

## 'ΕΜΠΕΙΡΪΑ / EXPERIENTIA: MODELLI DI 'PROVA' TRA ANTICHITÀ, MEDIOEVO ED ETÀ CARTESIANA

GIACINTA SPINOSA

Le concezioni dell'esperienza tipiche di tutta un'area dell'età moderna sono quelle che prendono origine dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, dove l'esperienza è un criterio di validità della conoscenza, un fatto osservato e ripetibile connesso alla nozione di esperimento. Essa possiede ora i caratteri di conoscenza immediata, intuitiva, ora quelli di procedimento di controllo e di verifica.

Se però prendiamo in considerazione uno dei sinonimi di esperienza più comuni nella lingua italiana, e cioè il termine *prova*, vediamo sorgere una polisemia radicale che è anche il segno, il sintomo, della presenza di altre concezioni dell'esperienza oltre a quelle appena indicate. Prova infatti vuol dire sia 'prova certa', attestazione indubitabile, sia 'tentativo', saggio a carattere esplorativo.

Le radici di questa seconda accezione di esperienza come 'tentativo' affondano in una concezione dell'*experientia* che è stata a lungo dominante nel mondo antico, e che è legata a quella del suo corrispettivo greco ἐμπειρία, sia nella lingua comune che in quella filosofica. Se infatti esaminiamo i termini *experientia* e ἐμπειρία, secondo le trattazioni dei rispettivi dizionari etimologici Ernout-Meillet e Chantraine,<sup>1</sup> integrate dalle importanti correzioni e precisazioni presentate da Walter Belardi in questo Convegno,<sup>2</sup> rileviamo che *experientia* e ἐμπειρία derivano da una radice verbale indoeuropea \**per-*, che esprime la nozione di 'tentare, rischiare'. A questa radice \**per-* si collegano le due famiglie lessicali greca e latina, di πείρα e di \**perior*.<sup>3</sup>

Ora, se si esaminano i significati dei termini appartenenti a queste due famiglie lessicali, si osserverà che questi significati ruotano tutti intorno alla

---

<sup>1</sup> Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1979<sup>a</sup>; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1974.

<sup>2</sup> Cfr. in questi Atti l'ampia relazione di W. BELARDI, *Il costituirsi del campo lessicale dell'«experientia» in greco e in latino*.

<sup>3</sup> Cfr. W. BELARDI, *Il costituirsi cit.*, § 5.1.

nozione di 'tentativo, mettere alla prova, saggiare', piuttosto che intorno a quella che sarà la nozione moderna di 'provare con evidenza e certezza'. Infatti, alla famiglia di πείρα, 'tentativo, prova', appartengono πειράω, 'tentare, saggiare' e πειράομαι. Dove alla nozione di 'tentativo' si aggiunge anche quella di 'difficoltà, pericolo': in πειράω, 'tentare ai danni del prossimo, predare, assalire', e in πειράομαι, 'cimentarsi in un combattimento, assaltare'.<sup>4</sup> Questo verbo è frequentemente usato in contesti militari, nel senso di mettere alla prova, e possiede anche altri usi concreti, come quello di 'cercare di sedurre una donna'.<sup>5</sup> Della medesima famiglia greca fanno parte i derivati ἔμπειρος 'che ha esperienza', ἔμπειρία 'competenza, conoscenza generalizzata derivata da prove', ἔμπειρικός 'che ha un'esperienza connotata come prova, tentativo, esperimento', termine che si riferisce tra l'altro alla categoria dei medici empirici.<sup>6</sup>

Alla medesima area semantica appartengono i termini della famiglia lessicale del latino \**perior* 'tento, faccio una prova', *peritus* 'che ha l'esperienza di', *periculum* 'saggio, prova', e poi 'rischio, pericolo', *experior* 'provo, sperimento', e infine *experientia*. Questo termine possiede tre accezioni principali:<sup>7</sup> 1) esperienza consistente in una singola prova, 2) sperimentazione consistente in più prove, 3) sapere originatosi da prassi sperimentale. Un altro derivato, *experimentum*, vale anch'esso 'tentativo, prova'.<sup>8</sup>

Quindi le accezioni di *experientia* e di ἔμπειρία si collocano in un'area di attività modellata sul tentativo piuttosto che sull'idea di certezza legata alla prova.

Dall'esame dell'etimologia e dalla rassegna dei significati dei termini appartenenti alle famiglie lessicali dell'esperienza, sia in greco che nel latino classico e tardo, emerge anche un'altra considerazione, che attiene a un fenomeno di semantica linguistica, il quale richiama uno dei principali criteri della linguistica illuministica. Si tratta dell'origine sensibile del linguaggio e della conoscenza. Richiamandoci ancora una volta alle analisi di W. Belardi, esisterebbe infatti anche un'altra radice verbale \**per-* con significato 'passare attraverso, al di là; penetrare' – con un'accezione che potremmo dire ancora più concreta della precedente –, alla quale va ricollegato il greco πείρω 'passo da parte a parte, trafiggo', il greco περάω 'attraverso', come anche la preposizione latina *per* e il tedesco *Erfahrung*. In un remoto passato, nella

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, § 3.1.1.

<sup>5</sup> Cfr. anche LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, § 3.1.3.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, § 3.2 sgg., § 3.2.3 sgg. Accolgo le osservazioni e correzioni apportate da W. Belardi alla voce *experientia* del *Thesaurus linguae Latinae*.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, § 3.2.4.

lunga diacronia, le due radici \**per-* avrebbero potuto essere in rapporto, nel senso di 'attraversare tentando e rischiando', proprio di un'umanità arcaica sottoposta ai pericoli e alle difficoltà della sopravvivenza.<sup>9</sup>

Tutto ciò trova riscontro nella ricordata tesi illuministica dell'origine sensibile del linguaggio e nell'idea che la maggior parte dei termini aventi significato astratto derivi da una trasformazione metaforica di termini aventi in origine significato concreto. Questa tesi, di origine empirista e sensista, facente capo alle filosofie del XVII e XVIII secolo (Locke, Condillac e gli *idéologues*), ha trovato un'espressione quanto mai felice in uno dei maggiori poeti e pensatori italiani dell'età moderna. Nello *Zibaldone*, Giacomo Leopardi così si esprime:

La massima parte di qualunque linguaggio umano è composto di metafore, perché le radici sono pochissime, e il linguaggio si dilatò massimamente a forza di similitudini e di rapporti.<sup>10</sup>

Queste trasformazioni metaforiche – operate dall'immaginazione – in alcuni casi sono percepibili dal parlante, altre volte no. Scrive ancora Leopardi:

Chiunque potesse attentamente osservare e scoprire le origini ultime delle parole in qualsivoglia lingua, vedrebbe che non v'è azione o idea umana, o cosa veruna la quale non cada precisamente sotto i sensi, che sia stata espressa con parola originariamente applicata a lei stessa, e ideata per lei. Tutte simili cose, oltre che non sono state denominate se non tardi, quantunque fossero comunissime, usualissime e necessarie alla lingua, e alla vita ec.; non hanno ricevuto il nome se non mediante metafore, similitudini ec., prese dalle cose affatto sensibili, i cui nomi hanno servito in qualche modo, e con qualsivoglia modificazione di significato o di forma, ad esprimere le cose non sensibili; e spesso sono restati in proprietà a queste ultime, perdendo il valor primitivo. Osservate p. e. l'azione di aspettare. Ell'è affatto esteriore, e materiale, ma siccome non cade precisamente sotto i sensi, perciò non è stata espressa nelle nostre lingue se non per via di una metafora presa dal guardare, ch'è azione tutta sensibile. [...] Bensì questa metafora è poi divenuta parola propria, perdendo il senso primitivo.

Tale è la natura e l'andamento dello spirito umano. Egli non ha mai potuto formarsi un'idea totalmente chiara di una cosa non affatto sensibile, se non ravvicinandola, paragonandola, rassomigliandola alle sensibili, e così, per certo modo, incorporandola. Quindi egli non ha mai potuto esprimere immediatamente nessuna

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, § 5.2.

<sup>10</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991, 3 voll., vol. 1, 1702 (15 sett. 1821).

di tali idee con una parola affatto sua propria, e il fondamento e il tipo del cui significato non fosse in una cosa sensibile. Espresse poi, e stabilite e determinate queste simili idee mediante parole di tal natura, l'uomo gradatamente ha potuto elevarsi fino a concepire prima confusamente, poi chiaramente, poi esprimere e fissare con parole, altre idee prima un poco più lontane dal puro senso, poi alquanto più, e finalmente affatto metafisiche, e astratte. Ma tutte queste idee non le ha espresse se non che nel sopraddetto modo, cioè o con metafore ec. prese immediatamente dal sensibile, o con nuove modificazioni e applicazioni di quelle parole applicate già, come ho detto, a cose meno soggette ai sensi, facendosi scala da quelle applicazioni già fatte, ricevute e ben intese, ad altre più sottili, ed immateriali ec. Di maniera che i nomi anche modernissimi delle più sottili e remote astrazioni, derivano originariamente da quelli delle cose affatto sensibili, e da nomi che nelle primitive lingue significavano tali cose. E la sorgente e radice universale di tutte le voci in qualsivoglia lingua, sono i puri nomi delle cose che cadono sotto i sensi.<sup>11</sup>

In definitiva, di alcuni termini astratti si è persa la consapevolezza dell'origine concreta, come in qualche modo è accaduto per la concezione moderna dell'esperienza come criterio di validità della conoscenza. In questo caso, il riconoscimento dell'origine concreta del termine contribuisce a ridare il giusto peso all'accezione originaria di esperienza come 'tentativo', piuttosto che come 'prova certa'.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Ivi*, 1388-1390 (26 luglio 1821). Cfr. anche *ivi*, vol. 2, 2958-59 (12.-14. luglio 1823): «Perché idee chiare e distinte d'oggetti sensibili e sensibilmente distinti gli uni dagli altri, si poterono avere anche senza l'uso delle parole, e trovate le parole a significar questi oggetti, si poté col mezzo delle similitudini e delle metafore (principale strada per cui tutte le lingue si accrebbero) nominare etiamdico gli oggetti meno sensibilmente distinti fra loro, e quindi i meno sensibili, i meno chiaramente concepiti, e finalmente gl'insensibili e gli oscurissimi; e trovare il modo di significarli». Sul ruolo della metafora, legata all'immaginazione, nello sviluppo delle lingue in Leopardi, cfr. S. GENSINI, *Linguistica leopardiana*, Bologna, il Mulino, 1984, cap. III, *La distinzione «parole / termini» e la sostanza immaginativo-metaforica delle lingue*; Appendice I, *Immaginazione, linguaggio, conoscenza: un nesso teorico vichiano nella filosofia dell'uomo di Giacomo Leopardi*; cfr. inoltre pp. 72-73. Sulla considerazione della metafora come elemento centrale non solo del linguaggio, ma anche del pensiero umano, e sulla tesi che buona parte delle metafore sono basate sull'esperienza (tesi da connettere con l'origine sensibile del linguaggio, di cui sopra, ma collocata qui al di fuori di una concezione empirista), cfr. G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani, 1998 (ed. orig. Chicago 1980). In quest'opera si insiste su varie tipologie di metafore: quelle strutturali, quelle di orientamento (legate allo spazio fisico: su, giù, dentro, fuori, davanti, dietro – su cui vedi in questi Atti la relazione di W. Belardi, § 6), quelle ontologiche.

<sup>12</sup> Importanti le osservazioni di H. G. Gadamer sulla differenza tra la concezione dell'esperienza propria della scienza moderna e l'esperienza come storicità della verità e dell'esistenza, con richiami a Husserl, Dilthey, all'idealismo tedesco, oltre che ad Aristotele: cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983 (ed. orig. tedesca Tubinga 1960, 1965, 1972), vol. 1, Parte seconda, II, *Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica*, 3. b) *Il concetto di esperienza e l'esperienza ermeneutica*, pp. 401-418; vol. 2, pp. 118-119, 430-431, 448-449. Queste considerazioni fanno riferimento ad altre concezioni dell'esperienza maturate negli sviluppi otto-novecenteschi della filosofia moderna e contemporanea, alle quali non si farà riferimento nel presente studio.

