nella coscienza del lettore, e che è un *primo mentale*; come poi si passi dalla percezione all'idea e al giudizio e alla proposizione sarà trattato nella parte III.ª, e sempre per mezzo della percezione immediata dei fatti psichici che conducono alla idea, al giudizio e alla proposizione).

## P A R T E   T E R Z A

### Le forme derivate della conoscenza:

#### I. - Elaborazione ulteriore delle conoscenze percettive nell'interno della coscienza.

N. B. — Lo scopo di questa III.<sup>a</sup> parte è di cercare come dagli elementi rivelati dalle due forme di conoscenza percettiva derivino le forme di conoscenze astratte, universali e ontologiche, considerate nella loro natura e non nel loro valore.

#### CAPITOLO I. — (*Esposizione*).

Il *verbum mentis* o *conceptus* secondo S. Tommaso.

§ 1.<sup>o</sup> — *Che cosa è il verbum mentis; come si distingue dal iudicium.*

Dopo i dati delle sensazioni e quelli della percezione intellettuale, studiati nella parte seconda, affiorano alla coscienza, come formazioni derivate, i concetti o le idee in quanto significati attuali delle parole; anch'essi, come realtà psichiche, « *pertinent ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur* ».

Secondo S. Tommaso vi sono in noi tre specie di *verbum*:

1.<sup>o</sup> *verbum exterius*, *verbum vocis*, *verbum vocale*, *expressivum*;

2.<sup>o</sup> *verbum interius* o *imaginatum*: *ipsa imaginatio vocis* « *dicitur verbum interius (exemplar exterioris verbi) quod habet imaginationem vocis* » (*De Ver.*, 4, 1, c.);

3.<sup>o</sup> *verbum cordis, verbum mentale*, che è il *conceptus*: « primo et principalius interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur » (I, 34, l. 5).

Lasciamo da parte il *verbum exterius* e il *verbum imaginatum* e studiamo il *verbum mentis interius*.

Esso si distingue dalla *species intelligibilis*: essa « quae est principium operationis intellectualis, differt a verbo cordis, quod est per *operationem intellectus formatum* ».

Il *verbum cordis* è sinonimo di *intentio* nel senso di contenuto rappresentativo mentale: « dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit (de re intellecta). Quae quidem in nobis est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et *ipsa intentio verbum* interius nominatur » (c. g. IV, 11); « *intentio intellecta* cum sit quasi terminus intelligibilis operationis est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium » (c. g. I, 53).

È sinonimo il *ratio*: « ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis » (I. sent. 2, 1, 3, c.); « quandoque autem ratio est nomen intentionis » (I. sent. 33, 1, 1, ad 3). « Intellectus per speciem informatus, intellegendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio » (c. g. I, 53).

È sinonimo di *quidditas rei* e di *incomplexum*, di *indivisibile*. « Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit, quid est res » (I, anal. 1, a.); « una quidem (operatio intellectus) quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus *apprehendit* essentiam uniuscuiusque rei in seipsa » (I perih., 1. a.).

Le varie espressioni non fanno che denotare delle relazioni o aspetti della stessa realtà psichica che sarebbe lungo esaminare.

Il *verbum mentis* non dice nulla, da sè solo, intorno alla

realtà delle cose; non è che un *contenuto* mentale presente alla coscienza, senza riferimento; quindi come atto di conoscenza è incompleto: è una *apprehensio, preparatoria del iudicium*, secondo atto dell'intelligenza nella conoscenza completa delle cose, dal quale solo sorge il rapporto di verità. Il *verbum mentis* riguarda l'*essentia rerum*, il *iudicium* riguarda l'*esserci attuale* indipendentemente dalla conoscenza di quell'essenza che il *verbum* manifesta. Questa distinzione delle due operazioni dell'intelletto è espressa così: « intellectus... conformitatem sui ad rem intelligibilem... non apprehendit... secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum » (I, q. XVI, art. II, c.). « Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur... incomplexum quantum est de se non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem... sed tantum complexum in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis » (c. g. L. I, c. 59). E anche in quest'altro modo: « intellectus autem *formans quidditates*, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam... sed quando incipit iudicare de *re apprehensa* » (De Ver., q. I, art. III, c.).

§ 2.º — *Caratteristiche del « verbum » o « conceptus ».*

1.º — *Il « verbum » è astratto.*

La *naturae rerum in mente*, le *quidditates*, sono *universali ed astratte*: « ex hoc enim quod anima universales rerum naturas cognoscit percipit quod species qua intelligimus est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis » (De Ver., q. X, art. 8, c.); « est ergo hoc (= universale) per modum negationis seu abstractionis quia scilicet abstrahit ab omni determinato tempore et loco, (I. anal., 42, b.) »; « et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse semper et ubique, in quantum *universalia abstrahuntur ab hic et nunc* » (I, q. XVI, a. 7, ad II<sup>um</sup>); « est etiam quoddam universale, quod est a re acceptum per abstractionem » (2. sent., 3. 3. 2., ad 1); « oportet quod uni-

*versalis intellectus conceptio applicetur ad particularia* » (c. g., L. II, c. 48).

L'atto dell'intelletto è *speculari naturam universalem* in particulari existentem (I, q. 84, art. 7, c.).

Il *conceptus* è astratto nel senso che è pensato a parte dalle condizioni individuanti: « ea vero quae sunt in sensibilibus abstrahit intellectus non quidem intellegens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens » (3 an., 12, g.); « virtute eius (intellectus agentis) possumus accipere in nostra consideratione naturas specierum, sine conditionibus individualibus » (I, q. 85, art. 1, ad IV<sup>um</sup>); « et hoc est abstrahere universale a particulari... considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum » (I, q. 85, art. 1, ad I<sup>um</sup>).

### 2.º — Il concetto di « ens » e gli altri concetti:

« illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens » (De Ver., q. 1, art. 1, c.).

Tutti i concetti devono dunque potersi risolvere nel concetto di ente, non nel senso di sostanza, ma nel senso in cui si applica a tutte le categorie, cioè di *ens universale*, che nel nostro linguaggio corrisponde al concetto di « *realtà effettiva e non semplicemente immaginata o pensata* »: « simpliciter ens potest intelligi dupliciter, uno modo ut significat il quod est primum inter omnia praedicamenta entis, prout scilicet simpliciter ens dicitur de substantia; alio modo secundum quod simpliciter ens dicitur ipsum ens universale, quod omnia praedicamenta comprehendit » (1. sent., 6, c.).

### § 3.º — Classificazione delle idee o concetti.

N. B. — Una trattazione completa dell'argomento importerebbe l'esame di tutte le parole e le espressioni che hanno un significato; qui non è il caso di affrontare un simile lavoro. Lasciamo dunque da parte le *idee negative*, le idee di cose non conoscibili che *per analogia*, le idee a cui *non corrisponde nulla di sperimentale* e che sono introdotte per evitare una contraddizione; così pure lasciamo da parte le *idee complesse* o *composte* in qualsiasi modo. Rimangono le idee a contenuto psichico, corrispondente a qualche cosa o a qualche elemento, concretamente e individualmente sperimentato (o esistente).

« *Cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente et hoc est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuans et a materia* ».

1.<sup>a</sup> classe: *idea di ens e idee che appartengono o derivano dall'ens come tale: ens et ea quae sunt per se entis*; essere, essenza, sostanza, cosa, unità, aliquid, individualità, alterità, accidente, verità, bontà; possibilità, necessità, attualità, causa, condizione, effetto, fine, azione, intelligenza, volontà, libertà, moralità, personalità, sussistenza ecc.: idee che fanno astrazione da ogni contenuto sensibile qualitativo e quantitativo (materia) e dalle condizioni individuanti (cioè dal soggetto, dall'hic e dal nunc).

2.<sup>a</sup> classe: *idee che contengono allo stato di astrazione dei dati della coscienza sensitiva: cioè idee che non astraggono dalla materia ma solo dalle condizioni individuanti*:

a) Idee che riguardano ciò che è proprio della quantità: estensione, numero, figura, linea, punto, qui, lungo, largo, solido, curvo, superficie, dimensioni, ecc.

b) Idee che riguardano il contenuto qualitativo della sensazione e della vita sensitiva:

- bianco, caldo, lucente, suono, liscio...
- gradito, sgradevole, desiderare, ira...

Inoltre tra questi concetti alcuni hanno verso altri il rapporto di genere e specie:

« *Intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuans* » (ivi).

Questa divisione corrisponde, da un punto di vista gno-seologico, a quella indicata da S. Tommaso a: I, q. 85, 1 ad 2.<sup>nm</sup>.

I concetti della prima classe corrispondono alla percezione intellettuale e si risolvono nell'*ens* senza residuo sensitivo. I concetti della seconda classe corrispondono alla percezione sensitiva e non si risolvono totalmente nel puro concetto di *ens*; vi è in essi una positiva ed attuale collaborazione della conoscenza sensibile: la conoscenza intellettuale fornisce a questi concetti il concetto fondamentale di *essenza*; la conoscenza

sensibile fornisce loro ciò per cui si differenziano fra loro; ma non nel senso di vero inquadramento dei secondi nel primo, ma nel senso di una distinzione di elemento in seno ai dati della esperienza sensitiva.

§ 4.º — *Formazione delle idee. Le tappe secondo San Tommaso.*

N. B. — Qui non parliamo dello stadio a cui è arrivato il significato delle parole nello sviluppo completo del linguaggio comune; nella massima parte delle parole è scomparso oramai il contenuto sperimentale che loro corrisponde, per essere sostituito da relazioni divenute abitudini inscindibili; qui prendiamo le idee in uno stadio molto prossimo allo stato nativo, il che si verifica sperimentalmente quando per la prima volta ci si presenta un suono o segno in relazione con la presenza sensitiva della cosa significata. Lasciamo pure da parte la descrizione del passaggio dallo stato nativo allo stato di uso corrente.

a) il punto di partenza remoto è il fantasma fornito dai sensi: « respondeo dicendum quod impossibile est intellectum... aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata... unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intellegat non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum » (I, q. 85, art. VIII, c.); « mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit... unde omne quod intelligit... intelligit per species a phantasmatibus abstractas » (De Ver., q. X, art. XI, c.).

Perciò nella descrizione dell'operazione detta « formatio quidditatis » si può dal punto di vista gnoseologico, prescindere dalla *res extra animam* e dal considerare il fantasma come *similitudo*.

b) tra il fantasma e il concetto c'è la *species intelligibilis*; « ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis » (I, q. XIV, art. II, c.); « intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem nisi in quantum perficitur per speciem intelli-

bilem alicuius » (ivi ad II); « intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus » (ivi, art. XI, ad I<sup>um</sup>); « et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur » (I, q. 85, art. 1, ad I<sup>um</sup>).

Ma la *species* differisce dal concetto: « intellegens in intellegendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus quae quidem conceptio a tribus praedictis differt » (q. 8, de Potentia, a. 1).

Ecco dunque come si svolgono le tre tappe: *phantasma*, *species intelligibilis*, *verbum mentis* o *conceptus*:

1.º — La presenza sensitiva del *fantasma* o di un complesso di fantasmi contemporanei o successivi, preparati e disposti dalla memoria o dalla cogitativa.

2.º — L'intelletto si volge al fantasma: *conversio ad phantasmata*.

« Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum... aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata » (I, q. 85, art. VIII, c.); « et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intellegat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata » (I, q. 97, art. 3, c.).

3.º L'*intelletto (agente)* illumina i fantasmi: « ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur » (I, q. 85, art. 1).

Cioè i fantasmi diventano strumenti per cui l'intelletto agente fa risultare nell'intelletto possibile le *species intellectivae*: « in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens, ut agens principale et primum » (De Ver., q. X, art. VI, ad VII<sup>um</sup>); « virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili » (I, q. 85, art. 1).

4.º — Le *species intelligibiles* sono qualche cosa di cui si può avere coscienza « unde intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem » (c. g., L. II, c. 75); esse devono essere qualche cosa di avente relazione con l'oggetto dell'intelligenza: « objectum formale intellectus est ens et ea quae sunt per se entis »; « illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens » (De Ver., q. I, art. 1); e insieme devono essere qualche cosa di astratto dalle condizioni individuanti « per abstractionem specierum a conditionibus individuantibus materialibus » (I, q. 79, art. 3, c.); « quidditas rei est proprie objectum intellectus » (De Ver., q. I, art. XII, c.).

5.º — Quando l'intelletto possibile è informato dalle *species intellectivae*, che non sono ancora *terminus operationis intellectualis*, avviene che la mente si volge a *considerarle* e produce il *verbum*:

« Verbum autem quod in nobis exprimitur per *actualement considerationem* » (De Ver., q. IV, art. IV, c.); « quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu (rispetto all'attenzione) loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis verbum vocatur » (I, q. 107, art. 1, c.).

N. B. — L'attenzione che considerando attualmente la *species intellectiva* la trasforma in *verbum*, non si ferma ad esso, ma senza perderlo di vista, si può portare sopra un altro oggetto p. es. sopra una *res* pensata esistere *extra animam*. Per questo il *verbum* non è ritenuto cognizione completa; piuttosto che una *cognitio* è « id quod intellectus concipit cognoscendo »; il che non impedisce che l'attenzione si riporti poi sopra il *verbum* riflessivamente; allora il *verbum* diviene termine di cognizione completa. (cfr. P. I, Cap. II, § 3).

6.º — Il procedimento può essere illuminato psicologicamente e quindi costituire un primo gnoseologico perchè oggetto di percezione sperimentale: « ... phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus; quod est facere actu intelligibilia » (I, q. 79, art. IV, c.); « sed utraque actio scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis

convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatis et recipit mente intelligibilia actu: non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi ea in nobis experiremur » (c. g., L. II, c. 76).

Tale è la dottrina di S. Tommaso intorno al *conceptus o verbum mentis*.

N. B. — Nei due capitoli che seguono ne tenderemo una interpretazione psicologica; prima però di passare alla lettura del cap. II<sup>o</sup>, sarà opportuno che il lettore, se non è familiarizzato con le espressioni di S. Tommaso, se le mediti e le confronti con la propria esperienza per comprenderne il punto di vista e i problemi a cui danno luogo.

Il lettore ricordi che terremo distinta la trattazione sui concetti della II.<sup>a</sup> classe da quella sui concetti della I.<sup>a</sup>, e cominceremo dalla II.<sup>a</sup>.

## CAPITOLO II. — (Interpretazione)

*Dal fantasma-fenomeno ai concetti della II.<sup>a</sup> classe: interpretazione psicologica della formazione dei concetti della seconda classe in base alla percezione sensitiva e intellettuale; — i giudizi immediati di presenza psichica.*

§ 1.<sup>o</sup> — *Differenza tra il fantasma, e il concetto della seconda classe.*

Il punto di partenza è il fantasma, il punto di arrivo è il concetto: quale è la differenza?

Nel fantasma non c'è che l'emergenza (in seno al contenuto di coscienza attuale) di un complesso sensitivo in forza dell'interesse che lo distingue dalla massa delle sensazioni e immagini attuali.

Nel concetto allo stadio primitivo abbiamo lo stesso contenuto del fantasma presente, ma nel concetto è considerato *a parte* dalla sua presenza attuale alla *mia* coscienza (cioè a parte dell'*hic* e del *nunc* che lo rendono « questo qui » individuale) e come *ripetibile* indefinitamente in altre attuazioni individuali; inoltre è preso coscientemente come oggetto attuale del pensiero (non manca che il connetterlo con un suono o segno per avere l'idea allo stato dell'uso comune).

§ 2.<sup>o</sup> — *Preparazione sensitiva e preparazione intellettuale; la « illuminatio phantasmatum » come percezione della presenza o oggettivazione mentale; l'attenzione alla PRESENZA del fantasma; il giudizio di presenza psichica.*

Il passaggio dal fantasma al concetto corrispondente suppone un primo atto per cui il fantasma è *oggettivato*, cioè è collocato psichicamente di fronte (all'io): a questo il fanta-

sma è preparato dall'attenzione sensitiva che è prodotta dall'interesse in seguito al benessere o malessere che la presenza del dato sensitivo provoca nel soggetto; p. es. una puntura, un mal di capo, un sapore, un suono, un colore, ecc. Non si tratta di oggettivazione nel mondo degli *oggetti esterni*: ma alla coscienza del soggetto in seno alla coscienza stessa: è lo *accorgersi della presenza del fantasma*; è uno sdoppiamento in seno alla coscienza per cui il fantasma è preso nel suo *apparire o presentarsi* (a me).

Questo stadio ha la sua espressione nelle frasi: *eccolo!* *c'è! questo qui!* che sono la forma più elementare dei giudizi di presenza psichica.

Naturalmente è impossibile dare una definizione o descrizione di questo atto di oggettivazione mentale; non si può che indicarlo con delle perifrasi che invitano il lettore a rinnovare in sè stesso l'esperienza.

Non avviene quindi mutazione nel fantasma; esso resta quello che è: *un fantasma concreto attuale*; ma avviene per il prender coscienza distinta dell'*io* in seno al fantasma: dell'*io* a cui il fantasma si presenta, cioè dell'*io* in quanto soggetto della coscienza *sensitiva*; è però un atto che appartiene all'intelligenza, che non è possibile se non in un soggetto costituito come l'uomo, il quale è atto a prender coscienza distinta della propria presenza nei suoi fatti o atti; la presenza poi di cui qui l'*io* prende coscienza non è che un elemento della propria realtà attuale autopresente (come s'è visto nella P. II.), *sentita* ma non ancora oggetto distinto di attenzione (quindi non ancora oggetto di quella autopercezione completa che si esprime col giudizio *io esisto*).

Così il fantasma per il fatto di trovarsi in un essere che diviene autocosciente della propria realtà, si illumina intrinsecamente di luce intellettuale, diviene quasi trasparente e manifesta distintamente il suo elemento costitutivo: la presenza; secondo S. Tommaso « *phantasmata illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata... redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* » (I, q. 85, art. 1); e la presenza del fantasma non è che la presenza dell'*io* a sè stesso

perchè « *phantasma habet esse actuale in subjecto* »; ed è il soggetto che individua il fantasma (come è il soggetto che individua tutte le altre *formae in eo receptae* « *species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae* » (c. g., L. II, c. 75); e difatti noi sentiamo che con la nostra scomparsa scomparirebbero insieme tutti i nostri fantasmi.

Così io interpreto quella prima *illuminatio phantasmatum* che è il ponte di passaggio dal fantasma ai concetti della II.<sup>a</sup> classe.

§ 3.<sup>o</sup> — *Il processo di astrazione per i concetti della seconda classe: l'attenzione al contenuto distintamente dalla sua attualità. — procedimenti derivati.*

Nel paragrafo precedente abbiamo notato l'*oggettivazione* del fantasma presente, e la condizione che la rende intrinsecamente possibile e che produce l'illuminazione intrinseca del fantasma; ma per avere la conoscenza del processo di formazione del *concetto* occorre inoltre notare le circostanze per le quali e nelle quali l'attenzione è richiamata al *contenuto*, distintamente dall'altro elemento già considerato che è la sua presenza individuale attuale. Accenniamo dunque I.<sup>o</sup> al processo preparatorio, II.<sup>o</sup> all'atto della disindividuazione del contenuto.

a) *Processo preparatorio.* L'occasione per cui nell'essere autocosciente l'attuazione apparisce distinta dal contenuto, è offerta dal comparire e scomparire, e dal mutare parzialmente della qualità sensibile che è percepita dal senso. Quando scompare, rimane nella coscienza una traccia di essa che non desta più quella reazione sentimentale di prima (e noi diamo a questa traccia il valore di *ricordo*); quando si ripete, c'è una vicenda di apparire e scomparire; dato quindi che la presenza è la presenza stessa dell'*io*, nella coscienza dell'*uomo* rimane distinto in seno alla *qualità e quantità concreta* del fantasma (che non mutano), l'elemento « *sua presenza attuale* », che ora c'è, e ora non c'è. Nel cambiare parziale del fantasma rimane distinto l'elemento « *presenza che non muta* » in seno alla *qualità e quantità concrete che mutano*; e si sente che la *reazione*

*sentimentale* si ha alle qualità e quantità presenti ed è diversa secondo la qualità e la quantità.

Segue l'atto di tendenza sensitiva in tutte le complicazioni di movimenti e sensazioni complementari; se queste per qualsiasi motivo non si producono, la tendenza rimane tuttavia, e con essa la rappresentazione immaginativa senza la presenza effettiva ai sensi.

b) *L'atto di disindividuazione: l'attenzione al contenuto del fantasma, considerato a parte dalla sua presenza o attualità.*

Lo stadio di presenza immaginativa e quello di presenza effettiva non differiscono, come si è visto, per la «qualità e quantità», ma per la *non presenza* effettiva ai sensi; abbiamo visto inoltre che nell'essere (parzialmente) autotrasparente la presenza immaginativa resta distinta dalla qualità e quantità presente nell'immaginazione.

La presenza poi, distinta nel fantasma e dal contenuto, considerata a parte, viene espressa nelle forme del verbo *esserci*, *esser presente* (*adesse, vorhandensein*), e dà luogo ai giudizi di presenza, che si distinguono in giudizi di presenza immaginativa (senza reazione sentimentale) e giudizi di presenza sensitiva. Fino a questo punto siamo arrivati nei paragrafi precedenti.

È spianata con ciò la via al concetto astratto, ma non è ancora formato: occorre che l'attenzione si rivolga al contenuto distintamente dalla sua attuazione immaginativa presente; e questo avviene, nella sua forma prima e rudimentale, in occasione dell'atto di volontà, nel modo seguente:

È presente all'immaginazione un contenuto qualitativo e quantitativo, non attuato sensitivamente: l'interesse che desta lo mantiene nel campo dell'attenzione; allora il soggetto che è disposto a percepirlo sensitivamente, aderisce a quell'atto per cui, con l'attenzione rivolta all'immagine, non considera più questa nella sua presenza attuale immaginativa, ma *vuole che sia presente sensitivamente*; — la quantità e qualità così sospese tra due attuazioni, l'una presente che si trascura, l'altra non presente che si pensa, sono nello stato di disindividuazione che è proprio dell'idea al momento della sua formazione.

L'attenzione che ha fermato qualità e quantità allo stato di disindividuazione è espressa nelle parole « *questo* (contenuto disindividuato) *sia* (o divenga attualmente presente al senso) ».