Del resto, se ci spostiamo nel campo più propriamente filosofico, non possiamo non riconoscere che l'accezione di esperienza come 'tentativo, saggio', è di tutto rilievo ed è quella che connota la filosofia di Aristotele e la tradizione aristotelico-tomista medievale. Ne avremo una conferma se affianchiamo ai criteri linguistici i paradigmi epistemologici che guidano i grandi mutamenti nelle concezioni del sapere.<sup>13</sup> Nell'orizzonte aristotelico della teoria della conoscenza dimostrativa – quello che si colloca sul piano teorico della sistemazione assiomatico-deduttiva funzionale all'insegnamento di una scienza, e quindi distinto dalla sua prassi applicativa<sup>14</sup> – la scienza, ovvero la conoscenza certa (ἐπιστήμη), ha per oggetto l'universale, ciò che è necessariamente, e non il particolare e contingente. La scienza è quindi conoscenza delle cause, del perché delle cose (τὸ διότι), ed è definizione dell'essenza (οὐσία) attraverso il genere prossimo e la differenza specifica. L'ἐμπειρία si colloca invece sul versante del particolare e del contingente,<sup>15</sup> fornendo tuttavia un contributo decisivo alla scienza attraverso il procedimento dell'induzione e attraverso l'esercizio della facoltà della memoria di impressioni sensibili trascorse. Dove per l'induzione aristotelica andrà precisato che – a differenza del procedimento moderno che si distingue a partire dal XVII secolo – si intende l'astrazione, la generalizzazione, da una classe di casi particolari, che si presume completa, ad un universale che tende alla necessità;<sup>16</sup> mancando quindi in questa prospettiva sia i procedimenti di verifica intermedia, sia la nozione di probabilità. I luoghi della teorizzazione

<sup>13</sup> Un capitolo rilevante del dibattito sull'impatto dei paradigmi epistemologici è rappresentato dagli scritti di TH. KUHN (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969; ed. orig. inglese Chicago 1962), di A. KOYRÉ (*La rivoluzione astronomica*, Milano, Feltrinelli, 1966; ed. orig. francese Paris 1961) e dal bilancio storiografico di E. GARIN, *Rinascimento e rivoluzione scientifica*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 299-326.

<sup>14</sup> Cfr. J. BARNES, *La teoria aristotelica della dimostrazione*, in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano e L. Repici, Milano, LED, 1993, pp. 187-220 (art. orig. *Aristotle's Theory of Demonstration*, «Phronesis», 14-1969, pp. 123-152).

<sup>15</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981 a 15.

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 18, 81 a 39-81 b 9, passo cruciale per l'empirismo di questo autore, che andrà citato per intero: «Risulta altresì evidente che, se viene a mancare un qualche senso, necessariamente viene pure a mancare una qualche scienza, che sarà impossibile acquisire, dal momento che noi impariamo o per induzione, o mediante dimostrazione. Orbene, la dimostrazione parte da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari; non è tuttavia possibile cogliere le proposizioni universali, se non attraverso l'induzione, poiché anche le nozioni ottenute per astrazione saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono ad un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili dagli oggetti della sensazione. D'altro canto, è impossibile che chi non possiede la sensazione venga guidato induttivamente. La sensazione si rivolge infatti agli oggetti singolari: in tal caso, non è possibile acquistare la scienza di questi oggetti, dato che da proposizioni universali non la si può trarre senza induzione, e che mediante l'induzione non la si può raggiungere senza la sensazione». Cfr. anche ARISTOTELE, *Topici*, I, 12, 105 a 13-14.

aristotelica dell'ἐμπειρία sono noti e verranno continuamente richiamati dai filosofi che interverranno nel seguito del dibattito teorico: si tratta soprattutto della *Metafisica* (I, 1), degli *Analitici secondi* (II, 19) e dell'*Etica nicomachea* (VI, 3-4).<sup>17</sup>

Senza entrare nel dibattito sulla natura dell'empirismo di Aristotele,<sup>18</sup> si vuole qui sottolineare che Aristotele, come già Platone anche se in un orizzonte speculativo diverso (Platone, *Leggi*, IV, 720 c-d), distingue la ἐμπειρία dalla conoscenza razionale, che è propria della scienza (ἐπιστήμη) e dell'arte (τέχνη). Tuttavia la ἐμπειρία è in Aristotele allo stesso tempo la base, la condizione, sia della scienza, conoscenza razionale teorica, che dell'arte, conoscenza razionale poetica, attinente alla produzione.<sup>19</sup> Negli *Analitici secondi* egli attribuisce quindi all'esperienza un ruolo costruttivo in vista della scienza e dell'arte, poiché essa consiste in una raccolta di atti memorativi, un insieme di ricordi di percezioni sensibili trascorse; infatti la memoria – e quindi l'esperienza – è basata sulla ripetizione di determinate situazioni. Nell'esperienza è l'incontro tra il particolare e quell'universale che è in ogni individuale.<sup>20</sup> Scrive infatti Aristotele:

Dalla sensazione si sviluppa dunque ciò che chiamiamo ricordo, e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza. In realtà, dei ricordi che sono numericamente molti costituiscono una sola esperienza. In seguito sulla base dell'esperienza, ossia dell'intero oggetto universale che si è acquietato nell'anima, dell'unità al di là della molteplicità, il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici, si presenta il principio dell'arte e della scienza: dell'arte, riguardo al divenire, e della scienza riguardo a ciò che è.<sup>21</sup>

Aristotele precisa poi che «le suddette facoltà [l'arte e la scienza] non ci sono immanenti [...] ma vengono suscitate piuttosto dalla sensazione».<sup>22</sup> Segue poi il celebre esempio dell'esercito in fuga, mediante il quale Aristotele vuole mostrare il processo del fissarsi graduale dei ricordi attraverso la ripetizione fino a costituire prima l'esperienza, poi la conoscenza:

<sup>17</sup> Per alcuni aspetti epistemologici del dibattito medievale sull'esperienza, legato a questi testi aristotelici, cfr. J. AGRIMI, C. CRISCIANI, «Edocere medicos». *Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Milano, Guerini, 1988, in particolare capp. I e IV.

<sup>18</sup> Cfr. C. C. W. TAYLOR, *Aristotle's epistemology*, in *Epistemology*, Cambridge University Press, 1990 («Companion to Ancient Thought», 1), pp. 116-142.

<sup>19</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981 a 1-3.

<sup>20</sup> Cfr. D. W. HAMLYN, *L'epagoge aristotelica*, in *Aristotele e la conoscenza cit.*, pp. 263-285, in particolare p. 275 (art. orig. *Aristotelian Epagoge*, «Phronesis», 21-1976, pp. 167-184).

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 19, 100 a 4-9, trad. G. Colli.

<sup>22</sup> *Ivi*, II, 19, 100 a 10-11.

Così in battaglia, quando l'esercito si è volto in fuga, se un soldato si arresta, si arresta pure un secondo, e poi un altro ancora, sino a che giunge al principio dello schieramento. L'anima d'altronde è costituita in modo tale da poter subire ciò.<sup>23</sup>

Il ragionamento si conclude con l'affermazione secondo cui «È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione (ἐπαγωγή)».<sup>24</sup> A questo segue la precisazione «In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale»,<sup>25</sup> affermazione che – sulla base di quanto affermato in precedenza dallo stesso Aristotele – noi potremmo integrare precisando che la sensazione è connessa all'universale mediante la memoria e l'esperienza.

L'ἐμπειρία resta comunque per Aristotele, dal punto di vista della struttura assiomatico-deduttiva della scienza, conoscenza del particolare,<sup>26</sup> e come tale connota sia la conoscenza dei medici empirici, di rango inferiore a quella dei medici teorici, sia la conoscenza del saggio, in qualche modo di rango inferiore rispetto a quella del sapiente.<sup>27</sup> Infatti il medico empirico conosce il *che* (τὸ ὅτι) dei fenomeni, ma ignora la causa e il perché (τὸ διότι), che sono noti ai medici che oltre all'esperienza posseggono anche l'arte, cioè la conoscenza dei principi universali della medicina.<sup>28</sup> Questa valutazione negativa di ἐμπειρικός che si trova in Aristotele sarà destinata a permanere, e perdura ancora oggi nell'accezione peggiorativa dell'aggettivo *empirico*, accanto al suo significato proprio di 'attinente all'esperienza'. In un'accezione spregiativa *empirico* vale infatti 'incerto', 'contingente', 'limitato', legato a circostanze particolari e mutevoli. Accezione spregiativa che non è condivisa da quella corrente minoritaria nel mondo antico rappresentata dalla tradizione empirica e scettica, che trovò la sua sintesi in Sesto Empirico.

Allo stesso modo della distinzione tra medici empirici e speculativi, vale la distinzione tra saggio e sapiente, cioè sempre in merito a modalità diverse del rapporto con l'esperienza.

Infatti Aristotele, a differenza di Platone, pone una gerarchia tra attività

<sup>23</sup> *Ivi*, II, 19, 100 a 12-14.

<sup>24</sup> *Ivi*, II, 19, 100 b 4. Per D. W. Hamlyn l'induzione è l'applicazione del principio generale ad un caso particolare, cfr. *art. cit.*, pp. 267-272, 275.

<sup>25</sup> *Ivi*, II, 19, 100 b 5.

<sup>26</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981 a 15.

<sup>27</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 12, 1143 b 34-35.

<sup>28</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 981 a 28-30. Cfr. M. FREDE, *An empiricist view of knowledge: memorism*, in *Epistemology cit.*, pp. 225-250.

teoretiche e pratiche, dove le prime sono superiori alle seconde.<sup>29</sup> Per Aristotele la prudenza o saggezza (φρόνησις), dote del saggio, si basa sull'esperienza, riguarda le cose particolari e contingenti, sulle quali cioè è possibile deliberare, e attiene perciò alla sfera pratica.<sup>30</sup> Mentre la sapienza (σοφία), riguarda le cose universali e necessarie, e attiene quindi alla sfera teoretica. Questo è vero perché Aristotele considera la saggezza come la virtù dianoetica, propria dell'anima razionale, nella sua funzione pratica, deliberativa o raziocinativa. Infatti, come è noto, Aristotele distingue nell'anima razionale due parti o funzioni, una scientifica e una deliberativa. La parte scientifica (ἐπιστημονικόν), ha per oggetto l'universale e il necessario e le sue virtù sono la sapienza (σοφία), appunto, la scienza (ἐπιστήμη) e l'intelletto (νοῦς). La parte deliberativa dell'anima razionale, invece, il λογιστικόν, ha per oggetto il contingente e il particolare e svolge due distinte funzioni; l'una pratica, e la sua virtù è appunto la saggezza o prudenza (φρόνησις); l'altra poetica e la sua virtù è l'arte (τέχνη).<sup>31</sup>

Per questo motivo Aristotele scrive che «proprio del saggio è l'esser capace di deliberare bene sulle cose che sono buone e vantaggiose per lui»,<sup>32</sup> cioè proprio del saggio è prendere decisioni giuste in campo morale. Tuttavia, come è ovvio, tali decisioni si possono prendere solo nell'ambito delle cose contingenti e pratiche, di quelle cioè che possono essere anche diversamente e che sono a discrezione di colui che sceglie. Per questo motivo la saggezza è diversa, e in un certo senso è di rango inferiore, rispetto alla scienza e all'arte, che sono pertinenti alle cose necessarie e universali, che non possono essere diversamente da come sono.<sup>33</sup>

Si accennava più sopra alla diversa concezione della saggezza in Platone. Nel suo pensiero non si dà una separazione tra doti intellettuali e qualità morali, ma la σοφία – che in Aristotele è ristretta alla conoscenza teoretica – include l'eccellenza sia nella conoscenza teoretica della verità che nell'azione pratica secondo il bene. Del pari, in Platone la φρόνησις è una virtù socratica che implica una conoscenza sia teoretica che pratica<sup>34</sup> e che in-

<sup>29</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 981 b 34-982 a 2.

<sup>30</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 8, 1142 a 14-15; VI, 5.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, VI, 1-8.

<sup>32</sup> *Ivi*, VI, 5, 1140 a 26.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, VI, 5. H. G. Gadamer si è richiamato alla teoria aristotelica della φρόνησις in rapporto alla struttura del procedimento ermeneutico e in questo senso legge in Aristotele una superiorità della φρόνησις sulla ἐπιστήμη e sulla τέχνη; cfr. H. G. GADAMER, *op. cit.*, vol. 1, Parte seconda, II, *Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica*, 2. b), *L'attualità ermeneutica di Aristotele*, pp. 363 sgg.; vol. 2, pp. 284-285, 407, 422, 463.

<sup>34</sup> Cfr. PLATONE, *Protagora*, 352 b-c.

dica, nella sua valenza teoretica, la conoscenza del mondo delle idee,<sup>35</sup> nella sua valenza pratica, le virtù politiche proprie dei governanti degli stati.<sup>36</sup> Così φρόνησις e σοφία coprono una medesima area di significati.<sup>37</sup>

Questo è dunque lo statuto dell'esperienza nell'ambito del paradigma aristotelico – e lo sarà, fondamentale, anche in quello medievale di area aristotelico-scolastica tomista.<sup>38</sup> Secondo questo paradigma epistemologico l'esperienza individua dunque una conoscenza non certa, perché legata al particolare, là dove la scienza è solo dell'universale, il quale è dotato di realtà ontologica. L'esperienza connota inoltre una conoscenza di rango inferiore perché legata alla memoria, facoltà contigua alla sensazione, e distinta sia dall'astrazione razionale, sia dall'intuizione intellettuale.