La parola « questo », che era segno dapprima del concreto presente, ora passa a rappresentare le qualità e quantità disindivuate; e così pure avviene per le altre espressioni che erano connesse dapprima associativamente alle qualità presenti e ne indicavano la presenza; con questa osservazione è aperta la via alla *teoria dell'espressione verbale del pensiero*.

Così termina la descrizione della formazione del concetto *qualitativo e quantitativo* nel suo aspetto fenomenico.

Come si vede, la volontà offre la *circostanza* per la disindividuazione o astrazione; ma essa è stata resa prossimamente possibile dalla distinzione in seno al fantasma della sua presenza attuale; ossia dall'illuminazione. (La quale poi non è possibile, se non per il fatto ontologico che l'io può prender coscienza distinta della sua *realtà* individuale in seno al fantasma che ha l'essere in lui e che è da lui individuato, come si è detto).

Questo è il processo al suo stadio primitivo; in seguito molti altri procedimenti derivati potranno richiamare l'attenzione del soggetto sul contenuto distinto dalla presenza, fino a che si arriva alla funzione dell'articolo che è d'uso corrente nel linguaggio: *questo* (colore bianco), *un* (color bianco), *il* (color bianco).

§ 4.º — *L'elemento intellettuale puro nei concetti della seconda classe.*

Il concetto qualitativo e quantitativo così formato è tutto intellettuale? Evidentemente no; è una collaborazione di elementi sensitivi e intellettivi. Quale è in seno ad esso l'elemento intellettuale? Certo non è nè la qualità nè la quantità come tali; esse restano sensitive; ma la quantità e la qualità, considerate come *ciò che è presente*, *ciò che ha l'esse*; *ciò che può essere attuato*; ossia come *quidditas*. Lo schema intellettuale « *quidditas* » è l'elemento intellettuale, l'aspetto intellettuale, in cui la tale qualità e la tal'altra sono ricevute. L'intelligenza

per sè stessa coglie, capisce, conosce il fantasma solamente come *quidditas*; coglie in esso il suo oggetto proprio che è la *quidditas* del sensibile, è il sensibile in quanto *quidditas*; la « *quidditas* » o « *essentia* » è il concetto intellettuale puro che è alla base di tutti i concetti (misti) della seconda classe. Ed è questo che si risolve interamente in un rapporto col concetto di *ens*, e per il quale le idee o concetti della II.<sup>a</sup> classe si riannodano a quelli della prima; onde si vede che la distinzione delle idee in due classi non divide il mondo intellettuale, ma si basa solo sopra una differenza di purezza e di processo formativo.

§ 5.<sup>o</sup> — *Estensione della elaborazione astrattiva dei contenuti della coscienza.*

a) Finora abbiamo considerato il processo di astrazione nella sua forma fondamentale ed elementare più ovvia; cioè riguardo ai contenuti qualitativi e quantitativi della sensazione e dell'immagine; il processo non varia per i concetti a cui danno luogo

1) tutti gli altri fatti della vita sensitiva e dei loro elementi: sentimento di benessere e malessere, sentimento di tendenza, di appagamento, di insoddisfazione, nella loro varietà qualitativa e intensiva e nelle loro complicazioni: desideri, emozioni, passioni.

2) tutti i fatti psichici di *relazione di fatto* che si constata fra i contenuti (e i loro elementi) presenti nella coscienza: relazioni di paragone, di posizione, di limitazione, di esclusione, di compatibilità, di concomitanza costante ecc. ecc. [che sono poi il nucleo sperimentale per le *scienze matematiche e fisiche* come si vedrà nel capitolo che tratta dei principii.]

b) Percezione della presenza e giudizi di presenza psichica sia di elementi che di relazioni, e processo di disindividuazione, sono lo strumento fondamentale della *psicologia descrittiva* e della *gnoseologia analitica e sistematica*, dal momento che l'attenzione del soggetto è, per qualche procedimento psichico, richiamata sopra i fatti psichici proprii, come

tali. E sono materia per questi giudizi di presenza e per questo processo di astrazione tutti i dati ontologici presenti nella coscienza del soggetto; onde anche per astrazione in seguito a riflessione si possono ottenere quei concetti ontologici la cui genesi spontanea sarà studiata nel capitolo seguente.

c) Senza uscire dalla conoscenza fenomenica ma tenendo conto della coscienza che abbiamo dei nostri atti di conoscenza si può arrivare ad una serie di concetti che saranno pure applicabili (benchè con fondamento e carattere diverso, cioè per analogia) al mondo ontologico; sono concetti universalissimi appunto perchè hanno radice nei fatti di conoscenza: positività e negazione, unità e molteplicità, tutto e parte, contenente e contenuto, eguaglianza e diversità, maggiore e minore, indeterminato e determinante, genere, specie e differenza, concreto e astratto, individuale e universale, assoluto e relativo, necessario e accidentale, quiddità e attualità, presenza, continuità, principio e fine, dipendenza e indipendenza, fundamentalità e derivazione, possibile e impossibile, identità e mutazione, ecc. La coscienza dei procedimenti intellettuali che collegano e formulano le relazioni fra questi concetti, e le relazioni tra gli elementi di tali processi, danno luogo ai giudizi di presenza e alle idee e ai principii che costituiscono *la logica*.

§ 6.º — *Come il processo di formazione delle idee della IIª classe si reintegra in un processo più concreto: la realtà ontologica dell'io autopresente come base del processo empirico di formazione del concetto.*

Quando l'intelligenza illumina il fantasma oggettivandolo come presente, l'elemento *presenza del fantasma* non è, come abbiamo visto, che un elemento della «realtà» fondamentale dell'io *autocosciente*, così quello che è la *quidditas* del fantasma rispetto alla sua presenza, non è che *quidditas* rispetto all'essere dell'io, è una sua *forma* speciale di attuazione, una sua *essenza accidentale*. E quel rapporto che il processo conoscitivo scorge tra la qualità e quantità del fantasma e la sua attuazione presente, non è che il rapporto ontologico tra la realtà dell'io e

la sua forma di attualizzazione presente. Così la qualità e quantità del fantasma possono apparire come *quidditas* rispetto alla sua presenza attuale, appunto perchè sono realmente la *quidditas* rispetto alla *realtà attuale dell'io*. In fondo alla formazione conoscitiva e cosciente dell'idea dal fantasma per astrazione dalla presenza (*hic et nunc*) c'è l'apparire della coscienza del rapporto ontologico tra il fantasma come fatto psichico e la realtà dell'io in cui il fantasma ha l'essere; in questa attuazione concreta, l'io sente la sua attuabilità o potenzialità che è la sua essenza.

La presenza nella coscienza di questo rapporto ontologico provocata dal rapporto tra il fantasma oggettivato, e la sua presenza all'io, (ossia dalla illuminazione del fantasma), rapporto di cui quello considerato tra il fantasma e la sua presenza non è che un elemento, costituisce la *species intellectualis*, la quale nel caso presente non ha bisogno di essere prodotta ma solo di essere isolata o, meglio, distinta nel complesso della coscienza ontologica attuale, perchè serva di base alla conoscenza del fantasma-fenomeno. Non è un atteggiamento che l'io abbia da prendere; perchè è inerente alla sua stessa realtà; quindi è chiarito perchè S. Tommaso a volte parli di formazione della *quidditas* dal fantasma per astrazione dalle condizioni individuali, altre volte di *produzione delle species intellectuales* da parte di un potere attivo dell'anima.

Questo secondo caso sarà da noi contemplato in seguito.

§ 7.º — *Conclusiones del Capitolo II.º*

Raccogliamo alcuni elementi raggiunti fino ad ora.

a) siamo arrivati alla genesi psichica *dei giudizi di presenza psichica*: la base è la presenza nella coscienza; la parte formale è l'oggettivazione psichica sopra descritta; l'espressione è «questo c'è»; vengono poi tutte le altre complicazioni psicologiche le quali conducono a costituire la *psicologia descrittiva pura*. Sono giudizi epistemologicamente primi. Qui ne abbiamo trattato dal punto di vista della loro genesi; quanto al loro *valore* ne parleremo al Capitolo I.º della Parte IV.

b) siamo arrivati a chiarire la formazione delle *idee non ontologiche*, nel suo aspetto conoscitivo e nel suo fondamento ontologico.

c) abbiamo constatato che anche di fronte ai semplici fantasmi sensitivi provocanti reazione d'ordine sensitivo entra in funzione un'attività del soggetto che aderisce alla *realizzazione* di un contenuto immaginato e astratto; questa è la *volontà*.

Lo sviluppo di quest'ultimo punto porterebbe alla *fondazione gnoseologica della morale*

d) Abbiamo di nuovo chiarito la *struttura della coscienza*; cioè:

1) un complesso di contenuti di natura psichica o FATTI DI COSCIENZA (prendendo questa parola nel senso larghissimo che è in uso nella psicologia moderna): qualità sensibili di varia natura e intensità, estese (almeno alcune), in relazione di posizione; sentimenti di benessere e di malessere e di tendenza; e loro complicazioni e derivazioni; atti di adesione teorica (il *sì* dei giudizi) e pratica (il *sia!* della volontà); stati di certezza o incertezza, di appagamento o di malcontento, in complicazioni innumerevoli; e nello sfondo la realtà attuale, fondamentale, una, soggettiva, autocosciente che si chiama l'*io*, sull'attualità del quale è fondata l'attualità di tutta la coscienza.

2) su questo complesso si muove L'ATTENZIONE; cioè l'interesse e l'associazione pongono una gradazione di chiarezza nella coscienza di alcuni contenuti a confronto degli altri, o rinforzandoli, o isolandoli; così gli *elementi* concreti dei contenuti restano distinti nel complesso concreto.

3) un caso particolare del precedente, ma di fondamentale importanza, è il cogliere distintamente la presenza attuale [all'*io* e nell'*io*] di un complesso o di un elemento psichico o di un rapporto: OGGETTIVAZIONE MENTALE, che si esprime col giudizio di presenza o col pronome *questo*.

La struttura della coscienza e il suo conteuto contengono implicitamente tutta la gnoseologia.

### CAPITOLO III. (*Interpretazione*).

#### *Elaborazione ontologica del fantasma.*

#### Articolo I.º

#### *Il concetto di ens e il giudizio di esistenza individuale.*

§ 1.º — *Se il concetto di ens venga da percezione immediata dell'essere delle cose.*

È sperimentalmente certo che in molti casi alla presenza di un fantasma che abbia i caratteri della presenza ai sensi esterni e col concorso di altre circostanze, la mente nostra concepisce il concetto di *ens*, di realtà indipendente dalla conoscenza del soggetto; e che si giudica: « questo esiste realmente, *hoc est, hoc habet esse* ».

Il concetto di *ens* è astratto, cioè prescinde dalle condizioni individuali di *hic et nunc*; prescinde anche da ogni materia, quindi è proprio dell'intelligenza, anzi è veramente il suo oggetto e il suo primo concetto. Nella teoria tomistica, ciò che è astratto ha per origine un dato conoscitivo del concreto individuale e una facoltà astraente.

Ora, che l'intelligenza sia astraente, sta bene; ma dove trova l'esistenza concreta e individuale o, meglio, da quale altra forma di conoscenza le è offerta l'esistenza concreta e individuale di cui ha bisogno per l'astrazione del suo concetto?

L'essere in concreto, individuale, c'è nelle cose esistenti, cioè il mondo esterno e il soggetto; conoscitivamente, c'è nel soggetto che *percipit se esse*; ma lasciamo da parte per ora que-

sto caso; del mondo esterno e delle cose, non sono conosciute dal senso esterno che le parvenze; tra i dati del senso esterno non si trova l'essere, si trova la *qualità sentita*, come s'è visto nella Parte II.<sup>a</sup> «quamvis esse sit in rebus sensibilibus tamen rationem essendi vel *intentionem entis sensus* non apprehendit sicut nec aliquam formam substantialem, sed tantum accidentia» (comm. sent. I 19. 5); e: «accidentia non habent ipsa esse sed subiecta habent esse huiusmodi per ea» e «accidentia sunt similitudines rei et non res ipsa». (III, q. 77, art. 1).

Perciò nei dati del senso l'intelligenza non può trovare l'esistenza concreta delle cose.

Rimangono queste ipotesi:

a) o che l'intelligenza, approfittando del contatto stabilito dal senso esterno coglie nelle cose stesse immediatamente il loro essere concreto e individuale.

b) o che un'altra facoltà distinta dall'intelligenza coglie l'essere concreto individuale e lo pone nel fantasma su cui l'intelligenza lavora; in S. Tommaso questa facoltà si può pensare che sia la *cogitativa*.

c) o che l'intelligenza coglie immediatamente nelle cose il concetto di *ens* già astratto.

Quanto al giudizio «*hoc est*», nel primo caso (a) sarebbe un giudizio immediato come quello di presenza psichica del fantasma, e sarebbe interamente dell'intelligenza; nel secondo caso (b) il giudizio «*hoc est*» appartenerrebbe come dato concreto alla cogitativa; nel terzo caso (c) il giudizio appartenerrebbe all'intelligenza in collaborazione col senso.

Discutiamo i tre casi:

La percezione immediata dell'esistenza concreta e individuale delle cose da parte dell'intelligenza (1.º caso) si esclude facilmente: perchè nella conoscenza delle cose *extra animam* essa è la facoltà delle *quidditates abstractae*, perchè «*intellectus noster singularia [extra animam] non cognoscit*» (Ver., II, a. IV, ad I<sup>um</sup> et passim.) e perchè l'intelletto lavora sui fantasmi che il senso gli presenta «*et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intellegat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universa-*

lem in particulari eixstentem» (I, q. 84, art. 7, c.); finalmente l'intelletto non conosce le cose esterne che nel giudizio, cioè *componendo et dividendo*:

« intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo » non solo per formare le definizioni complesse, ma anche per conoscere che le cose sono realmente come si pensano.

« Quum aliquod incomplexum [« sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit » (Ver. q. 1, art. 1, c.)] vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se non est rei aequatum nec rei inaequale; cum aequalitas et inaequalitas secundum (comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem, unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis aut divisionis (c. g., L. I, cap. 59). Allo stesso luogo S. Tommaso designa questo giudizio distinguendolo dalla *simplex apprehensio*, dicendo che in esso la mente, per esser nel vero, deve dire, « *esse quod est vel non esse quod non est* »; e parimenti: « tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividētis » (De Ver., I, art. III, c.). Tale è il meccanismo della conoscenza intellettuale delle cose extra animam: una « *apprehensio quidditatis abstractae* » dichiarata realmente esistente.

Il terzo caso (che l'intelligenza colga immediatamente l'essere nelle cose esterne) è più strano del primo; e si esclude molto facilmente per il motivo fondamentale che tutto il lavoro dell'intelligenza non è fatto immediatamente sulle cose ma sui fantasmi che da esse risultano nelle facoltà sensitive del soggetto.

Più oscura è la questione riguardo all'ipotesi che attribuisce alla cogitativa il potere di cogliere l'essere in concreto delle cose. E' certo che la cogitativa ha, secondo S. Tommaso l'ufficio di preparare i fantasmi all'atto dell'intelligenza: « *huius autem cogitativae virtutis est distinguere etc....; per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praepa-*

rantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis a quo fiunt intelligibilia» (c. g. L. II, c. 60) (cfr. c. g., L. II, c. 73); ma la preparazione consiste nel facilitare e non nel sostituire l'atto di «*facere intelligibilia*» che spetta all'intelletto agente: «*propter bonitatem harum virtutum praeparatur (phantasma) ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem*» (ivi); la cogitativa dispone i fantasmi all'astrazione dell'uno o dell'altro dei concetti, ma non in generale ad ogni concetto. Ora l'atto di cogliere l'esistenza, l'essere, anche individuale e particolare, è atto di cogliere un elemento per sè intelligibile, e non di preparare convenientemente quella «*materia causae*» dell'intelligibile che sono i fantasmi.

Inoltre se l'essere delle cose potesse venir colto immediatamente o direttamente in esse (dalla cogitativa), nella loro condizione di cose materiali, l'intelligenza stessa lo potrebbe, cogliere senza bisogno della cogitativa; perchè non è l'individualità che rende qualche cosa ripugnante ad esser colto dall'intelligenza, ma la materialità. Quindi l'essere delle cose materiali non può esser colto prima dell'opera dell'intelletto agente, il quale agisce sui fantasmi e con la materialità toglie anche l'individualità. «*Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelligibile actu*» (infatti l'intelletto coglie con percezione in concreto l'atto suo e il suo essere individuale) «*sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas*» (c. g., L. II, c. 75). Quindi l'essere *delle cose* materiali non è conoscibile da noi che sotto la forma di concetto astratto. Così se la cogitativa cogliesse per conto suo l'essere delle cose, per coglierlo dovrebbe spogliarlo della sua materialità e dovrebbe essere essa stessa una facoltà immateriale. E invece «*virtus cogitativa non transcendit genus animae sensitivae*» (c. g., L. II, c. 73).

Ma qui si presentano due difficoltà non indifferenti; l'una è d'ordine dottrinale, l'altra esegetico.

Se l'uomo non conosce delle cose che il concetto *astratto* di *ens*, come potrà giudicare in concreto: «*hoc est*»?

Secondo S. Tommaso «*mens per accidens singularibus*

se immiscet in quantum continuatur viribus sensitivis quae circa particularia versantur », cioè il fantasma « ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium (De Ver., q. X, art. VI) »; quindi il fantasma fornisce a quel giudizio il soggetto individuale *hoc* che individualizza il concetto di essere riducendolo ad *est*;

est	}	<i>individuum</i> <i>hic</i> <i>nunc</i>	} elemento sensitivo
		<i>esse o ens</i>	} elemento intellettivo

Quindi l'aiuto che danno le potenze sensitive all'intelligenza perchè individui il suo oggetto proprio fino a restringerlo nella sua singolarità, non consiste nel fornire l'*essere*, ma nel fornire un'*individualità* a cui l'essere possa essere attribuito. Chi è, dunque, che conosce l'individuo? è il senso, la facoltà sensitiva. Chi conosce l'universale? l'intelligenza; ma l'uomo conosce per l'uno e per l'altra l'individuo nel giudizio « *hoc est* ». Da questo si vede come devono essere interpretate le espressioni di S. Tommaso nel comm. al *De anima* 2. 13 d: « cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto, unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa vero non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus etc. » Questo passo da qualcuno fu interpretato come se la cogitativa potesse per sè, cogliere l'esistenza concreta individuale. Ma leggendolo attentamente si scorge che *apprehendere individuum* non vuol necessariamente significare *apprehendere individuum in senso ontologico*, poichè si dice anche della aestimativa; e le parole « *ut existens sub* » sono troppo parallele alle altre « *secundum quod est sub* » per non attribuire all'*existens* il significato di *trovarsi* e quando aggiunge « *cognoscit hunc hominem prout est hic homo* », bisogna intendere che la cogitativa, per sè, fornisce all'idea intellettiva di *homo* l'individualità: *hic*; perchè è evi-

dente che una potenza sensitiva qual'è la cogitativa, che, secondo i medici di allora, ha per organo la *media cellula capitis*, non può conoscere la *natura* dell'uomo, neppure in singolare; l'uomo è uomo appunto per quello che eccede la cogitativa e il suo organo: « *virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus... Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, cum intelligere sit propria operatio hominis. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit* » (c. g. L. II, c. 73).

Non c'è dunque nella conoscenza umana la percezione dell'essere individuale delle cose; nè di alcun altro oggetto (extra animam). Non rimane che la percezione della realtà nostra una, individuale, fondamentale, secondo si manifesta nella realtà dei suoi atti. Questa è l'unica fonte per l'idea astratta di *ens*, e, quindi, per la conoscenza delle *res extra animam*, e per la metafisica.

Concludendo diciamo con S. Tommaso « *res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu (1 perih., 2. c)* » « *res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se objectum sunt sensibiles qualitates* » (De Ver., I, art. X). E si arriva alla conoscenza delle cose esterne per via del *concetto e del giudizio*: « *ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius (intellectus), per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris* » (De Ver. q. III, art. II, c.) e « *intellectum autem, sive res intellecta se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus* » (De Spir. creat., a. 9. d. 6).

§ 2.º — *Dal fantasma fenomenico al fantasma-ens; la seconda « illuminatio phantasmatum » (ontologica) — il giudizio di realtà ontologica.*

1.º — *Il punto di partenza.*

Ricordiamo che il punto culminante dei dati dei sensi

è questa formazione qualitativo-spaziale: degli schemi spaziali chiusi, distanti fra loro, più o meno indipendenti gli uni dagli altri nei loro movimenti; nel contatto o presenza dei quali sorgono nella coscienza altre sensazioni nuove, con reazione sentimentale e tendenziale e susseguenti movimenti di uno di questi schemi che si sposta secondo le immagini varie provocate dalle tendenze, complicando i suoi movimenti o spostamenti con sensazioni di tensione muscolare (corpo proprio); negli schemi spaziali si inquadrano qualità visive e tattili.

2.º — *Osservazione prima.* Quando dubito che lo schema spaziale presente sia o no qualche cosa di reale, se penso che possa essere un giuoco di luce o una allucinazione, che cosa faccio? Provo se agisce meccanicamente: mi accosto, lo tocco, lo urto e simili; se poi è lo stesso schema che venendo in contatto immediato o mediato con lo schema *corpo-mio* impone ad esso dei movimenti contrari a quelli conseguenti alle mie tendenze sensibili attuali, allora non è necessario fare l'esperimento. Se io non agisco o non reagisco concludendo a una attività, non ho alcun motivo di ritenere che quello schema non sia una semplice parvenza senza realtà esterna ontologica: *l'atteggiamento di puro spettatore inerte non mi dà originariamente che presenze fenomeniche.*

Nel caso della reazione sento io immediatamente e direttamente l'azione dello schema antagonista come *non-mia*? Vi fu chi lo credette e insegnò. A me pare che concedendo pure che il senso si senta passivo in senso ontologico, cosa di cui si può facilmente dubitare, è certo d'altra parte che il senso non può sentire l'azione altrui come altrui; tutt'al più sentirà quella realtà unica ch'è l'azione-passione, ma dal punto di vista della passione: « licet motus sit communis actus moventis et moti tamen alia operatio est facere motum et recipere motum » (c. g., L. II, c. 57). Si dilegua così l'ultima speranza della *percezione* immediata della realtà non-io.

3.º — *Il procedimento.*

Resta però sempre vero che io penso che il detto schema spaziale esista come essere, perchè penso che *agisca su di me.*

A questo pensiero posso arrivare per due vie:

a) quella del ragionamento p. es. io muto, non da me, anzi contro di me, dunque vi è un'azione non mia che mi fa mutare; via legittima, ma certo *non primitiva* perchè implica un ragionamento rigoroso ed esplicito, che non consideriamo ora, ma che sarà studiato nel capitolo dedicato ai principi necessari e in quello dedicato al valore dei giudizi.

b) quella dell'associazione e dell'analogia: quando gli schemi mutano come muto io ora al contatto di questo, io sento in me l'attività mutatrice; per analogia penso che una simile attività sia nello schema che mi fa mutare. Oppure: quando una parte del corpo mio modifica quell'altra come fa bra questo schema, nella parte *mutatrice* io sento l'attività che fa mutare quell'altra; per analogia io suppongo nello schema una simile attività. Oppure: ora nel mio braccio sento l'attività, e stessa attività suppongo nel braccio del mio avversario. Questa seconda via che è la più spontanea suppone:

ch'io senta la mia attività;

che la concepisca come dissoggettivata, per poterla applicare allo schema spaziale antagonista.

Siamo già in un procedimento intelletivo. Quando con l'attenzione, p. es., al braccio dell'avversario io penso in esso un'attività simile a quella che io sento, la mia è una realtà cosciente in me, astratta, allo stato di idea in formazione (*species*), considerata in questo stato, (quindi non più come attuale in me), cioè è un concetto vero e proprio, termine intrinseco dell'operazione intellettuale, che è ciò con cui e in cui conosco il fantasma presente: io esprimo questo dicendo: « *hoc agit* ».

4.º — *Osservazione seconda*: Nella mia azione sentita in me, considerata nel suo complesso, che cosa c'è di ontologico? A me pare che tutta la serie esecutiva (immagini, movimenti, sforzo muscolare) non oltrepassi la sfera del sensibile, quindi del fenomeno: quello che è veramente nella sfera dell'*ontologico reale* è l'atto di volontà che sostiene la serie esecutiva, tanto è vero che nella forma primitiva spontanea del pensiero infantile o rozzo dietro ad ogni azione si pensa qualche atto

di volere. L'atto di volere poi non è che l'attuarsi dell'*io* autocosciente in quel modo particolare di essere che si dice azione volontaria ed è ciò che si esprime dicendo: *si, no, sia, voglio, facciamo, concedo, ecc.*

Il questo atto, (che è il farsi di un modo di essere, l'attuarsi d'una potenzialità della nostra realtà autocosciente) è la fonte del sentimento di realtà per cui l'azione, nel suo complesso, ci apparisce reale.

L'atto di volontà ci dà l'azione nella sua più pura espressione e la realtà sua e dell'*io*, di cui è un'attuazione particolare; in esso non è l'elemento *attuazione* quello che è specifico, ma l'elemento *realtà*. Cosicché l'atto di volontà si può definire l'autodivenire della propria realtà autocosciente o il realizzarsi o l'attuarsi autocosciente (e autodeterminantesi) di un modo di essere della propria realtà, o l'attuarsi di una potenzialità dell'essere autocosciente proprio (per virtù propria).

Io estendo un detto di S. Tommaso: l'azione propria dell'uomo in quanto uomo è la volontà deliberata « *illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate procedunt; si quae aliae actiones conveniunt, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.* » (I, II; q. I; a. I. c.).

Tutte le altre azioni sono, conoscitivamente, riduzioni di questa, ma essa stessa non è che una forma di realtà *attuale autocosciente*.

Così quell'« *hoc agit* » non è, in fondo, che un « *hoc est* ».

Io poi sento che anche l'autocoscienza è qualche cosa che penetra l'essere, lo rivela a sè stesso, lo scopre, lo costata, ma non lo pone; chè anzi essa stessa è un modo in cui l'essere si attua, ma non ne forma l'*entità*, per così dire. Nel trasporto per analogia dell'azione nello schema antagonista, l'autocoscienza, non accompagna necessariamente l'essere dell'azione; l'accompagnerà se lo schema darà i segni dell'autocoscienza.

Rimane che nell'attribuire l'azione allo schema antagonista io non attribuisco in fondo che: *una realtà* (da cui procede la mia passione).

5.º — *Conclusioni:*

a) *Il concetto di ens e il giudizio di realtà ontologica.*

Nell'atto di oppormi volontariamente a uno schema spaziale molesto, con l'attenzione rivolta ad esso, io ho coscienza, nella mia azione, della mia realtà; in me la mia realtà trasparente si analizza nei suoi elementi:

realtà  
mia  
attuale  
ecc.

L'attenzione allo schema antagonista mi fa *considerare*, tra gli elementi presenti a me, solo la realtà *dissoggettivata*: tale è l'idea o concetto di *ens*. Ed è connessa con la *quidditas* del fantasma antagonista che si avvisa di essa: e io dico: *hoc est, hoc habet esse, hoc est ens*.

Il fantasma è così illuminato di luce ontologica; ed è preparato per ulteriori operazioni intorno alla conoscenza.

Nel giudizio *hoc est ens* il soggetto è ancora fenomenico, il predicato è ontologico astratto, è il primo concetto puro, alla cui formazione non è necessario che nell'intelligenza si formi una *species impressa*, non è necessario che il soggetto riceva qualche cosa: l'*esse* del soggetto è presente ontologicamente in lui e si fa presente psichicamente nei suoi atti: basta che le relazioni tra il soggetto e il fantasma sieno tali di richiamar l'attenzione sulla realtà a parte dalla sua soggettività: allora ciò che era psichicamente presente si obbiettiva e diventa *verbum*.

b) *Sviluppo del giudizio di realtà ontologica.*

Una volta costituita la *res extra animam*, anche quello schema o fantasma attraverso al quale agisce l'atto di volontà, è conosciuto come *res*; cioè il *corpo proprio* è pensato come realmente esistente, dell'esistenza stessa che realizza l'atto di volontà. — Viene poi lo sviluppo *associativo* del giudizio di realtà ontologica: tutto quello che è costantemente connesso col motivo fondamentale dell'oggettivazione ontologica è preso come segno di tale oggettività. — L'oggettivazione ontologica finalmente è un potente mezzo di astrazione dalle circostanze

individuanti, perchè tutto quello che nella mia coscienza si presenta come suggestione in me prodotta dalla presenza della *res* è tosto dissoggettivato e attribuito alla *res*; per es. tutti i fatti psichici altrui di cui vediamo solo i segni esteriori.

Questo procedimento è il solo possibile per i concetti ontologici di cui tratteremo nel prossimo articolo.

6.º — Osservazione terza: a che punto siamo?

a) Si noti che qui abbiamo solo esposto psicologicamente il processo che conduce al giudizio: « hoc habet esse »; il suo valore sarà messo in luce quando si tratterà dei *principii primi* e della *verità*; è vero che col giudizio « est » si esce dal campo della *apprehensio simplex*, ma per la ricerca nostra presente questa non è ancora che una pura descrizione di procedimenti; non un giudizio che implichi la sua *adesione* ai giudizi che describe; noi diciamo: « l'uomo in questa materia procede così »; non diciamo se ha ragione o torto.

b) Dal momento dunque che il fantasma dei sensi è vivificato e trasportato nell'ordine ontologico della *realtà*, dall'*ens in comuni* che vi si introduce attraverso alla azione che gli si attribuisce, il procedimento entra nel campo del perfetto sviluppo della conoscenza; finalmente « intellectus venit in cognitionem rei exterioris » (De Ver., III, art. II, c.); « natura lapidis vel cuiuscumque rei materialis non potest cognosci complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens » (I, q. 84, art. 1).

L'attenzione del soggetto, rivolta fin da principio al fantasma fenomenico, continua ad essere rivolta al *fantasma* (hoc =) *ens* o *res*; perchè il suo interesse è di conoscere le disposizioni sensitive e ontologiche della *res* per regolarsi nelle sue azioni. La *res* è l'oggetto immediato dell'attenzione attuale e quindi anche dell'atto di conoscenza: « res cognita dicitur esse cognitionis objectum secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens » (De Ver., q. 14, art. 8, ad 1.º V.º); « prima enim intellecta sunt res extra animam, in quas primo intellectus intelligendo fertur » secondo l'ordine dell'attenzione, che fissa l'oggetto; tutti gli altri procedimenti ed elementi di co-

scienza che conducono a conoscere la *res* sono presenti alla coscienza ma non sono oggetto attuale di attenzione; diverranno oggetto di attenzione e costituiranno delle *percezioni immediate* (e quindi epistemologicamente prime, e quindi studiabili anche anteriormente alla ricerca sulla *res extra animam*) quando, per circostanze studiate dalla psicologia, la riflessione vi sarà richiamata: « *secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi, hoc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intellegens se intellegere et modum quo intellegit* » (pot. 7. 9. c.).

E allora, (cioè nel senso pieno delle parole *intellegere* e *cognoscere*), tutto quello che è nella coscienza come *modus intelligendi*, è *medium quo cognoscitur*: « *species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus* » (I, q. 85, art. II, sed contra).

E con ciò rientriamo nelle trattazioni comuni della gnoseologia di S. Tommaso, e anche nel punto di vista più comune nelle opere dell'Aquinate, che portano in primo piano l'ontologia, benchè suppongano e accennino in molti luoghi quella gnoseologia, che noi cerchiamo di ricostruire.

## ARTICOLO II.

*I concetti ontologici derivanti dal concetto di ens: il processo completo dell'astrazione ontologica.*

§ 1.º — Come si è notato, in S. Tommaso apparisce che vi sono due forme di processo astrattivo, l'una è quella che spoglia i fantasmi dalle note individuanti costituendoli *essentiae* rispetto alla *praesentia* l'altra è più attiva e si descrive così:

« *virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata* » (I, q. 85, art. I); « *in receptione qua intel-*

lectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum » (De Ver., q. X, art. VI, ad VII.<sup>um</sup>); « cognitio sensibilis... magis quodammodo est materia causae » (I, q. 84, art. VI).

L'astrazione qui è presentata come un'operazione produttrice delle *species intelligibiles* nell'intelletto possibile, le quali astraggono dalle condizioni individuali, e rappresentano intellettivamente il fantasma: « intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili, phantasmata autem quae e rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia » (quodl. 8, 2, 3, c.).

La rappresentazione della *res*, che risulta nell'intelletto possibile è la rappresentazione a base ontologica, mentre il fantasma è rappresentazione a base fenomenica. (Si noti che gnoseologicamente a questo punto non sappiamo ancora se il fantasma stesso la *res* o se esso sia una sua rappresentazione prodotta nel senso).

§ 2.<sup>o</sup> — Interpretazione.

Il fantasma preparato: « indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa » (c. g., L. II, c. 80).

a) atteggiamenti del fantasma sensitivo preparato dalla memorativa o cogitativa:

- principium passionis
- terminus actionis
- unione associativa di elementi molteplici e unità spaziale
- indipendenza spaziale dagli altri
- indipendenza di spostamenti parziale o totale
- mutazioni parziali nella figura
- mutazioni nelle qualità sensibili
- successione costante di mutazioni

- associazione tra gli atteggiamenti esistenti e le disposizioni psichiche interne tendenziali e sentimentali
- l'attenzione sensitiva è portata dall'interesse sopra l'uno o l'altro degli atteggiamenti del fantasma.

b) *preparazione intellettuale: illuminatio phantasmatum:*

I.<sup>a</sup> illuminatio: oggettivazione psichica: « questo c'è » (rapporto fra la presenza e la *quidditas*).

II.<sup>a</sup> illuminatio: oggettivazione ontologica: « *hoc habet esse* » « *hoc est* », « *hoc est ens* ».

c) [*condizione: il soggetto è pure una res, ma è una res autocosciente della sua realtà e dei suoi atteggiamenti psichici ed espressivi*].

d) *l'abstractio ontologica:*

A questo punto abbiamo presente alla coscienza il fantasma considerato come *ens in se*. E insieme lo stesso fantasma è sentito come composto di elementi fenomenici che, come contenuti di fatti psichici miei, hanno l'*esse in me*. Così abbiamo di fronte due esseri, l'*io* e il *non-io*, a cui appartengono insieme gli stessi contenuti fenomenici del fantasma; ma i contenuti fenomenici del fantasma sono in me, non come dipendenti nella loro qualità, da ciò che è attivo in me: io sento che tali atteggiamenti non esprimono la mia attività, ma un'altra; quella del fantasma come *res-in-se*; e quindi tutta la serie ontologica che consegue l'attività non sarà attribuita a me, soggetto passivo, ma alla *res in se, oggetto attivo*.

Tuttavia siccome gli stessi contenuti fenomenici hanno l'*essere in me*, io posso sentire la relazione che tali contenuti fenomenici e tali atteggiamenti possono avere con una realtà fondamentale, pur non pensando che tale realtà fondamentale sia la mia.

Ne risulta in me la coscienza di atteggiamenti ontologici derivanti dagli atteggiamenti fenomenici del fantasma presente, non come *atteggiamenti effettivamente miei, ma come imitanti quelli che vi devono essere nella cosa che è rappresentata nel fantasma-res*.

In altre parole, nella mia coscienza intellettiva ontologica nasce una forma o specie intelligibile prodotta dal fantasma considerato come *res in se* e che ha insieme l'essere in me che sono autoconoscente del mio essere e delle sue relazioni; forma o specie intelligibile, che è quindi insieme trasparente e perciò astrabile e astratta dalla mia individualità che la sostiene.

Questa specie intelligibile in un primo tempo è senz'altro attribuita o riferita all'*ens in se del fantasma-res*, per un processo associativo che è una analogia spontanea.

In un secondo tempo può essere oggettivata e osservata in sè stessa e diviene predicato del fantasma-ens, preso come soggetto.

In espressioni meno tecniche e con un *esempio* dei più comuni nella vita: se il *fantasma-ens* è principio di una serie di suoni che mi costringono a pensare coerentemente in una data maniera, indipendentemente e contro la mia volontà, io sento che tali suoni hanno in me un rapporto con la mia intelligenza, ma non sono l'espressione consecutiva di miei pensieri; il rapporto suscitato in me dai suoni tra il pensiero prodotto in me e il mio essere, dissoggettivato, è la *species intelligibilis* per la quale io conosco l'intelligenza del *fantasma-ens* (che non potrei conoscere per percezione immediata).

Gli elementi, le proprietà e gli atteggiamenti ontologici che corrispondono agli atteggiamenti fenomenici del fantasma più sopra riportati sono: realtà, azione, passione — unità — individualità — sussistenza — sostanza ed accidenti — causa ed effetto — mezzi efine — atti di intelligenza e di volontà — e derivati.

§ 3.º — Osservazione: *I concetti ontologici sono il mezzo con cui si penetra nell'intimo della cosa.*

Nella conoscenza intellettuale si tratta essenzialmente dell'essere e delle sue determinazioni e delle sue leggi.

Ora, la forma, la *species*, non è nel conoscente secondo l'essere che ha nella *res*, ma secondo l'essere del conoscente

come suo fatto. Per conseguenza quello che il conoscente sa dell'essere non lo attinge direttamente all'essere della cosa esterna, nè al contenuto fenomenico del fantasma, ma all'essere che ha la forma in lui.

« Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter; uno modo secundum esse quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum primum respectum *facit cognoscentem actu cognoscere* (cioè gli fa concepire il *conceptus* che attribuirà poi alla *res*); sed secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum... », il che avviene nel giudizio in cui esprime il rapporto del concetto con le cose, cioè giudicando che « ita in re sit sicut intellectus dicit » (c. g., L. I, c. 59).

Questo non impedisce che si conosca prima di tutto (non: « si percepisca ») la cosa in sè: 1.º perchè l'intelligenza conosce che la cosa esiste indipendentemente dal suo conoscerla; 2.º perchè con concetti ontologici si penetra nell'intimo della cosa stessa; 3.º perchè il primo atto *completo* di conoscenza ha per oggetto la cosa in sè: « et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem. Sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu in quantum cognoscit se intelligere, nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura » (I, q. XIV, art. VI, ad I<sup>um</sup>).

Conoscere l'*ens et ea quae sunt per se entis* dà lo stesso risultato sia che si conosca nella *res* come nel soggetto il quale è pure una *res*, la *res* che è a nostra portata immediata; quindi chi penetra la natura e le leggi dell'*ens* in sè medesimo per autocoscienza penetra la natura dell'*ens* in tutte le sue realizzazioni qualunque sieno, anche extra animam. L'*esse* poi è ciò che vi è di più intimo nelle cose « esse est autem illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest » (I, q. VIII, art. 1, c.). Così la mente conoscendo l'essere delle cose penetra nel loro intimo, mentre il senso rimane alla superficie; « sensus cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad inti-

*mam naturam speciei quae est in ipsis individuis* » (De Ver., q. X, art. V, ad V.<sup>um</sup>); « *objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primum fertur eius visio* » (De Ver., q. X, art. IV, ad I.<sup>um</sup>).

È dunque chiaro che secondo S. Tommaso l'esistenza della cosa è giudicata in un giudizio vero; ma quello che fa penetrare all'intimo della cosa è la conoscenza del concetto di *ens* e dei concetti derivati.

§ 4.<sup>o</sup> — *Concetti misti; species impressa, species espressa.*

a) Oltre agli atteggiamenti e relazioni ontologiche, il fantasma può provocare (per associazione) atteggiamenti, e ricordi di atteggiamenti, di natura sensitiva; p. es. alla vista di una ferita si sente, quasi, il ribrezzo del dolore; all'udire delle grida, torna l'immagine della paura o della gioia e del rapporto tra queste e la loro espressione; al vedere uno che fa le boccacce o arriccchia il naso... ecc. ecc.

b) Le impressioni sensitive, gli atteggiamenti e le relazioni provocate dal fantasma, tanto di natura sensitiva (come le precedenti) quanto quelle di natura ontologica o intellettuale, in quanto sono stati o fatti che hanno l'essere psichico nel soggetto si possono chiamare *species impressae, sia sensitive che intellettive*; in quanto poi gli elementi, gli stati, i fatti del soggetto vengono disoggettivati mentre l'attenzione si porta sul loro contenuto, diventano *species expressae* o *verba mentis* e riferite al fantasma o considerate come rappresentazione della cosa sono *id quo et in quo res intelligitur*.

c) Ciò che si è detto fino a qui dei fatti psichici attuali si estende spontaneamente ai contenuti di coscienza *ricordati*, giacchè il ricordo implica un *contenuto presente*, benchè riferito al passato o interpretato come *eco* del fatto passato.

d) I concetti ontologici (che si formano col procedimento descritto quando, come avviene da principio, l'attenzione è

rivolta al fantasma presente) si possono anche ottenere, *in uno stadio mentale più avanzato*, con la riflessione, cioè prendendo per oggetto dell'attenzione, i nostri atteggiamenti psichici con gli atteggiamenti fenomenici nostri. Allora l'io sente e pensa la sua realtà, la sua passione, la sua unità, la sua individualità, la sua sostanzialità ecc. e ne forma immediatamente i concetti astratti. Questo procedimento è proprio della psicologia.

Così pure, quando l'espressione (*sum o*) *est* si è resa autonoma in forza della *parola*, confrontandola con alcuni dei concetti già formati nella elaborazione della *coscienza fenomenica* si arriva a scorgere nell'*est*, come sua dote, suo elemento o proprietà, i corrispondenti concetti *ontologici*. Questo procedimento è proprio dell'*ontologia* che formula così i suoi principi.

## CAPITOLO IV.

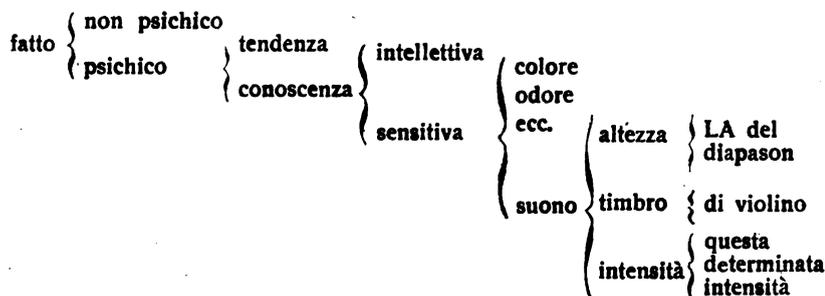
### *I concetti generici e specifici (interpretazione).*

Le fonti delle idee astratte e universali sono dunque da una parte ciò che è presente alla coscienza fenomenica dei sensi o ontologica dell'intelligenza; dall'altra la possibilità di considerare in esso il contenuto, prescindendo dalla sua presenza.

Ora tra i contenuti stessi individuali presenti alla coscienza, alcuni sono elementi determinabili, altri sono elementi determinatori, per es. in questo suono che attualmente percepisco posso distinguere quell'elemento psichico che ha comune con tutti i suoni, a differenza dei colori; i quali però hanno comuni coi suoni quell'elemento per cui colori e suoni si distinguono dalle idee e dai giudizi, cioè l'essere atti di *conoscenza sensitiva*; e così, proseguendo, le conoscenze si distinguono dalle tendenze; ma tendenze e conoscenze hanno di comune l'essere fatti psichici, e così via.

Fino a che questi elementi sperimentali si distinguono nel concreto e aiutati dalla memoria danno luogo a sistemi psichici concreti, come le famose immagini composite, non si esce dal campo della concretezza e si hanno *distinzioni* fra elementi concreti e non vere *astrazioni*, benchè gli elementi concreti non possano esistere (e quindi avere l'individualità) se non nel composto di cui sono parte integrante. Ma se nell'interno degli elementi determinabili o determinatori si distingue ulteriormente il loro contenuto (sia determinabile che determinatore) dalla loro presenza attuale; allora si formano vere *idee o concetti generici, differenziali e specifici*.

Esempio:



Se premetto a queste parole il determinativo della concretezza attuale il « *questo* », indico l'elemento concreto distinto nel concreto presente; se premetto « *un o il* », indico l'astrazione e ho l'espressione di concetti generici e specifici. Le idee di generi assolutamente irriducibili fra loro s'ono le *categorie del tipo aristotelico*; le idee attinenti all'idea di essere, alle sue modalità, ai suoi elementi sono le *categorie del tipo kantiano*.

Alla distinzione concreta di elementi concreti come apparecchio all'astrazione e alla formazione dell'universale accenna S. Tommaso quando scrive commentando Aristotile: « *quomodo experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere ut plenius manifestetur. Si enim accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia (= non differenti) quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt in anima acceptum, est primum universale... Quia enim invenimus Socratem et Platonem et alios indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale, quod est accidens. Et similiter, quia invenimus S. et Pl. et alios esse indifferentes quantum ad rationabilitatem, hoc unum in quo non differunt (ma differiscono dalle bestie), scilicet rationale, accipimus quasi universale, quod est differentia* » (in Post. Analyt., lect. 20).