Tuttavia lo statuto dell'esperienza cambia radicalmente se essa viene collocata all'interno di paradigmi epistemologici differenti. Nel XIV si afferma un nuovo modello di conoscenza, di cui l'esponente maggiore è Guglielmo di Ockham. Qui i parametri del paradigma epistemologico aristotelico-tomista sono ribaltati, così che l'esperienza assume un ruolo primario rispetto alla conoscenza razionale e astrattiva. Una volta respinto il realismo degli universali, la realtà diventa tutta individuale e oggetto della scienza è prima di tutto l'individuale.<sup>39</sup> Perciò gli universali non sono più il vero oggetto della conoscenza, ma termini mentali, segni naturali degli elementi comuni a più individui che si rassomigliano.

Il ribaltamento del modello conoscitivo aristotelico-tomista si sviluppa in Ockham in un contesto a carattere teologico, che assume connotati logico-epistemologici, sviluppati fino alle estreme conseguenze. Si viene in questo modo a delineare un nuovo modello del sapere, valido in tutte le aree

<sup>35</sup> Cfr. PLATONE, *Fedone*, 79 d.

<sup>36</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, IV, 427 d sgg., VII, 518 c sgg.

<sup>38</sup> Vedi in questi Atti la relazione di R. Busa. Cfr. in particolare THOMA DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 54, a. 5, arg. 2: «Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus»; *ivi*, q. 58, a. 3, arg. 3: «experimentalis cognitio est discursiva: ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fine Poster. [Analitici secondi, II, 15, 100 a] et in principio Metaphys. [Metafisica, 1, 981 a]». Sulla prudenza cfr. *ivi*, II-II, q. 47, a. 16, arg. 2: «ad generationem prudentiae necessarium est experimentum quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys.»; *ivi*, q. 49, a. 1, Resp.: «Philosophus dicit quod virtus intellectualis [prudentiae] habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in Metaphys. [Metafisica, 1, 980 b 29-981 a 2]. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurimum memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae».

<sup>39</sup> Cfr. il classico C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montreal-Paris, PUF, 1964, e inoltre K. H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, Brill, 1988.

dell'attività umana, che si dimostra fecondo per il progresso delle scienze sperimentali. La concezione teologica di una divinità che è potenza assoluta e volontà libera, insieme al criterio epistemologico dell'economicità dei modelli esplicativi, sono all'origine di un nuovo profilo del sapere, che troverà alcune affinità nell'età moderna. Se l'ordinamento reale del mondo non è più universale e necessario, ma è subordinato alla libera volontà divina, che nel suo atto creatore può farlo diverso, allora la conoscenza aristotelica dell'universale non è più garanzia di certezza. Unica conoscenza certa ed evidente diventa invece la conoscenza dell'individuale, colto nell'immediatezza dell'intuizione, sia sensibile che intellettuale. La radicale contingenza del mondo è una conseguenza inevitabile di questa concezione e diventa un connotato tipico dell'universo reale e della nuova concezione del sapere. La contingenza non è più il sigillo di una sfera conoscitiva di rango inferiore, rispetto a quella necessaria delle essenze universali.

Con questo modello passiamo quindi dalla prima alla seconda accezione di esperienza, quella che caratterizza la polisemia della *prova* di cui si era parlato all'inizio; passiamo cioè dall'esperienza come *prova* non certa, intesa cioè come 'tentativo', all'esperienza come 'prova certa' ed evidente, attestazione indubitabile; accezione, quest'ultima, che quindi si rivela come il portato dello sviluppo storico e teorico del problema dell'esperienza.

Infatti, una volta attribuito da parte di Ockham il primato alle realtà individuali, ne deriva di conseguenza l'attribuzione di una priorità assiologica anche alla forma di conoscenza che ha per oggetto l'individuale. Questa forma di conoscenza è l'esperienza, la notizia sperimentale (*notitia experimentalis*).

Ciò che avvalora il primato della notizia sperimentale su quella astrattiva è il suo carattere immediato e intuitivo, che espresso in termini logico-grammaticali vale *incomplexum*. Termine con il quale Ockham indica i singoli termini significativi i quali, una volta inseriti in una proposizione e in un giudizio, danno luogo ad una conoscenza *complexa*. Non a caso i concetti e i rispettivi termini di intuitivo ed evidente si modellano sull'operazione empirica e sperimentale della visione sensibile, che è di tipo immediato.

Ockham definisce infatti notizia sperimentale quella conoscenza che si basa sulla conoscenza intuitiva (*notitia intuitiva*), la quale ci informa dell'esistenza o meno di un oggetto individuale, mentre la conoscenza astrattiva non ci dice nulla dell'esistenza dell'oggetto, né ci dice qualcosa intorno a un oggetto individuale. Quindi per Ockham l'esperienza è certa perché nasce da una conoscenza evidente che ci informa sull'esistenza o meno di un oggetto individuale e contingente:

Et ista est notitia [intuitiva] a qua incipit notitia experimentalis, quia universaliter ille qui potest accipere experimentum de aliqua veritate contingente, et me-

dianthe illa de veritate necessaria, habet aliquam notitiam incomplexam de aliquo termino | § vel re, § | quam non habet ille qui non potest sic experiri.<sup>40</sup>

Ciò che va sottolineato è che Ockham riprende il carattere di immediatezza – tradizionalmente attribuito, seppure in forme diverse, sia alla conoscenza dei sensi, sia alla conoscenza intuitiva dell'intelletto – per formulare una nozione di conoscenza sperimentale che non è unica, ma si sviluppa secondo un doppio ordine conoscitivo.

Viene posta infatti una notizia intuitiva (*notitia intuitiva*) che è sia una conoscenza di tipo sensitivo, sia una conoscenza intellettuale. Tuttavia, essendo venuto meno l'interesse per l'universale, l'oggetto dell'intuizione intellettuale non sarà più l'universale, ma ancora una volta l'individuale. Infatti, dal momento che gli oggetti della conoscenza intuitiva sono sempre individuali e contingenti, anche gli oggetti intelligibili della conoscenza intuitiva intellettuale saranno particolari e contingenti. Questa affermazione è di un'importanza capitale, perché con essa cade la distinzione aristotelica tradizionale tra conoscenza sensibile del particolare e conoscenza intelligibile dell'universale. Ockham cioè estende alla sfera intelligibile il principio che Aristotele fa valere per la sfera sensibile, e scrive:

Et ideo sicut secundum Philosophum *I Metaphysicae* et *II Posteriorum* scientia istorum sensibilium quae accipitur per experientiam, de qua ipse loquitur, incipit a sensu, id est a notitia intuitiva sensitiva istorum sensibilium, ita universaliter notitia scientifica istorum pure intelligibilium accepta per experientiam incipit a notitia intuitiva intellectiva istorum intelligibilium.<sup>41</sup>

Ockham afferma cioè che la scienza sperimentale è sia sensitiva che intellettuale e per far ciò instaura un parallelismo tra due sfere conoscitive diverse e – nel passo appena citato – argomenta: come secondo Aristotele<sup>42</sup> la conoscenza sperimentale delle cose sensibili prende le mosse dalla conoscenza intuitiva sensitiva, allo stesso modo la conoscenza sperimentale delle cose intelligibili prende le mosse dalla conoscenza intuitiva intellettuale.