\* \* \*

Non sarà inutile avvertire il lettore che si lascia interamente alla sua meditazione il confronto della nostra ideologia con quella idealista, positivista, kantiana, rosminiana e delle varie sfumature scolastiche; così per la meditazione personale il lettore comprenderà sempre meglio il nostro pensiero e confrontando le varie teorie con la propria esperienza viva, ne potrà giudicare il valore scientifico, la completezza e la fecondità.

## CAPITOLO V.

### *I giudizi primi o principii.*

#### § 1.<sup>o</sup> — *I principii primi in generale.*

1.<sup>o</sup>) Dopo le idee, si presentano alla coscienza, come fatto psichico derivato, i primi principii:

« dicimus proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia quae cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur » (De Ver., q. I, art. XII, c.; e altrove).

2.<sup>o</sup>) Come abbiamo distinto due classi di idee, così si devono distinguere due classi di principii: « duplicia sunt principia. Quaedam ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates... et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subjecta scientiarum » (1 Anal. 43, m.); e: « diversae scientiae ex diversis principiis procedunt » (2 sent. 24. 2. 2. ad 5.; cfr. I Anal., 41 d.).

Alla prima classe appartengono secondo la dottrina comunemente ammessa i giudizi universali dell'*essere* e del *cognoscere*, alla seconda i principii delle singole scienze. Le scienze poi si distinguono fondamentalmente come in due generi: in matematiche e naturali « requiritur diversitatem primorum principiorum ad diversitatem scientiarum...; distinguuntur autem genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi... unde aliud genus scibilium est corpus naturale

et corpus mathematicum... et utrumque horum generum distinguitur in diversas species scibilium... » (Post. anal., L. I, Lectio XLI, 12).

Ma, forse, sarebbe più conforme alla mente di S. Tommaso e al vero, riservare alla prima classe i principii del *conoscere* (affermare e negare) e dell'*esserci* (essere con, essere in, eguale, maggiore e minore, contenente e contenuto, tutto o parte, positività e nulla); e mettere prima tra le scienze particolari l'*ontologia* coi suoi principii intorno all'*ens* dell'esperienza ontologica umana.

Così la classificazione dei principii corrisponde alla classificazione delle idee. Noi qui non tratteremo che dei principii che sono per se noti e indimostrabili. E per essere perfettamente chiari bisognerebbe determinare quali sono per ciascuna classe di scienze quelle che sono fondamentali rispetto alle altre; e quali sono i principii veramente primi di ciascuna scienza fondamentale. Il che potrebbe essere oggetto di *un corso di gnoseologia analitica* indipendente da qualunque esegesi, ma qui ci porterebbe in ricerche troppo lontane dall'ambito della gnoseologia di S. Tommaso. A noi basta vedere come secondo S. Tommaso si arriva ai principii o giudizi primi elementari, e come si può ulteriormente avanzare nella sua direzione.

3.º — I principii primi si presentano dapprima all'indagine gnoseologica sotto la forma esplicita di proposizioni, esprimenti giudizi completamente formulati; indicanti una relazione necessaria fra concetti *elementari*; universali, evidenti.

Lasciando da parte il passaggio dal giudizio alla proposizione (cioè dal concetto alla parola) e anche ogni ricerca (del resto interessantissima) sul modo con cui il giudizio si presenta in relazione all'adesione attuale, (cioè dalla *apprehensio* all'*assensus*); cerchiamo come si coglie la relazione fra i concetti elementari, nel che è l'anima del giudizio primo.

#### § 2.º — *Origine dei principii primi secondo S. Tommaso.*

Talora può sembrare che S. Tommaso parli dei principii primi come di qualche cosa di innato, di infuso da Dio o di

immediatamente intuito nelle *parole* stesse o nelle idee *astratte* che li costituiscono, « *Praeexistunt in nobis* quaedam scientiarum semina scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit » (de Ver., q. XI, a. 1., c.) « nobis per se notum est quod Totum sua parte sit majus » (c. g. L. I, c. 11). « Principiorum autem *naturaliter notorum* cognitio nobis *divinitus est indita* » (c. g. L. I., c. 7).

Ma quanto all'infusione dei principii primi S. Tommaso soggiunge subito « quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae ». È dunque un'infusione mediata, attraverso alla natura nostra intellettuale, non diversa dalla infusione della legge morale naturale. Quanto al *praeexistere in nobis*, già in quel passo indica la necessità che siano preceduti almeno dalle operazioni del senso, e quando attribuisce tanto i concetti primi quanto i giudizi primi al lume dell'intelletto agente, accenna ad una operazione dell'intelletto agente sopra i dati del senso.

Nel commentario ai Posteriora Analitica ricerca esplicitamente con Aristotile « quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum » (Lect. 20). E con Aristotile pone che i fantasmi devono essere preparati per la memoria e l'esperimento, « ex sensu fit *memoria*... ex memoria autem multoties facta circa eandem rem in diversis tamen singularibus fit *experimentum*... Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia *per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis*... ratio autem non sistit in experimento particularium: sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune quod firmatur in anima et *considerat illud absque consideratione alicuius singularium*, et hoc accipit ut principium artis et scientiae » (in II post. anal., lect. 20). E aggiunge: « experimentum est ex *collatione* plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est *homini propria* et pertinet ad vim cogitativam quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionem individualium » (in I Metaph. Lec. I). Nell'animale, invece della cogitativa c'è l'*aestimativa*, e tuttavia la

« cogitativa et memorativa est in homine non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam » (I, q. 78, art. IV, ad V.). E spiega più chiaramente: cogitativa « aliquid habet a parte sensitiva scilicet quod consideret formas particulares: et habet aliquid ab intellectiva scilicet ut conferat ». (III sent., Dist. XXIII, q. 2., art. 2, sol. 1, ad 3).

§ 3.º — *Interpretazione.*

1.º — *I principii delle scienze matematiche e fisiche.*

Suppongo fatto il lavoro analitico per scoprire quali sono i principii veramente primi ed elementari delle scienze. Prendo tre esempi positivi.

« Tra due punti necessariamente c'è un intervallo » (matematiche).

« Ogni suono ha necessariamente altezza, timbro, intensità » (fisiche).

« Ogni colore ha necessariamente superficie » (miste).

E negativi:

« L'intervallo varia *indipendentemente* dalla posizione intorno a un punto ».

« Il suono è *eterogeneo* al colore ».

« Il colore varia *indipendentemente* dalla superficie ».

Senza l'opera delle facoltà sensitive non posso formare concetti come *punto, intervallo, posizione, suono, timbro, intensità, altezza, colore, superficie*; ma esse non mi forniscono che elementi concreti e singolari del concreto presente, distinti dall'attenzione sensitiva: « considerare formas particulares ». L'intelligenza le considera a parte dalla loro individualità: ma non senza attualmente aver presente l'individuale, se vuole attualmente comprendere il concetto che le parole significano, il che è necessario per il confronto che i principii enunciano. Le idee di questa specie hanno dal senso le *qualità* del contenuto, dall'intelligenza, come s'è visto, l'essere considerate come *quidditas astratta e universale*. E poichè le relazioni fra le idee che sono enunciate dai principii riguardano la *qualità del con-*

*tenuto*, e non solamente l'astrattezza e l'universalità, è necessario che anche nell'atto di enunciare i principii, comprendendoli attualmente, sieno presenti come base di fatto le qualità sensibili in concreto: « impossibile est intellectum... aliquid intelligere in *actu* nisi convertendo se ad phantasmata » « quando aliquis conatur aliquid intelligere format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet ». (I, q. 84, art. VIII, c.).

Quindi la relazione stessa che il principio enuncia non può far senza di una relazione concreta sperimentalmente percepita. Ecco la funzione della *ratio particularis o cogitativa*. Ma la relazione che è opera della *cogitativa* non è una semplice *risultante* associativa come quella della *aestimativa*; essa è fatta sapendo di farla ed è *osservata nel suo farsi*; si esprime dicendo « questo è uguale a quello, questo differisce da quello, questo accompagna quello; questo non accompagna quello ».

Se invece del padrone entra in casa una persona estranea, il cane, che aspetta il padrone, percepisce la differenza tra l'immagine del padrone che ha presente all'immaginazione e il complesso sensitivo che si presenta sull'uscio; ma esso non pensa: « costui differisce dal mio padrone », non osserva di cogliere la differenza, non fa un vero confronto: esso resta deluso e sorpreso; e senz'altro s'adira e abbaia e s'avventa. L'uomo *confronta sapendo di confrontare e allo scopo di cogliere la relazione*; ma per far ciò, lasciando pur da parte il meccanismo che porta al giudizio esplicito, occorre che possa rivolgere l'attenzione agli elementi del concreto oggettivandoli e individuandoli, facendo, quello che si esprime con la parola *questo* e *quello* e simili per es. « questa estensione qui e quest'altra, e quest'altra ancora che risulta dal loro confronto ». Il far ciò non è possibile che se i fatti sensitivi avvengono in un essere che possa sentire distintamente la propria presenza nei fantasmi e che possa *percepere se esse*, come s'è visto.

In secondo luogo l'atto del confronto esige che si possa prendere per termine di attenzione e si possa oggettivare psichicamente quello che si sente in noi all'atto del confronto: o la nessuna novità (eguaglianza) o qualche novità (differenza)

o qualche necessità fisica (dipendenza) o nessun impedimento o influenza (indipendenza) e simili; e questo è proprio di un essere che possa *osservare* quello che avviene nella sua psiche, « quid in seipsa agatur attendat ». Ecco perchè la *virtus collativa habet a parte intellectiva ut conferat*.

Allora, basta che all'atto del confronto della cogitativa si operi l'astrazione sentendo che la qualità o quantità del risultato non dipende dalla presenza a me o a un altro, ora o prima, qui o là, ma dalla qualità e quantità del contenuto dei termini del confronto; ed ecco trasformati insieme i fantasmi in concetti e il confronto della cogitativa in principio astratto e universale: così per opera dell'astrazione nascono a un tempo idee universali e giudizi universali.

## 2.º — *I principii primi logici e ontologici.*

Ancor più interessante, ma più difficile, è scoprire il meccanismo per cui veniamo alla conoscenza dei principii ontologici.

Anche i concetti ontologici hanno una base sperimentale come abbiamo visto nella ricerca intorno al concetto di *ens*; ma in questi il fantasma non ha che l'ufficio secondario di suggeritore (*materia causae*), come i suoni delle parole che portano gl'*insegnamenti* del maestro. I principii dell'ontologia hanno per base *prossima* l'esperimento concreto che facciamo quando paragoniamo il significato di *est* con i concetti di *due* o di *altro*, o con la natura dell'intelligenza e della volontà ecc; ma la base prima dell'esperienza metafisica è in noi, nella percezione della nostra realtà; poi noi sperimentiamo in noi stessi la relazione fra l'unità dell'essere e la molteplicità, quando tentiamo di pensare *io sono due*; sperimentiamo la sua individualità, quando tentiamo di pensare *io sono te*; e quando sentiamo la relazione tra noi e l'idea, tra noi e il giudizio presente sperimentiamo in concreto, la *verità* dell'essere; quando sentiamo il rapporto tra noi e un essere come fine voluto sperimentiamo in concreto la *bontà* dell'essere; quando noi pensiamo i principii che riguardano le relazioni tra l'esistenza, la necessità, la possibilità, abbiamo presente l'atto nostro con cui produciamo (dall'*essere*) il con-

cetto di possibile e di necessario (di cui non abbiamo esperienza diretta); noi sperimentiamo in noi la relazione che passa tra il contenuto dell'immagine di cui vogliamo la realizzazione e *quell'atto di essere* che è espresso dal *sia* della nostra *volontà*, e sentiamo la deficienza del primo rispetto alla realtà ontologica e la deficienza del secondo all'autoattuazione: cioè la necessità della causa.

Da queste esperienze concrete nel campo ontologico (non ripugna che siano concrete e insieme intellettuali perchè riguardano l'immateriale) si può passare ai principi universali per un procedimento che non è diverso da quello indicato nella questione dell'origine delle idee e dei giudizi primi in materia sensitiva; basta osservare o accorgerci (e lo si può per la trasparenza dell'intelligenza) che le relazioni sperimentate non sono quelle che sono, in forza *dell'apparenza a me*, bensì in forza del loro contenuto che da me, come soggetto, non ha che l'attuazione presente.

A questi semplici cenni si potrebbe dare uno sviluppo tale da costituire un'intera teoria gnoseologica della ontologia che oltrepasserebbe i limiti del presente saggio di interpretazione.

Lo stesso dicasi, e più chiaramente, della logica e della morale.

#### § 4.º — Osservazioni complementari.

Nello sviluppo dei principii possiamo dunque riconoscere parecchi stadi successivi:

1.º — La distinzione (nel complesso concreto di coscienza presente) di elementi primi irriducibili, sensitivi o ontologici.

2.º — Il confronto dei due elementi concreti nel concreto dell'esperienza e la percezione del risultato concreto (esperienza concreta).

3.º — L'accorgersi che il risultato dipende dalla natura del contenuto e non dalla attualità della sua attuazione in me (astrazione fondamentale).

4.º — Il pensare all'attuabilità indefinita del caso presente con identità necessaria di risultato (universalizzazione dei termini del rapporto).

5.º — Sostituzione dei termini del rapporto con dei segni o suoni (formulazione del giudizio).

6.º — Il giudizio formulato (o proposizione) diviene autonomo in forza del segno che lo rappresenta e si analizza in: a) proposizione senza l'assenso (*apprehensio*); b) assenso (*iudicium*) e allora è in condizione da dover essere *applicato* al caso particolare e apparisce il bisogno di un *motivo* dell'assenso.

Si rileva facilmente:

1.º — Che il motivo dell'assenso non può essere che la ripetizione dei primi tre stadii, sopra un caso particolare che serve di « esempio ».

2.º — Che sono epistemologicamente primi quei giudizi che contengono nell'atto della loro formulazione tutto quello che occorre per stabilire il motivo dell'assenso; che sono logicamente primi quei giudizi i cui termini sono elementi irriducibili dell'esperienza concreta.

3.º — Che la evidenza consiste in questo che i termini sieno tali che la loro *natura sia in noi immediatamente presente*, come sono i contenuti sensibili come tali, quantitativi e qualitativi, i termini dei giudizi primi ontologici dipendenti dall'autocoscienza della propria realtà, i termini dei giudizi primi logici ed etici. Quindi la loro necessità non è cieca ma luminosa.

4.º — La loro forza non dipende dalla loro formulazione, ma dai procedimenti anteriori ad essa e che essa suppone; quindi si capisce perchè si possa ragionar bene, e sentire di ragionar bene, anche senza conoscere teoricamente la logica; e come si possa pensare correttamente rapporti ontologici anche molto complicati senza aver mai *formulato* un principio primo universale; e vivere la propria coscienza morale senza bisogno di ricorrere a precetti *formulati*. Useremo di questa osservazione riguardo alla certezza spontanea della realtà delle cose, nel prossimo capitolo.

Viceversa la formulazione renderà, per ragioni facili a pensare, segnalatissimi servigi. Si comprende da questo l'unità fondamentale del pensiero spontaneo e della scienza sistematizzata.

## P A R T E   Q U A R T A

**Le forme derivate della conoscenza. - II. La verità dei giudizi di presenza psichica e di realtà ontologica. Corollari di gnoseologia critica e sistematica.**

### CAPITOLO I.º

*Valore della conoscenza delle cose — la verità*

§ 1.º — *Il giudizio, la certezza, la verità.*

Se consideriamo il giudizio nella forma con cui si presenta all'esperienza comune e nel linguaggio corrente esso contiene questi elementi:

- a) una formulazione verbale (proposizione).
- b) un rapporto fra due idee, espresso dal verbo è.

A questa forma si possono ridurre anche i giudizi formati di solo soggetto e predicato. Un caso speciale è fornito dai giudizi formati dal soggetto e dal verbo è, nel senso di: è *presente* o *c'è*; e di *è esistente* o *esiste*.

Sotto questa forma il giudizio è considerato nella logica.

Ma l'analisi gnoseologica mostra parecchi casi che meritano di essere accennati, perchè si comprenda bene il significato del concetto di verità.

I.<sup>a</sup> forma: *l'adesione è implicita, benchè reale.*

1.º — Ho presente un fatto psichico di qualsiasi specie: mi accorgo di averlo presente, esprimo questa mia esperienza con quella parola il cui significato coincide con la natura del

fatto psichico presente, e col verbo *c'è* o altro equivalente; p. es. *ho il mal di capo*.

Qui il giudizio non è ancora considerato a parte per conto suo: l'anima della proposizione « *ho il mal di capo* » è l'osservare in sè quel fatto psichico che è proprio *mal di capo attuale*.

2.º — Un caso speciale del precedente è dato dai giudizi primi evidenti: solo che il fatto psichico presente è più complesso; p. es., « *in una linea posso segnare punti dovunque* »; analisi:

a) presenza nell'immaginazione *di un segno* molto più lungo che largo.

b) presenza dell'*atto mio* di segnare con l'attenzione delle *posizioni* in questa linea; e nessun senso di impedimento.

c) presenza dell'*atto mio di considerare in tutto questo* non il fatto della presenza, ma la natura o qualità del contenuto del segno lungo, dell'atto di segnare delle posizioni, ecc.

d) percezione della relazione di indipendenza tra la lunghezza e la posizione.

Tutto ciò trova la sua espressione spontanea e immediata nella proposizione « *in una linea posso segnare punti dovunque* ».

3.º — Un altro caso speciale è dato dai giudizi di realtà ontologica, il cui complesso presente è già stato descritto.

Fino a qui l'adesione al giudizio è implicita nell'atto di percezione; non si è ancora prodotto il distacco della proposizione o del giudizio dal contenuto psichico di cui è la formulazione.

Tali sono i giudizi all'atto in cui sono *pieni* del loro significato attualmente compreso.

« *etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit, cum assensione cogitat* » se si prende il verbo *cogitare* nel senso più largo; ma se si prende nel senso di « *considerare cum quadam inquisitione* » cioè proporsi un giudizio non contenente attualmente l'adesione sospendendo l'assenso, allora la cosa è

diversa, e la parola *cogitare cum assensione* non si applica più ai giudizi a contenuto attuale. « Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat quae scit vel intelligit; talis enim consideratio iam est formata »: « Quidam vero actus intellectus habent... cogitationem informem absque firma adhaesione ». (II. II, q. II, art. I, c.).

II.<sup>a</sup> forma — *l'adesione esplicita.*

In questa seconda tappa dello svolgimento psichico del giudizio sono presenti:

a) un *giudizio non formatum*, cioè senza adesione attuale, sotto forma dubitativa o interrogativa.

b) la ricerca o la scoperta di un motivo dell'adesione, che riconduce alla prima forma.

c) l'atto di adesione o di assenso che trova la sua espressione nelle parole *sì, no, forse, ecc.* A questa tappa si inserisce la volontà.

III.<sup>a</sup> forma — *Lo stato del soggetto giudicante non solo è presente, ma viene percepito.*

Allora si produce un altro giudizio di presenza psichica, (soggetto alle vicende del giudizio): *io sono certo che...*

In questo caso la presenza psichica della certezza e del contenuto significato dal giudizio, diventano i *motivi*, più o meno chiaramente percepiti o formulati.

IV.<sup>a</sup> forma — viene in luce il rapporto tra il giudizio formulato con assenso e *la realtà*, sia di coscienza, che *extra animam*, che il giudizio afferma. Questo rapporto è la verità del giudizio: *È vero che...*

Tornando al caso elementare: « io ho il mal di capo », si vede come l'adesione, la certezza e la verità siano presenti in quel giudizio, anche se non sono osservate o formulate a parte.

In questa osservazione sta forse la ragione per cui per S. Tommaso *iudicare, componere et dividere*, ed esprimere la relazione tra la concezione e la realtà, sono sinonimi: « *Tunc*

*autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividensis* » (De Ver., q. I, art. III., c.); « *aliam vero (operationem intellectus) ponit (Aristoteles) secundum compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem* » (De Spirit. creat., art. IX, ad VI.) cioè l'atto di prestare l'assenso; « *cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere; est ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium* ». (I, perih., L. III).

§ 2.º — *La verità dei giudizi di presenza psichica.*

La conoscenza avviene per tre vie:

« *aliquid tripliciter cognoscitur: uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente;*

*alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva;*

*tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat* (I., q. 56, art. III, c.).

Il terzo modo per noi non interessa ora. Quanto al primo modo c'è da distinguere:

a) l'essenza può essere presente come attuale oggetto di autopercezione, il che caratterizza la conoscenza angelica « *primum objectum sui intelligere est ejus essentia* ». (I, q. 87, art. III, c.) questo è *cognoscere per essentiam suam*.

b) oppure può essere presente come principio o causa dell'attualità o della realtà dell'atto, e allora non si può che *percipere se esse, percipere habitus esse*; e si dice *cognoscere per praesentiam* (I, q. 87, articoli 1 e 2).

Lasciamo da parte la conoscenza angelica; la conoscenza umana per *praesentiam* riguarda la propria realtà (se esse) e i propri avvenimenti psichici, (*quid in se ipsa agatur*).

Questa prima forma di conoscenza dà luogo, come abbiamo visto, ai *giudizi di presenza psichica*; a questa cate-

goria appartengono le percezioni del senso come fatti psichici del soggetto; in questo caso il senso è considerato come *res quaedam* « *sensus intellectui comparatus quasi res quaedam... sic semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria* » (De Ver., q. I, art. X, c.).

Qui dunque abbiamo di fronte *giudizi* (di presenza psichica) e *res* (il contenuto di coscienza attualmente sentito). Si può stabilire un rapporto i cui due termini sono nell'interno della coscienza; ed è facile verificare l'*adaequatio intellectus et rei* che costituisce il rapporto di verità.

Non escono da questa categoria i giudizi primi in cui fungono da *res* la presenza del rapporto concreto e il processo di astrazione, che evidentemente non altera questo rapporto, perchè non fa che eliminarne quello che non ha influenza sulla natura del rapporto stesso, cioè le condizioni individuanti.

### § 3.º — *La verità nelle conoscenze per similitudinem.*

#### Art. 1.º — *Rapporti di cui si deve giudicare.*

Come si è visto non si tratta di un contatto conoscitivo immediato della mente con la cosa, ma si fa in due tempi: 1) una *apprehensio simplex* che è l'aver presente alla coscienza o un contenuto sensitivo o un contenuto concettuale, o un rapporto (anche formulato in un giudizio senza però l'adesione). 2) Un *judicium*, con cui si giudica quod « ita in re sit sicut intellectus dicit », in cui cioè si indichi la relazione o l'applicazione del contenuto *dell'apprehensio* alla cosa, giacchè l'« *incomplexum quantum est de se non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem* » (c. g., L. I, c. 59); e anche se l'*apprehensio simplex* si presenta sotto la forma di *judicium*, non è vero *judicium* fino a chè non contiene l'adesione o l'assenso « *assentire... nominat motum... ad conceptionem rei, quae habetur in mente, cui intellectus assentit, dum iudicat, eam esse veram* » (mal. 6, 1, ad 14).

Il senso da se stesso non fa che percepire qualità sensibili come si presentano alla coscienza; non può pensare un rapporto di esse con le cose, perchè la cose come tali gli sono

ignote. *E tocca all'intelligenza giudicare la verità della cognizione sensitiva*, cioè conoscere che ai dati del senso corrisponde una *res extra animam* di cui i dati del senso rappresentano, in qualche modo, la natura.

Ecco dunque i rapporti di cui si deve giudicare per conoscere la verità della apprensione di ciò che non è psichicamente presente:

I: — Rapporto tra la presentazione sensitiva e la *res*:

- a) in quanto esistente;
- b) in quanto somiglianza.

II: — Rapporto tra la presentazione sensitiva e il concetto astratto e ontologico corrispondente.

Art. 2.<sup>o</sup> — *La dimostrazione esplicita (resolutio in principia) della verità delle conoscenze per similitudinem.*

1.<sup>o</sup> — TESI. — Ciò che il senso apprende è « similitudo », cioè serve all'intelletto per conoscere l'esistenza e la natura della *res extra animam*.

N. B. — L'intelletto giudica del senso come delle altre cose perchè *sensus* « intellectui comparatus, quasi *res quaedam* »; « *sensus enim et est res quaedam in se et est indicativus (o repraesentativus) alterius rei* ».

Come « *res in se* » abbiamo visto che dà luogo alla verità dei giudizi di presenza psichica.

Come *indicativus alterius rei*, cioè della esistenza della cosa e della sua natura, l'affare è più complicato, perchè la facoltà sensitiva ha delle apprensioni di specie sensibili « *re absente* », (e allora è detta *imaginatio*); il senso proprio quindi « *apprehendit rem ut est... sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est* ». Inoltre c'è pericolo che anche il senso proprio « *per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum* ». Quindi « *quandoque (sensus) repraesentat ei (intellectui) aliter rem quam sit* ». C'è però il rimedio che l'intelletto può giudicare: « *secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu quamvis non necessario*

faciat, sicut et de rebus dictum est, quia intellectus sicut iudicat de rebus ita et de his quae a sensibus offeruntur » (De Ver., q. X, art. I, passim).

1.º — DIMOSTRAZIONE del primo giudizio dell'intelligenza intorno al senso: *esiste una res che è causa della mutazione del senso.*

a) la *apprehensio sensibilis* è una *immutatio* per il sopravvenire di una *forma accidentalis* che ha nel soggetto un modo di essere *spirituale* (ossia, qui, *cosciente*), ma ha i caratteri della materialità.

(Tutto questo non oltrepassa i limiti della coscienza ed è oggetto di percezione e di giudizio di presenza).

b) questa *immutatio sensus* deve venire da qualche cosa di esterno al senso « non est enim possibile quod aliquid materiale immutet seipsum » (I, q. 87, art. III, ad III.). D'altra parte non proviene neppure dal soggetto perchè « sentire non potest aliquis cum vult » (de an. 1. 2., Lect. 12). Perciò si conclude che « exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur »; e « quia sensibilia non habet in se, oportet quod adsint ei extra » (de an., l. 3, lect. 8); « est ergo sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili »; quindi « formae existunt per quandam actionem rerum in animam... » (de Ver., q. X, art. IV, c.).

Così l'intelligenza, *venendo a conoscere la natura del senso*, può giudicare la sua relazione con le cose (e quindi conoscere la sua verità) quanto all'esistenza: cioè che « esiste effettivamente una *res extra animam* ».

2.º — DIMOSTRAZIONE del secondo giudizio: la forma comunicata dalla cosa esterna al senso è sua « similitudo »:

« agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam » (c. g., L. 1, c. 23); ora « omne agens assimilatur sibi patientem » (passim) « agens inducit in effectum similitudinem suam » (4 sent., 19, 1, 2, 1, c.). Quindi si conclude che « ipsum phantasma est similitudo rei particularis » (I, 84, art. 7, ad II).

« Similitudo autem inter aliqua duo est secundum con-

venientiam in forma » (De Ver., q. VIII, art. VIII, c.). E la *convenientia in forma* cioè la presenza della stessa forma nell'essere naturale e nella facoltà conoscente è quella *quaedam unitas della similitudo* (I, a. 93, art. 9, c.), per cui si può dire non solo che il « *cognitum est in cognoscente* », ma anche che « *sensus in actu est sensibilis in actu* » (cfr. I, q. 12, a. 2, ob. 3, et passim). E su questo non mi dilungo.

Così l'intelligenza, *conoscendo la natura del senso*, conosce la sua ragione di *similitudo*, ossia che la *res extra animam* ha una forma di cui il *phantasma* è la *similitudo*.

3.<sup>o</sup> — DIMOSTRAZIONE che nelle idee o concetti della 2.<sup>a</sup> classe non c'è alterazione della *similitudo*. Quando l'intelligenza conosce il fantasma come *similitudo*, il fantasma è già stato distinto in *presenza* attuale sua, come fatto psichico, e *contenuto rappresentativo*, cioè un elemento del fantasma è stato trasformato in idea. Ma insieme è evidente che così il contenuto del fantasma non è alterato, e quindi non è alterato il suo rapporto di conformità con la cosa esterna. Infatti « *hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quae per phantasmata representantur* »; ora, se con ciò intendessimo che nel fantasma o nella cosa la natura o forma non è individuata, diremmo o penseremmo il falso; ma se si tratta, come qui, di considerare un elemento prescindendo da un altro, « *nihil cogitando de alio* », in questo non c'è falsità perchè le condizioni individuanti non appartengono alla natura, ma alla sua attuazione nell'individuo: « *ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis... possunt (sine falsitate) considerari sine principiis individuantibus quae non sunt de ratione speciei* »; quindi « *abstrahentium non est mendacium* » (I, q. 7, a. 3, ob. 1).

4.<sup>o</sup> — DIMOSTRAZIONE che le idee della 1.<sup>a</sup> classe sono legittime *similitudines* della *res extra animam*.

Ma se si tratta dell'astrazione nel senso di trasporto degli atteggiamenti del fantasma dal tono di fenomeno a quello di realtà ontologica, la giustificazione si fa in forza dei principi

primi ontologici e loro derivati. Una volta attribuito l'essere ontologico al fantasma, è evidente che dove c'è l'essere vi sia anche essenza, unità, attualità, distinzione, individualità, e sostanzialità, ed è pure evidente che ciò che muta, ciò che comincia, ciò che è contingente esige una causa; o che atteggiamenti o suoni o segni che significano pensieri hanno per causa parziale un pensiero e un pensante, e, in date circostanze, un volente.

*Conclusiones:* «Formae intellectus accipiuntur ex rebus... unde sunt quasi adaequatae quantum ad repraesentationem» (De Ver., VIII, art. X, ad III).

Art. III. — *La persuasione spontanea intrinsecamente motivata.*

La dimostrazione per riduzione a principii o per *ragionamento esplicito* non è la forma comune di acquistar la certezza della verità, ossia di esser sicuri che l'intelletto dice quello che è in realtà; in altre parole, non è la base per cui si giudica che a ciò che si pensa corrisponde il reale.

Allora si dovrà dire che una vera certezza del valore dei giudizi manca nel pensiero spontaneo ed è propria solamente dei filosofi?

Abbiamo visto che i principii formulati sono formazioni tardive; ma allo stato, diremo, nativo, sono la vita stessa dell'intelligenza. Ora nella vita pratica, nell'atto stesso di volere la realizzazione di un'immagine presente, il soggetto intelligente *sente* l'insufficienza del contenuto a realizzarsi da sè, *sente* l'impotenza della propria volontà ad attuarlo, *sente* che allorchè si realizza effettivamente, il complemento necessario per l'attuazione deve venire da una realtà estranea al contenuto ed a sè; *sente* che quando pensa l'atto di essere, *l'est*, il *sit*, non può insieme pensare che l'atto di essere sia due, o sia un'altro, o sia indeterminato; *sente* che le parole che hanno significato esigono una causa intelligente oltre a quella meccanica che le produce; e così dicasi degli altri principii; *sente* inoltre che il passaggio dal concreto all'astratto non muta la natura dell'oggetto della conoscenza.

Così si vede che nel processo spontaneo che abbiamo descritto quando si trattava degli ulteriori sviluppi della conoscenza, in date circostanze si possono *sentire* quelle necessità e relazioni intime agli elementi in giuoco che poi condurranno alla formulazione dei principi stessi e che sono l'anima dei principi formulati a parole; si può dunque avere, e in pratica si ha sempre, una certezza assoluta, un'evidenza intima e necessaria, che accompagna i nostri processi mentali e che nell'atto stesso di produrli ne garantisce la validità o verità. Ma è una garanzia che si accompagna e si spegne con l'attività stessa di cui rende testimonianza; tocca alla logica (prima), alla gnoseologia (poi), rendere esplicita e formulata la garanzia; la logica, riducendo i giudizi derivati ai principii; la gnoseologia, riducendo tutto a elementi di coscienza immediata percepibili nella loro viva attualità.

§ 4.º — *La verità e il suo processo immanente.*

Se osserviamo quello che s'è detto fino a qui, troviamo che la verità ossia la corrispondenza del pensiero con le cose non si coglie in un confronto delle cose col pensiero, confronto assurdo se non si tratta dei fatti della propria coscienza oggetto di percezione, ma piuttosto si coglie mettendo in chiaro, con un processo di riflessione, il meccanismo della conoscenza fino a conoscere la natura stessa dell'intelligenza.

Dicevamo in principio che non possiamo fare quello che fa l'orologiaio quando confronta l'ora del suo orologio con l'ora della meridiana per sapere se l'ora segnata dall'orologio è precisa; noi siamo rinchiusi nell'orologio della nostra mente, non possiamo mettere fuori il capo per vedere il sole; non ci resta che esaminare la compagine del meccanismo per vedere se è tale che possa e debba misurare regolarmente il tempo: così il navigante si deve fidare della bontà del meccanismo del cronometro che porta a bordo con sè, per conoscere l'ora del punto di partenza, (se non ha l'apparecchio Marconi). E' appunto quello che S. Tommaso dice di fare.

Riporto con gioia questo passo luminoso e profondo del «De Veritate» che basterebbe da solo ad illustrare un'epoca intera nello svolgimento del pensiero; non un'epoca solo ma

il pensiero umano per sempre: «veritas est in intellectu sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum; *consequitur* namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est: *cognoscitur* autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus: quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur» (De Ver., q. 1, art. IX, c.).

Tutto quello che si è detto in questo lavoro non è che preparazione a questa conclusione; e il lettore ci perdonerà se, a costo di ripeterci, indugiamo in qualche commento.

L'atto dell'intelligenza che giudica «aliquid esse vel non esse» è l'atto che stabilisce il rapporto tra quello che è presente nell'intelletto e il mondo reale: «questa qualità sentita esiste *in re*; questo rapporto pensato fra termini pensati è rapporto fra le cose del mondo reale *extra animam*»; con questi giudizi comincia il campo della verità che non ha senso nè nelle fenomeniche presentazioni del senso, nè nelle semplici concezioni dell'intelligenza «veritas *consequitur* intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est».

Per conoscere poi la verità, ossia per esser certi che quello, che è pensato esistere, esiste davvero, non basta conoscere il proprio atto ma anche il suo valore conoscitivo, cioè il suo rapporto con la realtà, rapporto che deriva dalla natura dell'atto stesso. E quale è questa natura?

Studiamola nei due momenti della conoscenza delle cose.

a) Il fondamento di fatto è l'apparire in me di una *forma*, di una *species* pensata in actu (c. g., L. II, c. 5g) che ha un essere *spirituale in cognoscente* e lo fa *sentiens in actu*; è una vera realtà fondata sulla realtà mia fondamentale di soggetto reale; non dipendente per apparire, per realizzarsi in me, nè dal suo contenuto, nè dalla mia volontà.

N. B. — Che cosa occorre per arrivare a queste costatazioni? Occorre che io sia cosciente della mia realtà e di quello che avviene nella mia psiche; ossia che io sia e percepisca di essere un *ens* autotrasparente quanto alla mia realtà e ai miei fatti psichici.

In questo l'ufficio dell'intelletto consiste nel prendere per oggetto della sua percezione (ossia nell'osservare, obbiettivandoli al soggetto) la realtà propria e i propri avvenimenti.

La conoscenza della natura dell'atto di autopercezione implica la conoscenza del suo oggetto (che è la realtà propria e i propri avvenimenti psichici) e il suo rapporto con esso, che è di presenza immediata in seno al soggetto stesso.

Non c'è qui distinzione di atto dell'intelletto e di *res* se non per quanto riguarda l'attenzione; il rapporto di verità comincerà solo quando il giudizio di presenza psichica prenderà, formulandosi, un'esistenza autonoma.

b) La persuasione che la *forma* o *species* che apparisce e ha l'essere in me sia *similitudo* e conduca alla cognizione della cosa quanto ad esistenza e quanto a natura, si ottiene applicando esplicitamente o intuendo implicitamente, i principii primi che sono le leggi inerenti all'essere delle cose.

N. B. — Che cosa occorre per fare questa applicazione?

— che la forma o *species* che apparisce, appartenga alla classe dell'essere ontologico, della realtà; e questo lo si sa per la percezione dell'essere del soggetto di cui la *species* è una realizzazione e s'è visto più sopra; onde il soggetto è e sente di essere radicalmente conforme alle cose;

— che i principii primi oltre che leggi necessarie del pensiero sieno leggi necessarie delle cose;

— per conoscere questo occorre studiare la natura dell'atto di giudicare i principii primi fisici ed ontologici, — questo atto si fa:

1.º — *Astraendo ed universalizzando su rapporti attuali concreti*: ora l'astrazione dalle circostanze individuali non deforma il contenuto; essa avviene nell'atto che il soggetto stesso prende coscienza del suo essere attuale in seno al fatto psichico (fenomenico o ontologico) presente; così si rientra nel caso precedente: onde il soggetto sa e sente di non deformare i rapporti concreti che percepisce in sè.

2.º — I rapporti concreti sono colti dall'autocoscienza nel soggetto stesso in quanto è pur esso una cosa realmente esistente con questa presente modificazione accidentale cosciente.

L'intelletto qui non fa che percepire i rapporti interni fra gli elementi costitutivi il soggetto come cosa o *res*, per poi fare su di essi l'astrazione o la generalizzazione.

Le leggi fondamentali ontologiche e fisiche sono leggi delle rela-

zioni fra le cose perchè risultano dall'autocoscienza (percipiente ed astrante) del soggetto che è, e sente di essere, una *res* attuantesi in qualità accidentali e in azioni; *oioè è nella natura del principio attivo dell'intelletto umano di conformarsi conoscitivamente alle leggi delle cose.*

Perciò il soggetto sa di essere di tale natura che le sue modificazioni, di cui ha coscienza, sono conformi alle cose che le producono in lui, e che ciò che si trova in lui necessariamente connesso con la natura di tali modificazioni, è conforme a ciò che deve pure trovarsi nelle cause delle modificazioni: «*in cuius natura est ut rebus conformetur*».

E siccome abbiamo visto che tutto quello che abbiamo descritto con lunghi giri di parole è presente alla coscienza nell'atto stesso del conoscere, così è chiaro come la coscienza della natura dell'atto e del principio che lo pone basta a garantire *concomitanter* la verità dei giudizi con cui asseriamo che la realtà delle cose deve corrispondere ai nostri pensieri, ossia a farci sentire l'attitudine della mente a conoscere il vero.

§ 5.º — *Conclusionè.*

1.º — Riepiloghiamo i punti fondamentali del procedimento conoscitivo delle cose esterne.

a) la conoscenza delle cose non avviene direttamente per un atto di percezione dei sensi; «*sensus autem et imaginationis objectum sunt similitudines rei, et non res ipsa* (Ver., q. VIII, art. IV., ad IV).

E neppure per una percezione immediata dell'accidente della cosa ma per l'azione della cosa esterna sull'organo del senso si produce in questo una forma accidentale che ha l'essere nel soggetto conoscente e che è la stessa forma che nella cosa ha l'essere reale, ma «*non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.* (quod. VIII, art. III, c)».

E la forma prodotta dalla *res* nell'organo del senso, essendo in un essere di natura conoscitiva, dà luogo all'apparire di un contenuto sensitivo, (qualità e quantità concrete) che non apparisce nelle cose insensibili; quindi non ha semplicemente un modo di essere naturale, ma anche in modo di essere

« spirituale » e diviene una intentio (cfr. Da Ver., q. III, art. I. ad. II).

Tale è la forma di obbiettività che compete al senso: tutta si risolve nell'apparire.

Nè si deve credere che il senso conosca da sè solo questo meccanismo della sua conoscenza, cioè il rapporto che ha con la cosa e la sua passività rispetto ad essa; conoscere questo è ufficio della intelligenza; appartiene alla categoria del sensibile *per accidens quod* « a sensu non cognoscitur » « sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva ». (I. q. XII, art. III. ad. II).

b) Neppure l'intelligenza coglie immediatamente per atto di percezione l'essere individuale o generico (?) della cosa esterna; e neppure nel dato *greggio* del senso esterno, ma lavora sul dato dei sensi che è stato elaborato dalla memoria dall'immaginazione e dalla cogitativa: « intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus sed interioribus » (Ver., q. XVIII, art. VIII, ad V). E non può « ferri in intelligibilia immediate » (Ver., IX, IV, c). E tutta la sua operazione conoscitiva « terminatur ad animam » (Ver., q. I, art. II., c).

Ecco il suo procedimento: alla presenza del fantasma l'intelligenza « fit in actu » (Quodl. V., art. IX<sup>o</sup>) produce in sè, sotto l'influenza degli atteggiamenti del fantasma, una *similitudo* costituita interamente di elementi di coscienza, dissoggettivati e attribuiti al fantasma che li ha provocati e che rappresenta quindi il fantasma in un modo puro da condizioni individuali e da materia; cioè concepisce l'idea di « ens » e di « *ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi* », e prima di tutto la *essentia*; con questi concetti prim'i e i dati sensibili compone tutte le possibili idee fenomeniche e ontologiche e può sentire le relazioni necessarie che legano fra loro i contenuti delle idee. Con questa ideazione è compiuto il concetto fenomenico e ontologico della cosa, ma non è ancora raggiunta la cosa nella sua realtà *attuale*; solo si conosce astrattamente o ci si fa il concetto di quello che è la cosa anche intimamente, cioè dal punto di vista dell'essere.

Tale è la prima operazione o la prima tappa dell'intel-

ligenza nella conoscenza delle cose; è la *formatio quidditatum*, o la *simplex apprehensio*. «Cognitio fit per similitudinem cogniti in conoscente et hoc est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia, et ideo cum directa cognitio sit per speciem non cognoscit directe nisi universale» (Quodl. q. XVII art. XI).

Allora viene la seconda operazione che è il *judicium*, con cui l'intelletto afferma che le cose stanno in realtà come l'intelletto le ha concepite; ed è l'atto in cui l'intelligenza coglie e afferma la sua relazione con le cose «cognoscit proportionem eius ad res».

E per fare questo non ha bisogno, e non può uscire di sè e toccare le cose per confrontarle con i concetti; basta che senta sperimentalmente nei suoi atti la sua maniera di procedere e la sua natura (cioè nell'esempio dell'orologiaio, la molla che muove tutto, e i congegni); questo è un procedimento spontaneo e comune a tutti, ma può anche venire osservato e studiato ed esposto in un trattato p. es. nel *De Veritate*, e divenire una scienza p. es. la *gnoseologia*.

Ed è possibile questo ritorno completo introspettivo sopra di sè, perchè l'anima può «percipere se esse» e perchè «intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo» (*De Ver.*, q. VIII, ar. VI, corpus) «et quid in seipsa agatur attendere»; il che *psicologicamente* dimostra la natura immateriale del soggetto pensante, mentre *ontologicamente* si fonda sulla stessa immaterialità, e *gnoseologicamente* fornisce la base della certezza di fatto, e la garanzia ultima delle certezze di diritto dei primi principi.

Quando dunque l'anima sente o percepisce la realtà delle proprie attività e del proprio essere, la realtà delle proprie *passiones* consistenti nel ricevere delle forme accidentali nuove e non volute, la certezza ed evidenza ed universalità dei primi principi per cui la forma ricevuta è trasformata in similitudine rappresentativa dell'esistenza e della natura della causa esterna che l'ha prodotta, allora l'anima può dire di conoscere la natura del suo procedimento e la natura del principio che lo compie «in cuius natura est ut rebus conformetur».

2.º — La radice dell'attitudine della mente a conformarsi alle cose sta nel fatto che il soggetto stesso senziente e intelligente è e conosce di essere *una cosa*.

Nel processo conoscitivo spontaneo si fanno presenti nella coscienza gli elementi che costituiscono la mia *natura*:

a) serie ontologica cosciente.

io esisto, io agisco, io muto, io penso, io voglio — e insieme son tale che sento di esistere, di agire ecc.

io sento in me le relazioni necessarie a cui è sottoposto il mio agire, il mio mutare, il mio pensare e il mio volere.

(leggi ontologiche, psichiche e logiche).

b) serie sensitiva cosciente.

io ho in me, e sento di averle, delle qualità sensibili, alcune delle quali sono estese, e le loro combinazioni.

io sento in me le relazioni necessarie a cui sono sottoposti gli elementi qualitativi e quantitativi dei miei fatti sensitivi.