Si apre a questo punto una dicotomia radicale nello statuto dell'esperienza che indirizza verso nuovi orizzonti l'indagine che stiamo conducendo intorno a questo problema. Infatti affermare l'esistenza di una conoscenza intuitiva sensitiva e di una conoscenza intuitiva intellettuale significa afferma-

<sup>40</sup> GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, ed. G. Gál - S. Brown, St. Bonaventure (New York), Institutum Franciscanum Universitatis, 1967, vol. I, Prol., q. I, pp. 32-33.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>42</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 980 b 25-982 a 2; *Analitici secondi*, II, 19, 100 a 3-9.

re l'esistenza di una esperienza interiore (*notitia scientifica istorum pure intelligibilium accepta per experientiam*), accanto ad una esperienza esteriore (*scientia istorum sensibilium quae accipitur per experientiam*). Se l'esperienza esteriore verte sugli oggetti sensibili esterni, l'esperienza interiore verte sugli atti interni dell'animo, come conoscere, volere, dilettersi, soffrire. Su questo tema Ockham ritorna più volte nella prima *quaestio* del Prologo del Commento alle *Sententiae*, *quaestio* che possiede uno spiccato carattere gnoseologico, proponendosi di esaminare i vari tipi di conoscenza umana, in rapporto alle possibilità di avere una conoscenza intellettuale chiara dell'essenza di Dio, che si differenzia dalla visione beatifica.

La dicotomia posta tra esperienza esteriore e interiore è del massimo rilievo, perché l'esperienza interiore si rivela tangente alla nozione di coscienza, altro concetto centrale della speculazione filosofica. È lo stesso Ockham a suggerire implicitamente un accostamento con la coscienza, facendo riferimento alla dottrina di Agostino di Ippona. Nello spiegare la natura dell'esperienza intellettuale consistente nella conoscenza degli atti interni dell'animo, e quindi nello spiegare la natura evidente di questa esperienza contingente che ci informa sull'esistenza e la presenza di particolari operazioni dell'animo, Ockham cita a proprio sostegno un passo di Agostino. Il dottore della Chiesa afferma l'esistenza di una conoscenza evidente, quella per fede, che si volge all'interno del cuore del credente, e che è diversa dalla conoscenza che otteniamo tramite i sensi, la memoria, o la testimonianza altrui. Scrive Agostino, citato da Ockham:

Fidem porro ipsam quam videt unusquisque in corde suo esse si credit, vel non esse si non credit, aliter novimus: non sicut corpora quae videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines quas memoria tenemus etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quae non vidimus.<sup>43</sup>

La cosa significativa è che nel seguito del passo agostiniano, non citato da Ockham ma a lui probabilmente noto, si fa esplicito riferimento alla coscienza, identificandola con quel tipo di conoscenza certa e indubitabile che è la fede, colta nel cuore del credente: «Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia».<sup>44</sup>

Come è stato osservato,<sup>45</sup> questo testo ha goduto di un credito indiscutibile per molti secoli, per il carattere di certezza che attribuisce alla coscienza.

<sup>43</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, c. 1, n. 3 (PL 42, 1014); cfr. OCKHAM, *Ordinatio* cit., p. 29.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, p. 24 n.

za interiore di sé. Del resto, ciò è connesso al fatto che il tema dell'interiorità e della conoscenza di sé – di cui l'esperienza interiore è parte – svolge un ruolo centrale in tutta la tradizione neoplatonica e poi anche nella filosofia moderna,<sup>46</sup> come si dirà più avanti, a proposito di J. Locke e di Descartes.

Tornando a Ockham, l'aspetto su cui egli insiste di più nella prima *quaestio* del Prologo alle *Sentenze* è il carattere anche intellettuale, oltre che sensitivo, della notizia intuitiva sperimentale: «intellectiones, affectiones, delectationes, tristitia et huiusmodi sunt intelligibiles et nullo modo sensibiles».<sup>47</sup> Tutti infatti sperimentiamo in noi stessi di comprendere e amare, in un modo del tutto diverso dalla dimostrazione razionale:

quilibet experitur in se quod intelligit, diligit, delectatur, tristatur; et ista notitia, cum sit respectu contingentis, non potest accipi ex propositionibus necessariis.<sup>48</sup>

Ockham riprende anche altrove questa tesi, riformulandola nella veste di una vera e propria dottrina dell'intelletto, il quale possiede una duplice conoscenza intuitiva, una sensitiva e una intellettuale. Infatti ciascuno sperimenta dentro di sé intellezioni e volizioni:

Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particolare et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt.<sup>49</sup>

Ragionamento che si conclude con l'affermazione della coscienza del pensiero a se stesso, con accenti agostiniani che ritorneranno anche nel *cogito* cartesiano: «Quod enim talia cognoscantur a nobis in particolari et intuitive, patet, quia haec est evidenter mihi nota "ego intelligo"».<sup>50</sup>

Nel percorso che ci ha portato sulle tracce dei caratteri ora di incertezza, ora di certezza, dell'esperienza, andrà notato che in Ockham sia l'esperienza esterna che l'esperienza interiore godono del medesimo grado di certezza. Entrambe sono infatti conoscenze intuitive, cioè sperimentali ed evidenti, di oggetti individuali e contingenti. Sebbene questi oggetti siano in

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, pp. 11-16; ID., *La connaissance de soi au XIII<sup>e</sup> siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991, pp. 404-405, 257.

<sup>47</sup> GUILLELMI DE OCKHAM *Ordinatio* cit., p. 28.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 40.

un caso sensibili (gli oggetti esterni), nell'altro caso intellettuali (gli oggetti interni all'animo umano), nessuno dubita di pensare o volere, più di quanto dubiti di avere caldo o di vedere:

notitia accepta per experientiam non potest esse sine notitia intuitiva. Sed de istis accipitur scientia per experientiam, quia ita experimur ista in nobis sicut quaecumque sensibilia, nec plus dubitat aliquis an diligat vel non quam quod calefit vel videt.<sup>51</sup>

Un diverso tipo di articolazione in esperienza esteriore e interiore è quella che si trova in un altro esponente della tradizione francescana inglese, cronologicamente anteriore a Ockham: si tratta di Roger Bacon, al quale si deve una compiuta teoria della scienza sperimentale (*scientia experimentalis*). In Bacon la nozione di esperienza per un lato entra in composizione con la nozione di illuminazione, per l'altro si lega alla matematica, alla tecnica e alle finalità pratiche e operative della scienza. Infatti per Roger Bacon i modi della conoscenza sono due: il ragionamento e l'esperienza. Al ragionamento fanno capo le dimostrazioni necessarie della matematica, che è la prima delle scienze. Infatti la matematica è legata all'ottica (che è struttura della realtà) ed è legata alla luce (che è *prima forma* delle cose), secondo una tradizione agostiniana sviluppata originalmente da Roberto Grossatesta e ripresa da Bacon.

Tuttavia le argomentazioni necessarie della matematica hanno bisogno della verifica sperimentale per essere certe. L'esperienza infatti attribuisce evidenza intuitiva e certezza alle dimostrazioni:

Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae.<sup>52</sup>

Anche in Bacon, quindi – come in Ockham – l'esperienza è caratterizzata da una componente intuitiva ed evidente che le fornisce certezza.

L'articolazione dell'esperienza in esteriore e interiore è però diversa in Bacon – come si è detto –, rispetto a quella di Ockham: quella di Roger Bacon possiede infatti una componente mistica che si salda al carattere soteriologico della sua concezione del sapere.<sup>53</sup> Scrive Bacon che l'esperienza è di due tipi (*duplex est experientia*). Il primo tipo di *experientia* è ottenuto

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>52</sup> ROGER BACON, *Opus majus*, pars VI, *De scientia experimentalis*, ed. J. H. Bridges, Oxford, Clarendon Press, 1897, vol. II, p. 167.

<sup>53</sup> Cfr. R. CARTON, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1924, pp. 133-134; *Id.*, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1924.

mediante i sensi esterni; è una conoscenza umana propria dei filosofi e permette di osservare e conoscere il cielo, la terra e ciò che i sapienti ci tramandano. Le nature spirituali, tuttavia, essendo escluse dalla portata dei sensi esterni, sono oggetto di un altro tipo di esperienza, le *illuminationes interiores*,<sup>54</sup> di origine divina. Queste illuminazioni sono infatti *experientiae*,<sup>55</sup> sono proprie dei profeti e di pochi eletti e non solo vertono su oggetti spirituali quali le verità delle legge morale e religiosa, ma giovano anche alla conoscenza sperimentale e sensibile. La *scientia experimentalis*, sia esterna che interiore, ha perciò in Bacon, come si è ricordato, un valore soteriologico e accomuna negli stessi fini teorici e pratico-operativi le conoscenze scientifiche e quelle etico-religiose. Infatti le illuminazioni interiori (*illuminationes interiores*) si articolano in più gradi, il primo dei quali verte sulle scienze, mentre i successivi gradi toccano le virtù, che giovano anch'esse al ritrovamento delle verità scientifiche, fino a giungere infine al rapimento mistico:<sup>56</sup>

Et qui in his experientiis [scientiae interioris] vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed de omnibus scientiis humanis.<sup>57</sup>

Non sembra inutile a questo punto osservare che la nozione di esperienza interiore di Ockham – quella che più direttamente ci interessa in questo studio – non è da considerare isolata, ma è da affiancare a quella di Duns Scoto e da valutare come il punto di approdo di ricerche e analisi già svolte in precedenza negli ambienti francescani. La conoscenza intuitiva di sé elaborata negli ambienti neoagostiniani degli ultimi trent'anni del '200 si connette infatti alle posizioni di Duns Scoto e Guglielmo di Ockham e alle grandi filosofie dell'intuizione del XIV secolo e dell'età moderna, come è stato dimostrato dagli studi di F.-X. Putallaz.<sup>58</sup> Essa è parte della nozione più ampia di conoscenza di sé che assume configurazioni diverse in correnti e autori diversi della fine del '200: tomiste (Tommaso di Sutton), neoagostiniane (Matteo d'Acquasparta, Petrus Iohannis Olivi, Ruggero Marston),

<sup>54</sup> ROGER BACON, *Opus majus*, pars VI, *De scientia experimentalis* cit., p. 169.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>58</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion* cit., pp. 11-12: «on cherchera tout naturellement à comprendre la diversité de ces milieux de pensée afin d'apprécier l'humus culturel qui verra la naissance des grandes philosophies de l'intuition: Guillaume d'Ockham ou Adam de Wodeham puisent incontestablement à ces racines. Il fallait donc commencer par retracer le développement du thème philosophique de la réflexion sur presque cinquante années, celles qui couvrent la fin du XIII<sup>e</sup> siècle».

aristoteliche (Goffredo di Fontaines), neoplatonizzanti (Teodorico di Freiberg).<sup>59</sup>

Più in particolare, un antecedente dell'intuizione dei puri intelligibili di Ockham è rintracciabile nella teoria della conoscenza sperimentale di sé di Petrus Iohannis Olivi.<sup>60</sup> La conoscenza sperimentale che l'anima ha di se stessa è infatti in Olivi una conoscenza intellettuale ma concreta, cioè quasi sensoriale, perché è il prolungamento della coscienza sensoriale. Essa è riflessiva in senso lato, diretta e immediata, particolare e insieme universale, e grazie ad essa l'uomo sente con certezza, percepisce, di essere il soggetto concreto dei propri atti di sentire, pensare, volere:

Primus est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum. Et hoc in tantum quod nullum obiectum nullumque actum potest actualiter scire vel considerare, quin semper ibi sciat et sentiat se esse suppositum illius actus quo scit et considerat illa. Unde et semper in suo cogitatu format vim huius propositionis scilicet «ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc».<sup>61</sup>

E inoltre: «Secundum est aspectus sui intellectus super se ipsam reflexus seu conversus».<sup>62</sup>

Le caratteristiche particolari di questa teoria trovano la loro ragione nella dottrina tipicamente oliviana della *colligantia potentiarum* – relativa all'interazione tra le facoltà dell'anima e tra anima e corpo – che a sua volta si lega all'ilemorfimo universale. Dal momento che anche l'anima è composta di materia e di forma, nella materia spirituale dell'anima si radicano le facoltà dell'anima sia sensitive che intellettuali e trova spiegazione sia il nesso tra le varie facoltà, sia il nesso indiretto tra l'intelletto e il corpo.<sup>63</sup>

D'altra parte, continuando ad estendere la ricerca sull'esperienza interiore in altri ambienti dottrinali, si noterà che nello stesso Tommaso d'Aquino si trova il richiamo all'esperienza interiore.<sup>64</sup> Anch'essa evidente, que-

<sup>59</sup> Cfr. ID., *La connaissance de soi* cit., p. 257. Vedi inoltre, in questi Atti, i contesti sull'esperienza interiore di ambiente francescano, nella relazione di J. Hamesse.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, pp. 85-133, 389, 398-399.