(leggi matematiche e fisiche).

c) gli elementi spaziali delle mie sensazioni muscolari e tattili si combinano a formare uno schema spaziale chiuso dipendente dalle mie tendenze e volontà [limiti spaziali del corpo mio]; che si completa con elementi di altre sensazioni; che si atteggia diversamente secondo i miei sentimenti, tendenze, pensieri e volontà; che, in contatto spaziale reciproco delle sue parti provoca in me sensazioni, immagini, tendenze, sentimenti, pensieri, coscienza di agire e di esistere; che in contatto spaziale con altri schemi spaziali tattili e visivi provoca pure in me sensazioni, immagini ecc.; che è così legato intimamente alla mia esistenza che le sue passività e attività sono passività e attività mie.

(leggi empiriche dell'espressione).

Così io possiedo in me *conoscitivamente* molto di quello che io sono obbiettivamente e *ontologicamente*; ho conoscenza di me come *res* della natura indipendentemente dal mio pensiero e manifestantesi in esso; sono quindi atto a formarmi il concetto di quello che possono essere *le cose* fundamentalmente e delle intrinseche loro necessità o leggi ontologiche, matematiche e fisiche, e dei loro possibili atteggiamenti espressivi.

Di qui si vede che io posso, per la mia stessa costituzione di cui ho coscienza, formarmi i concetti delle cose in quanto esseri estesi, qualitativi, mutabili, senzienti, pensanti, volenti, attivi, espressivi ecc.: « in cuius natura est ut rebus possit apprehensione conformari ». Ma questo non basta per la verità. Occorre inoltre che il soggetto s'accorga di potere e di *dovere* anche conformarsi nel *judicium* per cui agli schemi spaziali sensitivi, distinti dal *corpo suo* egli dà valore di esseri, e alle loro mutazioni e ai loro atteggiamenti dà valore di espressione. E anche questo c'è, coscientemente, nella natura del soggetto.

La coscienza di esistere, la coscienza di *poter mutare* indipendentemente dalla propria volontà, dalle proprie tendenze e dalle modificazioni del proprio corpo, e, in questo caso, di dover necessariamente obbedire alle leggi della mutazione sia quanto a realtà sia quanto a modalità, sono elementi che appartengono alla natura del soggetto ontologicamente e coscientemente e bastano a giustificare il *judicium*; quindi è nella natura del soggetto di accorgersi di sottostare all'influenza di una *causa* e di subire modificazioni che *rappresentano la causa*, di ricevere una *forma non propria*, di diventare conforme con *l'altro da sè*; In cuius natura est ut rebus conformetur, non solo fisicamente e sensitivamente, ma anche accorgendosi di venir conformato a qualche cosa di distinto da sè.

Dunque, in ultima analisi, l'uomo è atto a conformarsi alle cose, e sa di conformarvisi nella *apprehensio* e nel *judicium*, perchè è una cosa cosciente del suo essere, dei suoi avvenimenti, dei suoi fatti e delle loro leggi necessarie.

3.º — Tutto questo è presente nella coscienza all'atto del giudicare; la verità si raggiunge solo nel giudizio, che

dà l'esistenza reale delle cose e insieme fa sentire l'attitudine della mente a cogliere il vero « *veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum* »; *consequens* rispetto al *judicium* intorno alla realtà della cosa perchè « *judicium intellectus est de re secundum quod est* »; *cognita per intellectum* « *secundum quod intellectus supra seipsum reflectitur* » (De Ver., q. I, art. IX, c.).

La complicazione di questo procedimento non toglie che l'oggetto dell'attenzione, e quindi l'oggetto conosciuto, *sia la res extra animam*: « *fertur directe in rem quia fertur in phantasma ut in similitudinem* » (De Ver., q. II, art. VII, c.).

E così è assicurata la *trascendenza* dell'oggetto armonizzata con l'*immanenza* dell'operazione.

## CAPITOLO II.º

*La radice dell'intelligenza e l'unità del mondo razionale umano.*

Il lavoro dell'intelligenza viene ai seguenti risultati:

a) giudizi di presenza psichica di fatti e rapporti che si risolvono in:

1º) formazione di idee generali da elementi di coscienza concreti, cioè astrazione o oggettivazione psichica.

2º.) adesione al rapporto fra queste idee (« c'è » o « è... ») in base alla percezione della presenza degli elementi e rapporti corrispondenti;

3.º) il che suppone la attenzione e oggettivazione psichica delle realtà presenti nella coscienza.

b) giudizi evidenti universali logici, fisici e ontologici — questo non è che un caso particolare della formazione precedente, che suppone la presenza psichica di realtà e fatti propri.

c) giudizi di realtà e di natura delle cose, che si risolvono in applicazione dei precedenti alla realtà di coscienza.

Riassumendo le operazioni intellettuali sono:

a) il cogliere per autopresenza la realtà propria fondamentale e i propri avvenimenti e l'oggettarli.

b) l'astrarre dalle circostanze individuanti.

Ora l'oggettivazione non è altro che prender coscienza della propria realtà di fronte a sè stessa; l'astrarre avviene fondamentalmente per lo stesso processo.

Onde la radice dell'intelligenza è nel potere che ha l'uo-

mo di prender coscienza, nei propri avvenimenti psichici, della propria realtà fondamentale e una, in cui essi sono presenti come sue attuazioni e determinazioni accidentali; quanto agli avvenimenti di ordine *puramente presentativo* come gli oggetti del senso e della fantasia e i concetti (apprehensio simplex), non apparisce della propria realtà fondamentale se non la *presenza e l'unità della soggettività in ciascuno e in tutti* (il che corrisponderebbe all'«io penso» di Kant e il lettore mi perdoni questa uscita dal mio tema): quanto agli avvenimenti *di ordine attivo*, o misto che sono l'adesione teorica dell'io a un giudizio pensato e l'adesione pratica volitiva alla realizzazione di una *quidditas* pensata, apparisce dell'io anche la sua realtà fondamentale (il che corrisponderebbe al *cogito* di S. Tommaso o di Descartes e al *volo*, di S. Tommaso e di Maine de Biran). L'autocoscienza o l'autopresenza della propria realtà fondamentale, che si trova in noi, nei nostri avvenimenti psichici, riesce essa pure ad essere oggetto di percezione e si fa autonoma nel giudizio evidente di fatto, ed epistemologicamente primo: « *ego sum* » o « *percipio me esse* ».

Tutto lo sviluppo dell'intelligenza umana è dunque prodotto dal fatto che l'uomo può percepire dei suoi avvenimenti psichici sensitivi non le sole qualità fenomeniche sensitive, ma anche la realtà ontologica che è una per tutti e fondamentale: di qui tutte le conoscenze nell'ordine dell'oggettivazione psichica, dell'essere, e dell'astratto e quindi dell'universale e del necessario, delle scienze e della morale.

Ed è raggiunto il perchè l'intelligenza sia insieme la facoltà dell'essere, la facoltà dell'astratto, e la base della coscienza morale.

Da questo punto di vista tutto il materiale del mondo razionale umano è veduto in una meravigliosa e maestosa unità.

### CAPITOLO III.º

*Punti di partenza o livelli di impostazione per la teoria della conoscenza.*

Nel trattare i problemi riguardanti il pensiero filosofi e dilettanti muovono da vari punti di partenza che in ordine decrescente di superficialità di livello, sono i seguenti:

1.º) Al primo livello che potremo chiamare metafisico-dialettico, si prende a studiare il pensiero con la mentalità di un uomo, anche colto, che porta nel suo bagaglio intellettuale le persuasioni del senso comune e i risultati delle scienze astratte e sperimentali; con tali disposizioni considerano il problema del pensiero un'infinità di semifilosofi, che incontrano il favor popolare; tutti quelli che *in gnoseologia fondamentale* parlano ingenuamente di sistema nervoso e di cervello o di impressioni o fotografie del mondo esterno in noi; e anche quelli che, comunque, adoperano come mezzo fondamentale il *ragionamento* o la certezza spontanea di giudizi *non primi gnoseologicamente*, in una *speculazione* verbosa e improvvisata.

Da queste premesse possono derivare:

a) una *falsa gnoseologia* che non s'accorge di studiare il valore del pensiero fondandosi sopra persuasioni incontrollate, la quali dovrebbero essere oggetto del problema e non mezzo di soluzione.

b) Ma può derivare una *buona metafisica* della conoscenza; infatti supposti i dati del senso comune, si trovano di fronte da una parte le cose materiali nel loro essere *extra a-*

*nimam*, composte di materia o di forma, dall'altra un essere sensitivo-intelligente la cui intelligenza è immateriale; il problema sarà: come è possibile che un'intelligenza che per sé è in potenza al conoscere le cose ed è immateriale possa arrivare a conoscere le cose nel loro essere materiale e individuale *extra animam*? — ossia come l'intelligenza astrae dalle cose materiali e individuali fuori di lei quell'elemento spirituale che nelle cose materiali è solo contenuto in potenza? La discussione sarà basata sul principio dell'azione e della passione e sul principio di causalità e sui concetti di materia e di spirito ecc. e finirà per concludere la necessità di speciali facoltà nell'anima, perchè possa eseguire nelle cose materiali e su se stessa quelle operazioni che conducono alla conoscenza intellettuale delle stesse.

Con altre metafisiche si dovrà concludere diversamente.

(*Teoria metafisica della conoscenza*: in essa il pensatore non si può fermare perchè gli si manifesta come troppo derivata e lo conduce a porre il problema dell'origine e del valore delle prime esperienze sensitive, dei primi concetti e dei primi principii e si passa così ad un punto di partenza anteriore. In S. Tommaso c'è questo primo punto di vista, ma sarebbe fraintendere il suo pensiero il credere che, come gnoseologo, egli vi si fermi e vi si chiuda).

2.º) Il secondo livello è caratterizzato dal *criterio dell'evidenza mentale* dei primi principii di fatto e teorici: per un gran numero di filosofi il punto di partenza, il primo epistemologico è l'evidenza sia di fatti che di principii universali: è evidente nella forma più sperimentale e più chiara, l'esperienza immediata, la percezione, per mezzo dei sensi delle realtà esterne concrete, individuali, attive; difatti, che cosa di più certo del valore dell'atto per cui vedendo e sentendo le cose noi pensiamo « questa cosa qui » *hoc aliquid τὸδε τι*? in questa conoscenza sperimentale l'intelligenza coglie l'essere e nell'essere vede, intuisce, i primi principii universali ed evidenti da cui parte tutto il lavoro dell'intelligenza.

(Gnoseologicamente questa posizione segna un progresso sulla precedente perchè non assume l'ontologia come presupposto incontrollato, ma la fonda sull'esperienza dell'essere in concreto rappresentato dal *τὸδε τι* e sull'evidenza dei principii, riflessivamente riconosciuta; ma il pensatore non vi si può fermare; in primo luogo perchè già questo

*hoc aliquid* si manifesta come qualche cosa di meno immediato o di meno semplice e primitivo di quello che sembra a prima vista; è il risultato di una collaborazione, per parlare in linguaggio tomista, della *cogitativa* e dell'intelligenza; in secondo luogo perchè non si può sostenere alla critica questa immediata esperienza del *non io*; la conoscenza della esistenza e natura della cosa *extra animam* si fa non per contatto conoscitivo ma per *similitudinem rei cognitae in cognoscente*; per cui al conoscente si presenta o una qualità sensibile o un concetto che per sè non ha alcun riferimento al non io (*apprehensio simplex*) e che per dare l'*hoc aliquid* ha bisogno di un giudizio che esprima il rapporto della *apprehensio simplex* col mondo delle *res extra animam*. Né ci si può fermare, nel risalire la scala delle certezze, all'*evidenza* dei principii astratti e universali, perchè noi sentiamo che l'astrattezza e l'universalità non sono che nostre formazioni mentali; rimane dunque come problema ulteriore lo studio della loro base e legittimità, cioè resta da *studiare*, con analisi introspettiva, l'*evidenza*).

3.º) Così, si passa al terzo punto di partenza o livello dell'*esperienza psichica immediata, come base essenziale all'evidenza*; livello che non nega, ma approfondisce e assorbe gli altri due ed è la vera piattaforma della gnoseologia: la conoscenza delle cose è un'operazione immanente; l'oggetto a cui arriva il processo conoscitivo dell'apprensione è interno al soggetto, è una formazione, ma ha vero valore rappresentativo dell'esistenza e della natura delle cose; così è «*componendo et dividendo*» che l'intelligenza finalmente perviene a conoscere che le cose sono e a sapere, fino ad un certo limite, che cosa sono.

La conoscenza dei principii si fonda sulla presenza alla coscienza di elementi, di relazioni e di atti concreti; perciò la certezza si fonda in ultima analisi sulla percezione di presenze psichiche immediate. Il metodo di ricerca analitica e l'origine di ogni certezza sta nell'*esperienza psichica immediata*.

Il fatto che questo terzo punto di vista non è che un approfondimento degli altri due e non una negazione, permette a S. Tommaso di parlare, secondo che l'occasione e l'*interesse* dei suoi tempi o la *qualità degli avversari* lo richiede, seguendo l'una o l'altra di queste maniere di trattare i problemi del pensiero; e l'autorizza ad usare talora le espressioni più ar-

dite e, si direbbe, filosoficamente più volgari, quasi ad affermare che il terzo punto di vista, che è il suo, non concede nulla allo scetticismo, all'idealismo, al nominalismo; non nega, ma solidifica con la critica le persuasioni del senso comune — che sono poi la piattaforma naturale della rivelazione soprannaturale e della fede.

## PARTE QUINTA

### Corollari ontologici.

#### CAPITOLO I.

##### *L'intelletto agente. (Interpretazione).*

N. B. — Al lettore non sarà sfuggito che nelle citazioni di San Tommaso noi prendevamo solo l'aspetto che aveva relazione con la gnoseologia, senza entrare nel problema delle facoltà, e della loro distinzione e della loro relazione col soggetto, di cui si occupavano i pensatori medioevali con tanta passione e direi quasi con accanimento.

Ora vediamo se ciò che abbiamo concluso serva ad illuminare il pensiero di S. Tommaso intorno all'intelletto agente.

§ 1.º — *L'opera che S. Tommaso attribuisce all'intelletto agente è compiuta dall'autocoscienza della propria realtà o del proprio io reale.*

a) Secondo S. Tommaso l'intelletto agente ha per compito di rendere intelligibili i fantasmi formando *quidditates* astratte cioè considerate a parte dalle condizioni individuanti, e ontologiche come l'*ens* e l'*actus* e il *bonum* e il *verum*, *quae abstrahunt ab omni materia*;

ora la *coscienza distinta della propria realtà* e del rapporto che ha col contenuto del fantasma (che ha l'essere in noi) permette appunto di considerare il contenuto del fantasma senza le condizioni individuanti e di formare le idee ontologiche di essere, di essenza, di causa ecc., come s'è visto.

b) È opera dell'intelletto agente formare i primi principii;

e l'*autocoscienza dell'essere proprio* fornisce (con l'essere autocosciente) al giuoco dei fantasmi il substrato ontologico corrispondente; e, (con la *autocoscienza dell'essere*) il modo di astrarre l'ontologico presente, dalle condizioni individuanti che ha nel soggetto e per il soggetto; così le *relazioni* percepite fra gli elementi ultimi, concreti, qualitativi, quantitativi e ontologici del contenuto della percezione diventano i principii primi dell'ordine deduttivo razionale.

c) È opera dell'intelletto agente « discernere ipsas res a similitudinibus rerum »;

e l'*autocoscienza dell'essere proprio*, vivificando i fantasmi con l'illuminazione ontologica (quando manifestano un'azione antagonista alla nostra azione reale) fa che distinguiamo ciò che appare, dalle realtà effettive del non-io.

Se non ci fosse la coscienza della nostra realtà, tutto l'universo si risolverebbe in una fantasmagoria di presenze puramente fenomeniche; al momento in cui sentiamo la nostra realtà, anche le relazioni divengono reali e tutto si concretizza. Qui si fondano le relazioni tra l'intelligenza e le cose, e cioè la verità: « per intellectum agentem iudicamus de veritate » (De Spir. creat., 10).

d) La doppia astrazione operata per mezzo dei fantasmi, cioè dalle condizioni individuanti e da ogni materialità, è operata, secondo S. Tommaso, per mezzo di una illuminazione, *illustratio phantasmatum*;

e noi abbiamo visto che l'*autocoscienza dell'essere*, in quanto autocoscienza, è il venire in luce, in seno del fantasma, di suoi elementi che il senso non può percepire; è l'intima costituzione del fantasma che si rivela, ed è il rivelarsi di ciò che sta sotto al fantasma fenomenico come suo attuante in noi. Essa rende attualmente intelligibile quell'immateriale, quell'universale, che il fantasma contiene e rappresenta.

e) L'intelletto agente rispetto all'universale e all'immateriale ha valore di agente principale, i fantasmi di agente strumentale;

essi infatti non sono che il mezzo per cui si differenziano le modalità dell'essere che sono contenute nei concetti attuali.

f) L'opera dell'intelletto agente è opera cosciente, secondo S. Tommaso;

è inutile che dimostriamo questo, rispetto alla nostra interpretazione; chè in ciò consiste appunto la sua originalità.

§ 2.<sup>o</sup> — *La natura che S. Tommaso attribuisce all'intelletto agente coincide con le proprietà dell'autopresenza.*

a) « Cum sit actu ens substantia, statim, quantum in se est, comitatur actio ». L'intelletto agente è per sua natura in atto, quindi è in atto rispetto all'intelletto possibile e non attende che la presenza del fantasma per esercitare la sua azione;

ora, l'essere o la realtà del soggetto per natura sua auto-trasparente è in atto e sempre pronto per conto suo a diventare autocoscienza, a divenire cosciente di sè e quindi ad esercitare la sua azione illuminativa del fantasma; basta che tale realtà si attui parzialmente in un fantasma.

b) « Lumen intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium » (I, q. 87, art. 1, c.; e ad II.<sup>um</sup>).

Io lo interpreto così: ciò per cui gli intelligibili sono intelligibili, e cioè la loro attualità, è la loro relazione all'essere che è l'oggetto dell'intelligenza; cfr.: « unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius » (in caus. I. 6, 531, a.).

c) Appartiene intrinsecamente all'anima come un suo *habitus*: « est aliquid animae » (I, q. 79, art. IV); « habitus quidam » (comm. de an., l. III, lect. X).

e il modo di essere che è la trasparenza è certo qualche cosa che appartiene all'anima, come suo costituente e specificante la sua natura.

1) Relazione tra l'intelligibilità della *mens* e l'intelletto agente.

« Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens qui faciat intelligibilia actu » (De Ver., q. X, art. VI, c.); « unde nihil prohibet unam et eandem animam in quantum est immaterialis in actu, habere

aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae » (I, q. 79, art. IV, ad IV).

— La *mens* e l'*anima* è *intelligibilis in actu* perchè è *immaterialis in actu*, in quanto appartiene all'ordine di quell'essere, che è anche essere in rapporto a sè stesso, cioè che sa di essere.

Ora, è appunto in forza di questa immaterialità e intelligibilità costitutiva dell'anima, che essa ha il potere di astrarre e di farsi i concetti dell'essere e dei suoi derivati, come abbiamo visto.

e) finalmente: — c'è una stretta relazione fra il lume costitutivo dell'anima e il lume dell'intelletto che astrae: sono un lume solo.

« Quod autem lumen intelligibile animae nostrae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet... » (c. g., I, II, c. 77); e più sotto: « unde nihil prohibet ipsi lumini animae nostrae attribuere actionem intellectus agentis » (ivi).

In questi passi è intenzione di S. Tommaso di mostrare che non è necessario porre un intelletto agente fuori dell'anima; però si può supporre non senza motivo, che egli pensasse che l'anima abbia come suo costitutivo un suo proprio *lumen*: e che a questo sia da attribuire l'*illustratio phantasmatum*, senza bisogno di pensare ad altri *lumina* che rendano i fantasmi intelligibili.

Ora che cosa è il *lumen connaturale* dell'anima?

Il *lumen* è « actus diaphani » (2 cael. 14, f.).

« Diaphanum autem est idem quod transparens » (2 an., 14, b.); quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur » (c. g., II, 19).

Quindi il *lumen connaturale* suppone un *diaphanum* o una *transparentia* nell'anima e nella *mens*; e insieme la presenza di una fonte di luce, di un *lucidum*, che sia connaturale o innata.

La prima trasparenza appartiene all'anima sensitiva per cui la *forma a rebus accepta habet in sentiente esse spirituale*,

*esse sensibile, esse intentionale*; TRASPARENZA E LUCE SENSITIVA FENOMENICA.

La seconda trasparenza è la trasparenza che acquista la sensazione quando avviene in un soggetto a cui sia trasparente la sua realtà fondamentale («*illuminantur quidem phantasmata quia [sicut] pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior...*») (l. 55, 1). La luce che illumina questa seconda trasparenza è dunque la realtà stessa del soggetto che si fa presente nell'atto dell'esperienza sensibile: TRASPARENZA E LUCE ONTOLOGICA RIFLESSIVA.

L'essere dell'anima ha tanta luce che illumina se stesso e ciò che avviene in sé «*percipit se esse et quid in seipsa agatur attendit*».

E si può applicare la similitudine di S. Tommaso: «*huius autem exemplum omnino simile est, si oculus simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset facere colores visibiles actu*» (c. g., L. II, c. 77). Nel caso dell'intelligenza, la luce che illumina a sé stessa la propria realtà autotrasparente è quella luce che nei fantasmi che hanno l'essere da questa realtà, rende visibile l'elemento immateriale e universale.

## CAPITOLO II.

### *La conoscenza e l'immaterialità.*

« Omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis » (De Ver., q. X, art. IV, c.).

E tale forma può *essere* nel conoscente: « per essentiam suam »; e può *essere prodotta* in esso da un agente esterno: « per similitudinem suam ».

Nell'un caso e nell'altro non deve essere nel conoscente solo « per modum *naturalis* formae », cioè deve avere anche una maniera di essere « *spirituale* », la quale del resto è indefinibile e solo sperimentabile; secondo me, noi moderni la diremmo una forma che diviene cosciente (prendendo la parola *coscienza* nel significato più largo, che la differenzia dal « fisico », dall'« ignoto totalmente », dal « sotto la soglia della coscienza »). E ciò dipende dalla natura dell'essere in cui tale forma si trova; quindi il modo e la misura della cognizione sarà manifestativo della natura dell'essere che la possiede: « cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae » (I, q. XII, art. IV, c.).

Facciamo dunque una graduatoria, *a priori*, delle maniere di cognizione:

1.<sup>a</sup> classe: — esseri che non divengono coscienti se non delle forme che agenti materiali esterni producono in essi, delle tracce che tali azioni lasciano nel loro organismo, degli stati di benessere e di malessere che ne derivano, e delle tendenze o ripugnanze; cioè solo di quello che nella loro coscienza è prodotto dall'agente esterno e dalla collaborazione del loro organismo; cioè coscienti solo di quello che *divengono*,

non di quello che *sono*; si noti che essi ignorano radicalmente come si producono nella loro coscienza quelle presentazioni; le quali sono ciò che si chiama propriamente *fenomeno* nel vero ed esatto senso della parola.

Essi dunque hanno le forme delle altre cose senza distinguere sè stessi e le cose *come tali*, « *virtutes cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquidum, non cognoscunt se ipsas* » (I. q. XIV, art. II, ad I).

2.<sup>a</sup> classe: — esseri coscienti di quello che sono.

Ora, gli esseri sono composti di essenza e di atto di essere; quindi la graduatoria si farà secondo il modo di esser coscienti della propria essenza e del proprio essere e secondo la relazione in cui sono la loro essenza e il loro essere, cioè:

a) Esseri che non sono sempre in atto di autocoscienza; ma hanno disposizione costante ad essa, ed attendono le circostanze per divenire attualmente autocoscienti: tale è l'uomo che non è sempre per sè stesso cosciente dell'essere suo; ma il cui essere traspare sotto la forma di realtà propria attuale e fondamentale (e che deve avere un'essenza) attraverso alle attuazioni sensitive e agli atti di volontà: « *anima est sibi praesens ut intelligibilis* » sed « *non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum* »; « *intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur a forma intelligibili in actu: tunc enim intelligit rem cuius est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem* »; quando però c'è questa attuazione, allora « *intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo* » (De Ver., q. VIII, art. VI, c.).

Essendo anima di un organismo e insieme essendo autocosciente della sua realtà soggettiva, può ricevere le forme delle cose distinguendo l'*io* dal *non io*, e conoscendole come rappresentazioni in sè del *non io*, così io interpreto, accettandola, la controversa formula: « *fit aliud in quantum aliud* ».

L'autocoscienza del proprio essere (benchè non sempre attuale) che è il *lumen intellectus agentis* da cui deriva la conoscenza delle attività che riguardano l'essere, come l'intelletto e la volontà, non è atto del corpo perchè « *nullius corporis*

actio reflectitur super agentem... Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur... secundum totum. Non est igitur corpus » (c. g., L. II, c. 49) e « ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales » (c. g., L. II, c. 50). E l'intelletto agente è *separatus a materia* ed è ciò in cui l'uomo assomiglia agli spiriti puri: « lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis » (c. g., L. III, c. 45, in fine).

b) L'intelletto umano è tutto in potenza prima che i fantasmi lo destino in atto; l'essenza umana è in atto ontologicamente, ma è in potenza « in genere intelligibilium »; « intellectus vero angeli, quia habet essentiam, quae est, ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per similitudinem sed per se ipsam » (De Ver., q. VIII, art. VI, c.); « in quo excedit intellectum humanum » (De Ver., q. VIII, art. VIII, ad VI<sup>um</sup>).

Però « angelus... per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet, intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas » (I, q. 65, art. 1). Per conoscere anche le cose *per suam essentiam* bisognerebbe che le comprendesse tutte in sè; il che non avviene se non per quell'essenza che non è determinata *ad genus et species* (cfr. I, q. 55, art. 1).

c) Avere la conoscenza di tutte le cose attraverso alla conoscenza di sè è proprio di Dio « in essentia autem Dei sunt omnia perfecte, et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quicquid est in quacumque re proprium, vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem » (I, q. 55, art. I, ad III).

Così il divenire coscienti dei *fenomeni proprii* conduce alla conoscenza del mondo dei fenomeni (animali bruti); il divenire coscienti di noi stessi come *esistenti*, porta alla conoscenza delle cose come esistenti e a distinguere l'io dal non io e a distinguere il materiale dall'immateriale; l'esser coscienti

della propria essenza porta gli angeli a conoscere intrinsecamente che cosa sono le *forme «subsistentes immateriales»*; l'esser Dio cosciente, per dir così, del suo essere, causa dell'essere di tutte le cose, fa che Dio conosca tutte le cose nella maniera più perfetta.

L'autocoscienza o riflessione è dunque ciò che manifesta l'autotrasparenza costitutiva e l'immaterialità del soggetto conoscente e ne misura i gradi, ed è quella che determina il modo della conoscenza che il soggetto ha delle altre cose, e che fissa all'uomo il suo posto nella gerarchia degli esseri.

Serva ciò di commento al detto di S. Tommaso: « *immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis* » (I, q. XIV, art. 1, c.).

## CONCLUSIONE.

### *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere.*

Il lettore non può certo aver seguito l'esposizione e l'interpretazione della gnoseologia tomistica senza sentirsi spinto a controllarla passo passo con la propria vivente esperienza psichica attuale, e, quindi, non senza prender posizione rispetto ad essa, perchè qui, nel campo della gnoseologia, è il punto di diramazione di ogni grande corrente dottrinale; e dietro ai sistemi che studiano il pensiero e la verità movendo da principii metafisici o da necessità di ordine logico, si cela il lavoro di un congegno conoscitivo che non apparisce nell'attenzione del pensatore, distratto dall'oggettività delle sue argomentazioni, ma ciò non ostante non è meno reale nè meno chiaro al ricercatore psicologico.

### I.

Nella psicologia della conoscenza bisogna distinguere due oggetti; l'uno è la descrizione delle *occasioni* per cui qualche elemento di coscienza viene a porsi nel campo dell'attenzione attuale, l'altro è la constatazione psicologica attuale che ciò che il giudizio presente esprime, è una realtà presente attualmente nella coscienza.

Questo secondo caso è bensì constatazione psicologica ma è anche fondamento di certezza o primo epistemologico, e se ciò che è presente è una realtà ontologica, è anche principio di conoscenza e di certezza metafisica, sia di fatto, che di diritto.

Psicologia, epistemologia o aletologia, e ontologia non

sono così radicalmente distinte che non possano essere in certi casi i tre aspetti di una sola realtà. Di una sola realtà, che ciascuno porta con sè come radice di tutto il suo mondo intellettuale, e che è incomunicabilmente individuale, *senza essere soggettiva nel senso scettico della parola*, perchè appunto nella coscienza, l'oggettività, ossia la realtà indipendente e anteriore ontologicamente rispetto al pensiero, risplende nella sua massima luce ed è « *principium cognoscendi alia* ».

Certo però che si tratta sempre di certezza e di oggettività per il soggetto che la prova; quindi l'universalità dei risultati della ricerca gnoseologica, non è che constatabile attraverso alle testimonianze delle coscienze altrui, e non si può imporre per via di ragionamento.

L'accordo in gnoseologia non si può raggiungere che per addizione di singole unità.

Ma se ci guardiamo intorno, quanto siamo lontani anche dall'accordo sul metodo, e quanto siamo lontani perfino dalla ricerca passionata! In modo che al gnoseologo non rimane spesso che il conforto delle sue chiare esperienze ed analisi e della facilità con cui per mezzo di queste può orientarsi nella lettura dei grandi pensatori in materia di gnoseologia e comprendere la ragione ultima delle loro teorie e (sia detto con tutto il rispetto dovuto alla loro acutezza, e alla costanza mirabile dei loro sforzi) scoprire anche il perchè dei loro errori.

## II.

Errori che consistono, in fondo, nel dare importanza esclusiva a un elemento a danno dell'insieme per reazione storica o per imitazione; o nell'esser ciechi, per distrazione, sopra una parte dell'esperienza psichica; il che produce nella storia del pensiero degli scostamenti quasi pendolari a destra e a sinistra della grande corrente della filosofia dell'essere, tanto comprensiva che in essa c'è posto per tutta la verità.

## III.

L'anima della gnoseologia tomista, secondo l'interpretazione che ne abbiamo tracciata, si può riassumere in poche righe.

1.º — La conoscenza *per concetti e giudizi* è un procedimento immanente al soggetto, nel quale esso afferma con certezza di verità, (fondata sulla coscienza [spontanea] e sulla coscienza riflessa [gnoseologia] dei propri mezzi conoscitivi), l'esistenza e (aliquo modo) la natura e le leggi delle cose *extra animam*.

2.º — Concetti e giudizi sono un prodotto delle facoltà del soggetto che elaborano i dati dell'*esperienza psichica immediata*, non alterandone la natura, ma distinguendo in essi il contenuto dall'attuazione che lo individua (soggetto, hic et nunc).

3.º — L'esperienza psichica immediata (perceptio) ha due fonti: la coscienza sensitiva e la coscienza intellettiva; la prima fornisce dati fenomenici qualitativi e quantitativi; la seconda percepisce questi stessi dati come avvenimenti del soggetto, come realtà accidentali della realtà fondamentale unica, autocosciente, che si chiama l'io e inoltre, per sua propria attività immanente rifiuta o accorda l'adesione alla realizzazione di qualche concetto (volontà). Il soggetto sente di essere una *res* soggetta alle leggi dell'essere, e di subire mutazioni, che sa conformi, secondo le leggi dell'essere, alle cause che le producono « in cuius natura est ut rebus conformetur ».

4.º — I dati del senso così penetrati e illuminati dalla coscienza dell'io, danno luogo ai giudizi di presenza psichica, ai principii (concetti e giudizi) delle scienze fisiche e matematiche.

I dati della coscienza intellettiva (formazione dei concetti, dei giudizi, adesione volitiva, realtà del soggetto) sono il fondamento delle conoscenze ontologiche (realtà delle cose e ontologia o metafisica generale) logiche (procedimenti del pensiero) e morali (la norma dell'attività del volere).

## IV.

Tale gnoseologia armonizza le giuste esigenze degli altri sistemi e ne mette in luce le manchevolezze.

Infatti, il fondo di tutto è l'esperienza psichica immediata; e in ciò s'accorda coi fenomenisti e positivisti; ma li supera, scoprendo nella stessa esperienza psichica immediata la realtà ontologica.

Il concetto di essere e le categorie derivate da esso sono un prodotto del pensiero; e in questo dà ragione agli idealisti; ma li supera, perchè scopre che l'essere, come concetto, non è che l'elaborazione dell'essere dato dall'autopercezione immediata; quindi il pensiero *non pone* l'essere, ma ne è la *manifestazione*.

I dati fondamentali dell'esperienza psichica immediata sono tutti appartenenti alla coscienza del soggetto; e in questo dà ragione ai soggettivisti; ma li supera quando scopre che la stessa realtà del soggetto autocosciente è vera realtà oggettiva, indipendente, nell'essere, dalla coscienza che la manifesta.

L'essere dell'io non è sempre e continuamente percepito nè si manifesta nella sua essenza completamente, ma solo attraverso agli atti e nella misura in cui gli atti stessi lo possono rivelare; l'azione poi nella sua purezza è l'autodeterminazione volitiva; e in questo è la parte di verità del pragmatismo e del volontarismo, e si capisce perchè la *ragione teoretica pura*, limitata ai concetti e ai giudizi ad adesione implicita, non possa trovare nei suoi confini che il *concetto* della cosa in sè, e non la cosa nella sua realtà. Ma questi sistemi vengono superati quando si scopre che non è l'azione come tale che trova o pone l'essere; ma nell'azione l'essere prende coscienza di sè, nel che sta appunto la radice dell'intelligenza; e il ponte è gettato tra l'attività pratica pura del volere che include l'autocoscienza della realtà, e l'attività teoretica che da questa percezione fondamentale trae gli elementi delle sue costruzioni scientifiche.

La nostra gnoseologia precisa e mette a suo posto quella funzione importantissima dell'intelligenza che da Kant in poi minaccia di sostituirsi ad ogni altra: la funzione unificatrice. L'esigenza unificatrice non è per noi un'imposizione estrinseca e soggettiva del pensiero al dato, ma risulta dai rapporti dei contenuti elementari del dato *fenomenico*, e dalle esigenze evidenti dell'*atto di essere* rispetto ai suoi modi accidentali. La nostra gnoseologia scopre inoltre la funzione dell'autocoscienza, che, con la filosofia idealista vorrebbe soppiantare il primato dell'essere; scopre, infatti, anteriormente al momento «*essere oggettivato al pensiero*», il momento: «*autopresenza dell'essere proprio nella coscienza*, non ancora oggetto di attenzione». La nostra gnoseologia scioglie l'incantesimo dell'universale che pretenderebbe di togliere il primato all'individuale concreto; perchè lo risolve in un rapporto dell'astratto con le sue possibili attuazioni e riconosce come fondamento dell'astratto un elemento del concreto attuale.

V.

Da queste considerazioni scaturiscono due conclusioni importantissime.

1.<sup>a</sup> — È vero che tutta l'elaborazione del pensiero moderno è orientata verso il soggetto, e ulteriormente, verso l'atto; ma a torto si interpreta questo fatto immenso come una smentita alla filosofia dell'essere e alla logica dell'evidenza, dominanti nel pensiero medioevale; rettamente considerato nella sua giusta portata, esso non è che l'approfondimento gnoseologico, il quale conduce alla sua più luminosa e, chi sa?, definitiva giustificazione.

2.<sup>a</sup> — Se è vero che la sua formulazione verbale e il procedimento della logica non sono che l'esponente, spesso inadeguato del contenuto concreto della coscienza, elaborato dall'analisi, dalla sintesi e dall'astrazione, la storia del pensiero filosofico non si può ridurre a *successione dialettica* di sistemi; ma va *inoltre* interpretata come l'effetto della pressione

che un elemento presente nella coscienza umana, e non ancora scoperto e riconosciuto, esercita sulla mente dei filosofi, attraverso alla inadeguatezza sentita da essi fra il sistema attualmente in favore e il contenuto attualmente sperimentato nella loro coscienza. L'affioramento di tale elemento profondo è faticoso per molti *errores*; all'apparire, lotta per un primato assoluto e vorrebbe tutto assorbire; fatte le sue prove e ridotto alla sua esatta funzione, si armonizza nel sistema della *philosophia perennis*, come un suo progresso definitivamente acquisito. Tali sarebbero le linee fundamentalissime per una incoraggiante storia gnoseologica della filosofia.

## VI.

Se si volesse dare un nome caratteristico al metodo e al sistema gnoseologico che fonda la « filosofia dell'essere » ci si dovrebbe basare sulla considerazione che esso intende di partire da ciò che è constatato o percepito come *attualmente* presente alla coscienza del soggetto; in ultima analisi:

a) tutta la conoscenza del passato, del futuro e della durata non risulta che da un *atto* presente di pensiero che distribuisce nel tempo elementi del complesso di coscienza *attuale*: il tempo è gnoseologicamente ridotto all'istante *attuale* come limite *continuo* fra il passato e il futuro;

b) tutta la conoscenza *astratta* non risulta che dalla distinzione nel *concreto attuale* di elementi *concreti* (la presenza e la realtà dell'io);

c) tutta la conoscenza del potenziale si riduce ad una elaborazione *attuale* di ciò che è *in atto*;

d) la conoscenza umana dell'essere si riduce alla autocoscienza della propria realtà *attuale* per quel tanto che può trasparire dall'esercizio *attuale* della sua molteplice *attività*.

Onde, raccogliendo tutto in una formula, si può concludere che la nostra gnoseologia analitica e descrittiva scopre come base e punto di partenza della nostra gnoseologia epistemologica e critica o aletologica: « l'autopresenza, nell'istante attuale della realtà concreta, fondamentale, una, soggettiva (dell'io),

nelle sue attuazioni accidentali presenti alla coscienza ».

Così possiamo dire che la « *gnoseologia dell'atto* » è il fondamento, scoperto, formulato e sistematizzato, della *filosofia dell'essere*, fondamento che si trova, allo stato di presenza non osservata, alla base delle invincibili persuasioni del così detto senso comune e che è annunciato da S. Tommaso con quelle parole: « *notitia actualis secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum* ».

\* \* \*

Della *gnoseologia dell'atto*, come è da noi concepita, diamo un quadro sintetico nella *tavola riassuntiva seguente*, che affidiamo alla meditazione e alla collaborazione del lettore.

Avvertiamo, per aiutare il lettore ad orientarsi, che si dovrebbe cominciare da quella parte che è intitolata: *Elaborazione fenomenica* (cioè la distinzione di elementi concreti nel concreto); la colonna centrale riguardante l'*Io fenomenico* farà comprendere quel fatto che conduce alla *Elaborazione dell'astratto*; mentre tutta la zona trasversale intitolata: *Passaggio alla coscienza ontologica*, oltre ad indicare l'occasione in cui si fa l'astrazione, serve a fornire quel nucleo sperimentale che poi è svolto nell'*Elaborazione ontologica*; dalla quale si passa alla *Elaborazione reificatrice degli schemi sensitivi*, come è indicato dalla freccia inferiore; sotto di questa è esposta in un quadro la costituzione fondamentale dell'*Ontologia*. In generale le successive elaborazioni dell'astratto e della parola si trovano sotto i corrispondenti elementi descritti nella elaborazione fenomenica e ontologica. Quello che riguarda il giudizio non ha corrispondenza col resto della tavola.

Nella penultima riga si sostituisca alla parola *descrittiva* la parola *sistematica*; e nella *Elaborazione fenomenica* si sostituisca alla parola *Meccanica* la parola *Cinematica*.

Le due prime zone contengono osservazioni utili a chiarire il procedimento gnoseologico.

Le lettere maiuscole A, B, C, D, E, F, G, H, messe qua e là, richiamano i generi supremi e categorie (Aristoteliche) indicate nella zona dell'astratto.





**ANALISI DELLA PERCEZIONE, DISTINTA DALLA PRESENZA O OGGETTIVAZIONE MENTALE**

**ANALISI** - L'attenzione è rivolta alle:  
 - presenza psichica di un  
 - fatto mio attuale o di un mio  
 elemento concreto

**PAESUPPOSTI:**  
 Psichici: l'azione  
 attiva dell'atto mio  
 miei fatti e cose  
 viventi

**ORIGINE DI OGNI CONOSCENZA INTELLETTUALE** e l'autonomia della propria realtà attuale  
 aperta verso il futuro (continua); fondamentale, una  
 mia costituzione, mi fatti psichici, ma che sono  
 minime tracce di realismo della mia fondo  
 mente o del mio io  
 - di qui derivano le conoscenze  
 la realtà ontologica del soggetto. (C. haq. universali del  
 l'effere la realtà ontologica del "non-  
 - e derivano pure le conoscenze dell'attuale;  
 concetti e idee, e quindi universali.

N.B. La possibilità di acquisire e smontare il meccanismo dell'intelligenza umana sta nella  
 possibilità di un avvenimento, o un atto, o un elemento di coscienza, sia psichicamente in me  
 e prodotta il suo effetto psichico, senza che io ne faccia attenzione, e nella possibilità che  
 io ne separi la presenza.

CONDIZIONE DELLA COSCIENZA INTELLETTUALE  
 e l'autodeterminazione (limitata nell'uomo) della pro  
 pria realtà.

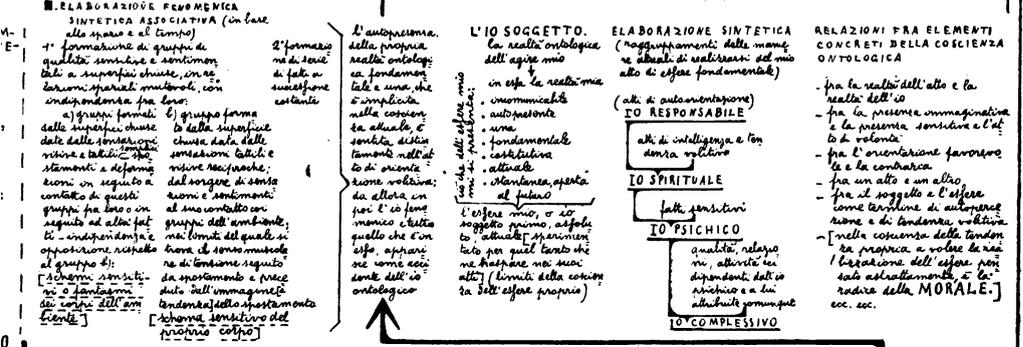
e dico: questo  
 mio nuovo  
 colore di blu  
 è che è un  
 colore nel  
 la sua costituz  
 ta, se lo ha  
 esplicito  
 ne

N.B.2 L'oggettivazione e l'attenzione sono strumenti indispensabili  
 della gnoseologia analitica; il fatto psichico non può essere colto nel  
 la sua attualità senza di esse. Ma la trascendenza della coscienza per  
 mezzo di distinguere un fatto psichico presente oggettivato nel che  
 appartiene al fatto psichico, in che appartiene all'attenzione, e in che  
 appartiene all'oggettivazione mentale.

N.B.3 Attenzione e oggettivazione mentali non interessano  
 né il contenuto del fatto psichico o dell'elemento che  
 è da esse determinato, né l'intensità del contenuto  
 quale è attualmente presente nella luce dell'attualità  
 né e dell'oggettivazione, non quale era prima o  
 quale sarà, poiché la scoperta di un elemento presente  
 in un fatto psichico può essere molto tardiva; ciò non  
 toglie nulla alla presenza, immediatezza e originalità di esse.

**ELABORAZIONE ONTOLOGICA**

N.B. il lettore conosca le parole come semplice indicazione  
 di quell'elemento concreto, presente alla sua coscienza, il  
 quale corrisponde al significato del vocabolo che legge.



**PASSAGGIO ALL'IO ONTOLOGICO:**  
 La presenza dell'immagine e  
 accompagnata da sentimento di  
 tendenza e della serie  
 mutuale che altre volte, fu se  
 quella della presenza della serie  
 sezione corrispondente, all'io  
 immagine; - (invano) allora  
 resta l'immagine  
 della serie mutuale  
 ne seguita dal ritorno  
 del presentarsi  
 della tendenza de  
 addestrata o invariata  
 allora  
 si presenta un  
 fatto; continuare  
 o sospendere l'atto  
 come alla serie  
 mutuale immutabile  
 generale; e alla  
 presenza della serie  
 come desiderata?

**ELABORAZIONE REIFICATRICE DEGLI SCHEMI SENSITIVI:** Atto quello che impedisce  
 la serie mutuale associativa dell'atto di volentieri  
 apparenza REALE, perché si si trasporta, quella che  
 si sperimenta nel proprio corpo - eccetto la sog  
 gettività [IDEE ONTOLOGICHE ALLO STADIO NATIVO]

Idee derivate da elaborazione sintetica:  
 + idee di serie e di effere determinati naturali  
 delle naturae

**SCienze NATURALI - FISICA - CHIMICA - BIOLOGIA**

doti dell'effere concetti onto  
 logici  
 - uno  
 immutabile  
 fondamentale  
 determinato  
 in un modo  
 unico  
 indivisibile  
 sostanziale  
 esferica

rapporti fra effere e essenza  
 - rapporti fra  
 concetti di  
 negazione  
 - concetti di cog  
 nito fra con  
 fessione e realtà  
 [realtà di un  
 contingente]  
 - concetti di contrasto fra un  
 compatibilità e unione di  
 fatto; [unione nella moltepli  
 tà]  
 - sistemi e accidenti  
 [identificati nella unita  
 come]  
 - potenza (e atto)

**PRINCIPII!**  
 1° necessità di inclusione: necessità di realtà; possibilità - 2° necessità di esclusione: effere - non effere  
 3° necessità di un atto di realizzazione, per un contenuto astratto a un effere che si situa (pi. di Kant)

Espressione immediata della coscienza della propria realtà: **MI** - difoggettività; **EST**; suggestività; **EFF**;  
 attuale; **NESS**; volitivo; **VOLO**; **DET**; **ATTO**

N.B. questa è effere espressioni come: penso, parlo, agisco, osservo, sperimento ecc. ecc., come pure i primi  
 non primum dell'effere e del pensiero, bastano a se stessi perché hanno in se stessi il concreto della  
 la psichico che corrisponde al loro significato.

1. il soggetto che elabora il pensiero nelle forme descritte, sente nei risultati  
 la necessità che legano gli elementi degli atti di elaborazione - sente la  
 necessità di non contraddire a questa necessità: LEGGI LOGICHE ALLO  
 STATO NATIVO

2. formazione delle idee corrispondenti a questi elementi: trasformazione dei  
 rapporti in giudizi necessari ed evidenti - formulazione delle leggi e dei  
 principii della LOGICA.

*Giuseppe Lamberti*  
 Verona, novembre - 1922

la elementi prim. - la GNOSEOLOGIA DESCRITTIVA espone in ordine inverso e sistematicamente i risultati della gnoseologia analitica.  
 terino, e riradiazioni, accadono ciò che è immediatamente presente alla coscienza [rapporto fondamentali di verità]

dell'intelligenza: *conversio ad phantasmata*, *illuminatio*, *abstractio* (*formatio quidditatis*), *conceptio*, III, I, 4 — formazione dei concetti della II classe: *la prima illuminatio phantasmatis*, l'oggettivazione mentale e l'astrazione dalle condizioni individuanti, III, II, 3 — formazione dei concetti della I classe o ontologici; *la seconda illuminatio phantasmatis*, l'oggettivazione ontologica, III, III, 1. 2 — atteggiamenti ontologici del soggetto imitanti ontologicamente gli atteggiamenti fenomenici del phantasma (*abstractio a quavis materia*); astrazione dall'individualità soggettiva; III, III, II. — Il concetto o l'idea allo stato nativo III, II, 3; l'idea nella parola III, I, 4. N. B. — Idee generiche e specifiche III, IV, — categorie aristoteliche e kantiane III, IV.

CONOSCENZA — *Schema generale* della conoscenza I, II, 4 in fine — *graduatoria* delle maniere di conoscenza: animale, umana, angelica, divina V. II — *elementi* dell'atto di conoscenza perfetto: *praesentia*, *intentio* (attenzione) I, II, 1 — le due forme principali della *praesentia* nella conoscenza umana: per *praesentiam essentiae* (*perceptio*); per *praesentiam similitudinis* (*apprehensio et iudicium*) IV, 1. — *conoscenze imperfette*: a) come elementi dell'atto di percezione intellettuale I, II, 3 — *notitia habitualis* che è l'anima di se stessa II, II, 4 — *notitia quaedam actualis* = coscienza che accompagna ogni avvenimento psichico I, II, 3. — b) conoscenze imperfette come elementi della conoscenza (intellettiva) delle *res extra animam*, I, II, 2 e 3: *apprehensio simplex* I, II, 2 e 5; IV, I, 3. — c) conoscenze imperfette come elementi della conoscenza sensitiva; *immutatio spiritualis*; *species sensibilis* II, I, 5 — immanenza e oggettività della conoscenza IV, III; problema della — I, I, 3.

CORPUS — naturale e corpus in genere quantitatis (*schema sensitivo spaziale*) II, I, 3, 1.º

COSCIENZA — Esistenza di elementi presenti alla coscienza sensitiva, ma non osservati dall'attenzione I, II, 4; *idem* nella conoscenza intellettuale percettiva I, II, 2, 3, 5; II, II, 4 — scala o gradi nella luce della coscienza I, II, 5 — riflessione II, I, 2). — struttura della coscienza: fatto psichico, attenzione, oggettivazione mentale. III, II, 6.

DIMOSTRAZIONE — persuasione per dimostrazione esplicita; persuasione spontanea causata da percezione di rapporti concreti fra nature degli elementi concreti distinti nel concreto. IV, I.

ERRORE — nei sistemi gnoseologici: *concl. gen.* II.

ESPRESSIONE — teoria dell'espressione del pensiero III, I, 1.

ESSERE — Il problema della conoscenza dell'essere I, I, 2; III, III, I, 1 — significati del verbo essere II, II, 2, b) — il concetto

- di ens e il giudizio di esistenza individuale III, III, I — il concetto di ens e la percezione immediata III, III, I, 1 — l'intelligenza, la cogitativa e la percezione dell'essere III, III, I, 1 — significato della formula «percipit se esse» II, II, 2, b).
- FANTASMA** — Schema immaginativo e concetto III, II, 1 — preparazione del fantasma per l'astrazione da parte delle facoltà sensitive III, II, 2; III, III, 1; 2, 2) — azione dell'intelligenza in seno al fantasma (prima illuminazione) III, II, 2; elaborazione ontologica del fantasma, (seconda illuminazione [ontologica] del fantasma): a) come accidente del soggetto; b) come accidente della *res extra animam* III, III — il fantasma come «corpus in genere quantitatis» (figura, schema sensitivo imitante gli atteggiamenti ontologici della *res* II, I, 3; III, III, II, 2 — il fantasma come *similitudo* della *res* implica l'astrazione ed è conosciuto dall'intelligenza.
- FATTI PSICHICI** — di natura presentativa non danno per sè l'ontologico ma solo il fenomenico (*io penso* di Kant); i fatti psichici di natura attiva (*io voglio, io giudico nel senso di do l'adesione*) forniscono la realtà ontologica. IV, II.
- FENOMENO** — (concetto difficile da precisare quando non sia preso in senso ontologico): il contenuto qualitativo e quantitativo del fatto di coscienza o fatto psichico nella sua individualità, senza alcuna coscienza della sua appartenenza a un soggetto. V, III, 1<sup>a</sup>.
- FILOSOFIA** — la tendenza della f. moderna in rapporto col pensiero scolastico — concl. gen. V, 1<sup>o</sup>.
- GIUDIZIO** — Il giudizio in generale: *elementi* — svolgimento degli elementi: a) giudizio vuoto di assenso; b) giudizio di assenso (sì, no, credo che... giudico che...), c) giudizio di certezza, d) giudizio di verità, IV, I, 1 — *Classificazione* dei giudizi primi; a) giudizi di presenza psichica III, II, 2 — b) giudizi di realtà ontologica dell'io (e del non io) III, III, I, 2 — c) giudizi di relazione necessaria: fisici, matematici; logici, ontologici III, V, 1,2 — *origine e sviluppo* dei giudizi primi III, V, 4: *prima fase*: a) percezione e obbiettivazione mentale di elementi psichici III, II, 2 — b) distinzione di elementi concreti nel concreto presente attuale III, IV — c) percezione di relazioni concrete fra elementi concreti presenti III, V, 3 — *II fase*: l'astrazione che trasforma gli elementi presenti in idee III, II, 3; III, III, 1, 2, 3) III, III, III 2; III V. 3 — *III fase*: la formulazione verbale III, V. I in fine — *IV fase*: i giudizi primi meccanicizzati (di cui *si ricorda* ma non si sente attualmente la verità) III, V, 4 — il giudizio come seconda operazione essenziale alla conoscenza delle cose e alla verità. IV, I 7 — i principii *sentiti* nell'esperienza concreta, ma non formulati IV, I, 5 (v. I fase e II fase); la loro forza

III, V. 4,4) — il giudizio che contiene in se stesso, pensato o formulato, tutto quello che è necessario per essere attualmente compreso. III, V, 4 — evidenza dei giudizi III, V, 4 — il giudizio: (cogito ergo sum) IV, II; II, II, 4 oss. 1.

**GNOSEOLOGIA** — Punti di partenza per una teoria della conoscenza:

a) senso comune e metafisica; b) il criterio dell'evidenza mentale dei giudizi astratti e dei giudizi di realtà ontologica; c) la percezione di presenze psichiche immediate IV, II — possibilità di una gnoseologia a base descrittiva I, II, 5 — oggetto della gnoseologia descrittiva, conclusione c) — accenno allo schema di un trattato analitico sintetico di gnoseologia: prefazione secondo punto — dottrine fondamentali della gnoseologia tomistica e i sistemi positivistici, idealisti, soggettivisti, -pragmatisti, volontaristi: conclusione generale IV. — ragione della formula: *gnoseologia dell'atto*, conclusione generale, VI — l'anima della gn. tomistica concl. gen. III.

**IMMATERIALITA'** — e modo di aver conoscenza V. II.

**IMMEDIATEZZA** — immediatezza della conoscenza, immediatezza della presenza dell'oggetto conosciuto, immediatezza dell'oggetto dell'attenzione I, II, 1.

**INTELLIGENZA** — Il lavoro dell'intelligenza che completa la conoscenza sensitiva II, I, 4 — i risultati IV, II, — elaborazione intellettuale del fantasma a) illuminazione prima oggettivazione mentale; b) oggettivazione ontologica III. — conosce il fantasma come similitudo della res, come accidente ontologico II, I, 2 — la percezione nell'intelligenza: percepisce la realtà dell'io nei suoi fatti e avvenimenti II, II, 2; III, I, 2 — non percepisce, ma conosce (per concetto e giudizio) l'essere delle cose III, III, I, 1 — conosce la *natura* del senso IV, I, 4 — la radice dell'intelligenza umana sta nella costituzione particolare dell'essere del soggetto; cioè nell'essere tale da poter aver coscienza della propria realtà nei suoi avvenimenti (e da poter rivolgervi l'attenzione) IV, II (in cui è compresa la percezione della presenza dell'io (che è base dell'oggettivazione mentale), e dell'essere dell'io (che è base delle conoscenze ontologiche di fatto e di principio) — l'unità dei fatti intellettivi e dell'intelligenza IV, II — coincidenza della natura e dell'opera dell'intelletto agente o attivo con l'autotrasparenza e l'autocoscienza della realtà dell'io V, 1, 2 — la funzione unificatrice dell'intelligenza: concl. gen. IV.

**IO** — Significati della parola io II, II, 4, osservazione II — la percezione della realtà dell'io, II, II — limiti della percezione dell'essere proprio II, II, 3 — elementi dell'essere dell'io che affiorano alla coscienza umana II, II, 3, in fine — la percezione della presenza dell'io come elemento dell'autopercezione della propria realtà attuale

INDICE PER MATERIE

- III, II, 5 — « io penso » di Kant IV, II, — « io penso dunque sono » II, II, 4, osservazione I.
- LUCE — scala della luce della coscienza I, II, 5.
- MORALE — accenno ad una fondazione gnoseologica della morale III, II, 6.
- NON-IO — Le tappe della conoscenza (intellettuale) del non-io: a) il processo spontaneo di trasporto analogico nello schema sensitivo di quello che il soggetto sperimenta in sè; b) la percezione delle necessità che legano gli elementi concreti considerati nella loro *natura* (principii allo stato nativo), da cui viene la *certezza* spontanea dell'esistenza e (in parte) della natura del non-io; c) la formulazione dei principii e la dimostrazione deduttiva esplicita e filosofica, III, III art. I § 2, 3.º; IV, I 3 art. II e III.
- OGGETTIVAZIONE mentale = cogliere distintamente nel fatto psichico la sua presenza: prima tappa nella formazione delle idee — ogg. ontologica.
- PERCEZIONE — (in senso tomista di conoscenza immediata per presenza attuale nella coscienza e attenzione) I, II, 3, a — ciò che il senso percepisce II, I — ciò che l'intelligenza percepisce (immediatamente) II, II, 2 — ciò che il senso non percepisce II, I, 2, 1) — ciò che l'intelligenza e la cogitativa non percepiscono III, III, I, 1 — immediatezza della *perceptio* I, II, 1, 3) — immediatezza della *perceptio* anche se non è prima in ordine di tempo; primo psicologico e primo gnoseologico: II, II, 1 e 4 — la coscienza e la percezione della presenza dell'io (io fenomenico) come elemento dell'autocoscienza dell'essere proprio (io ontologico) III, II, 5 — il concetto di *ens* e la percezione III, III, 1, 1.
- PRAGMATISMO — è volontarismo in relazione con la gnos. dell'atto: *concl. gen.*
- PRESENZA — cogliere distintamente la presenza del fantasma = sentire la presenza dell'io nel fantasma = elemento dell'autopresenza dell'essere mio III, II, 5 — presenza e astrazione III, II, 4, b.
- PRINCIPII — vedi: Giudizio.
- PSICOLOGIA — epistemologia, gnoseologia, ontologia, hanno una radice comune: *concl. gen. II.*
- RAGIONAMENTO — in gnoseologia IV, III, 1.º.
- REALISMO — vero e realismo apparente di S. Tommaso, sue espressioni — I, I, 5; IV, III.
- RES — Il senso non conosce la *res* come tale II, I, 2-1) — come lo schema spaziale (fantasma) imita la *res* II, I, 3, 2.º — meccanismo della cognizione intellettuale della *res extra animam* III, III, I, 1 — riassunto IV, I, 7 — il primo oggetto della conoscenza ontologica completa è la *res extra animam* III, III, I, 1, 2 conclu-

sione — dimostrazione esplicita che al fantasma corrisponde *extra animam* una *res* IV, I, 4 — persuasione spontanea motivata IV, I, 5 — come l'intelligenza penetra nell'intimo della *res* III, III, II, 3.

SENSO — Ciò che il senso conosce per sè stesso II, I — *corpus in genere quantitatis* come figura o schema sensitivo imitante la *res* II, I, 3; III, III, II, 2 — che cosa è estraneo alla conoscenza sensitiva pura: il concetto di *ens* e la *res extra animam* come tale II, I, 1) — i complementi che la conoscenza sensibile può avere nell'essere intelligente II, I, 4 — forma umana e completa del « vedere » II, I, 3 — la frase « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » II, II, conclusione.

IL SOGGETTO — autocosciente e la *res*; come si interpreta: « in (cuius natura est ut rebus conformetur » IV, I, 4.

SPECIES — sensibilis II, I, 5 — intelligibilis: l'atteggiamento ontologico provocato in me dall'atteggiamento del fantasma in quanto imita la *res* in sè. III, III, art. II<sup>o</sup>; III, III, art. 1; III, II, 6 — *species impressa* e *species expressa* o *verbum*. III, III, 4.

STORIA — della filosofia dal punto di vista gnoseologico: concl gen. V, 2.<sup>a</sup>.

TRASCENDENZA — dell'oggetto della cognizione completa, immanenza dell'operazione IV, I.

UNITA' — del mondo razionale IV, II.

VERBUM — v. concetto — sinonimi III, I; 1. — differenza tra *species intellectualis* (*impressa*) e *verbum* III, I, 4.

VERITA' — La possibilità della verità: accordo tra Cartesio e Kant e S. Tommaso: prefazione — *adaequatio intellectus et rei* IV, I, 2 — la verità nei giudizi di presenza psichica IV, I, 2 — la verità nella conoscenza (delle cose) per similitudinem IV, I, 3 — il processo immanente della verità ma sua portata oggettiva e trascendente IV, I, 6.

VOLONTA' — La volontà come elemento accidentale del processo della formazione delle idee III, II, 3 e 6 — la volontà come elemento essenziale del processo della seconda illuminazione del fantasma per la conoscenza delle cose *extra animam* III, II, 2 — la volontà come il divenire e l'attuarsi dell'io autodeterminantesi III, III, I, 2 — l'atto di volontà come elemento fondamentale della vita morale e della scienza etica III, V, 3.

# INDICE

Prefazione . . . . . Pag. 5

## PARTE I.

### Preliminari esegetici.

CAPITOLO I.º — I problemi	»	9
§ 1.º Ciò che si conosce con certezza e verità	»	
» 2.º Il primo problema: <i>la conoscenza dell'essere</i>	»	10
» 3.º Il secondo problema: <i>trascendenza e immanenza del conoscere</i>	»	11
» 4.º Il terzo problema: <i>conoscenza immediata o mediata, delle cose e del soggetto?</i>	»	12
» 5.º Il quarto problema: <i>l'intelletto agente e la natura dell'anima</i>	»	14
CAPITOLO II.º — Osservazioni sulla conoscenza in generale e distinzioni necessarie per interpretare le espressioni di S. Tommaso	»	15
§ 1.º <i>L'immediatezza della conoscenza: Degli atti di conoscenza nel senso pieno della parola — Ufficio dell'attenzione, la perceptio</i>	»	15
» 2.º <i>Conoscenze imperfette (elementi dell'atto di conoscenza perfetta) — la apprehensio</i>	»	18
» 3.º <i>Conoscenze imperfette: « praesentia menti — notitia actualis — notitia habitualis » come elementi della perceptio reflexa</i>	»	19
» 4.º <i>Conoscenze imperfette dell'ordine sensitivo: presenza di contenuti sensitivi non attualmente percepiti: la immutatio spiritualis</i>	»	22
» 5.º <i>Conclusione: il campo della gnoseologia — i gradi della luce della coscienza — la possibilità della gnoseologia e la giustificazione dell'ordine seguito nella trattazione (interpretazione)</i>	»	25

PARTE II.

**La forma fondamentale della conoscenza: della percezione o conoscenza sperimentale immediata e dei suoi elementi (presenza nella coscienza e attenzione.)**

CAPITOLO I.º — Della percezione nella conoscenza sensibile		pag. 28
§ 1.º	Che cosa percepiscono i sensi (semplici indicazioni sistematiche)	» 29
» 2.º	Che cosa è estraneo della conoscenza sensibile pura	» 30
» 3.º	Che cosa è il <i>corpus ad quod terminatur visio corporalis</i> , senza il concorso dell'intelligenza (interpretazione); il phantasma	» 34
1.º	Lo schema sensitivo della res; cioè il <i>corpus in genere quantitatis</i> o la <i>figura</i>	» 34
2.º	Come è costituito sullo schema quantitativo il phantasma e come imita la <i>res</i> (in senso ontologico)	» 37
3.º	Quali sono i possibili completamenti che la cognizione sensitiva riceve nell'essere intelligente	» 40
	a) la corrispondenza del senso con le cose, quanto ad esistenza	
	b) quanto ad essenza	
4.º	Se la <i>species sensibilis</i> sia un <i>quid</i> ontologico o anche un <i>quid psichico</i> — funzione della <i>species</i> nella cognizione sensitiva	» 43
CAPITOLO II.º — Della percezione nell'intelligenza, per <i>praesentiam</i>		» 46
§ 1.º	Premesse	» 46
» 2.º	Il fatto, la <i>percezione</i> intellettiva degli atti, degli abiti, dell'esistenza propria, secondo S. Tommaso	» 48
» 3.º	I limiti della percezione che l'anima ha del suo essere	» 50
» 4.º	La condizione ontologica dell'autopercezione. Autotrasparenza costitutiva, autocoscienza, autopercezione.	» 54
» 5.º	La distinzione degli atti di autopercezione: interpretazione della frase: <i>in hoc percipit</i> ; il « cogito ergo sum ». I significati della parola « io »	» 55
	Conclusione del Cap. II.º	» 58
	Conclusione della Parte II.ª e passaggio alla Parte III.ª	» 59
NOTA:	Analisi del procedimento adoperato nella trattazione precedente.	» 60

PARTE III.

**Le forme derivate della conoscenza: I. Elaborazione delle conoscenze percettive nell'interno della coscienza.**

CAPITOLO I.º [Esposizione] — Il <i>verbum mentis</i> o <i>conceptus</i> secondo S. Tommaso		pag. 62
§ 1.º	Che cosa è il <i>verbum mentis</i> o <i>conceptus</i>	» 62
» 2.º	Caratteristiche del <i>verbum mentis</i>	» 64
» 3.º	Due classi di idee o concetti [interpretazione]	» 65
» 4.º	Formazione delle idee: le tappe secondo S. Tommaso	» 67
CAPITOLO II.º [Interpretazione] — Dal fantasma-fenomeno ai concetti della II.ª classe: interpretazione psicologica della formazione dei concetti della seconda classe — i giudizi immediati di presenza psichica		» 71
§ 1.º	Differenza tra il fantasma e il concetto della II.ª classe	» 71
» 2.º	Preparazione sensitiva e preparazione intellettuale: la prima <i>illuminatio phantasmatum</i> , come percezione distinta, della presenza — <i>oggettivazione mentale</i>	» 71
» 3.º	L'atto di astrazione per i concetti della II.ª classe; procedimenti derivati	» 73
» 4.º	L'elemento intellettuale puro nei concetti della seconda classe	» 75
» 5.º	<i>Estensione della elaborazione astrattiva dei contenuti della coscienza.</i>	» 76
» 6.º	Come il processo di formazione delle idee della II.ª classe si reintegra in un processo più concreto: la realtà ontologica dell'io autopresente come base del processo empirico di formazione del concetto	» 77
» 7.º	Conclusione del Capitolo II.º	» 78
CAPITOLO III.º — Elaborazione ontologica del fantasma [interpretazione]		» 80
Articolo 1.º — Il concetto di <i>ens</i> e il giudizio di esistenza individuale		» 80
§ 1.º	Se il concetto di <i>ens</i> venga da percezione immediata dell'essere delle cose	» 80
» 2.º	Del <i>fantasma-fenomeno</i> al <i>fantasma-ens</i> : la seconda <i>illuminatio phantasmatum</i> (ontologica; il giudizio di realtà ontologica; il concetto di <i>ens</i> )	» 85
	1.º) il punto di partenza	» 85
	2.º) Osservazione 1.ª	» 86