<sup>61</sup> PETRI IOHANNIS OLIVI *Quaestiones in II librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Quaracchi (Florentiae), 1922-1926, q. 76, t. III, p. 146; cfr. F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi* cit., p. 95 n.

<sup>62</sup> *Ivi*, q. 76, t. III, p. 148; cfr. F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi* cit., p. 110 n.

<sup>63</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi* cit., pp. 85-102.

<sup>64</sup> Cfr. in questi Atti alcuni contesti di Tommaso d'Aquino citati da R. Busa; cfr. inoltre A. GARDEIL, *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Saint Thomas*, in *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, Kain, Vrin, 1923, pp. 219-236.

sta si configura tuttavia in modo diverso rispetto alla tradizione francescana; è definibile come una 'coscienza preriflessiva' ed è stata collocata nell'ambito di un'articolata classificazione dei tipi di conoscenza di sé e di riflessione elaborati da quest'autore.<sup>65</sup>

Da quanto detto sin qui si comprende il rilievo assunto nella tradizione francescana dal tema dell'interiorità in quanto conoscenza immediata di sé ed esperienza interiore; come del resto è noto il rilievo di questa tradizione nella cultura inglese. Di recente, è stata inoltre ricordata l'influenza esercitata dalla scolastica del XIV secolo e dalla tradizione occamista – trasfusa nei manuali in perdurante uso nelle università – sull'empirismo che si estende da Gassendi a Locke.<sup>66</sup>

È attraverso tale filiera che si può ritenere avvenga perciò il passaggio e la maturazione del tema dell'interiorità nell'età moderna; così che il richiamo all'esperienza intesa come riflessione – oltre che come sensazione – effettuato da un autore inglese considerato come uno dei padri dell'empirismo moderno, John Locke, ha luogo sullo sfondo fin qui delineato.

All'inizio del secondo libro dello *Essay on Human Understanding*, quello dedicato alle idee, Locke definisce infatti la riflessione come «that notice which the Mind takes of its own Operations, and the manner of them, by reason whereof, there come to be *Ideas* of these Operations in the Under-

<sup>65</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion* cit., pp. 105 sgg., 285 sgg. Sulla base dei testi del *De veritate* (1, 9; 10, 8; 10, 9) e della *Summa theologiae* (I, q. 87, a. 1), Putallaz distingue sei tipi di conoscenza di sé in Tommaso d'Aquino: 1) la coscienza o riflessività sensoriale che l'uomo ha delle proprie sensazioni, sia attraverso il senso comune, sia attraverso una *reditio incompleta* dei sensi su se stessi (*ivi*, pp. 39-69); 2) la *cognitio habitualis*, presenza ontologica dell'anima a se stessa, conoscenza primordiale e originaria (*ivi*, pp. 92 sgg.); 3) la «coscienza preriflessiva» (*cognitio actualis*), che è la coscienza sperimentale e immediata che l'anima ha della propria esistenza, quando essa percepisce di sentire e di comprendere (*ivi*, pp. 105 sgg.) – che è quella che più direttamente ci interessa in questo studio sull'esperienza e sull'esperienza interiore; 4) l'analisi astratta, che è la conoscenza dell'essenza dell'anima umana (*ivi*, pp. 117 sgg.); 5) il giudizio critico, che verte sulla validità dell'analisi astratta; 6) la riflessione in senso stretto (*reditio completa*), in cui l'intelletto o la volontà coglie il proprio atto con un'operazione distinta dal cogliere o volere un oggetto esterno (*ivi*, pp. 285-289). Putallaz osserva inoltre che nella *cognitio habitualis* e nella *reditio completa* Tommaso d'Aquino prospetta la presenza immediata dell'anima a se stessa, e in tal modo si differenzia da quella tendenza alla obiettivazione del sé come oggetto di conoscenza che è prevalente alla fine del '200 anche nelle correnti neoagostiniane e che si rafforzerà nel '300 (*ivi*, p. 156; cfr. anche F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi* cit., pp. 382-390).

<sup>66</sup> Cfr. T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, «Giornale critico della filosofia italiana», 75 (77) - 1996, pp. 149-173; p. 172: «Peraltro gli studi sulla Scolastica del secolo XIV e sulla persistente tradizione occamista hanno indicato non solo l'influenza esercitata da questa sulla teologia della Riforma, ma l'importanza della critica nominalista alla logica e alla metafisica di Aristotele tanto nella formazione della gnoseologia empiristica da Gassendi a Locke, quanto nell'elaborazione del concetto di sostanza individuale di Leibniz».

standing».<sup>67</sup> Lo statuto epistemologico della riflessione è in Locke direttamente collegato alla fondazione empiristica del sapere. Infatti, secondo Locke, una volta negate le idee innate, l'origine di tutte le nostre idee è da ricondurre all'esperienza. E l'esperienza consiste appunto non solo nella sensazione, ma anche nella riflessione; consiste cioè sia nell'osservazione degli oggetti esterni dei sensi, sia nell'osservazione delle operazioni interne della mente. Quindi in Locke la riflessione ha per oggetto le operazioni interne dell'animo. Alla domanda su quale sia l'origine delle nostre conoscenze Locke risponde infatti:

To this I answer, in one word, from *Experience*: In that, all our Knowledge is founded; and from that ultimately derives it self. Our Observation employ'd either about *external, sensible Objects*; or about the *internal Operations of our Minds, perceived and reflected on by our selves*, is that, which supplies our Understanding with all the materials of thinking. These two are the Fountains of Knowledge, from whence all the *Ideas* we have, or can naturally have, do spring.<sup>68</sup>

Per Locke riflettere sulle operazioni interne del proprio animo significa sperimentare dentro noi stessi le idee di due operazioni principali, che sono il percepire, cioè l'aver idee, e il volere. Egli scrive infatti:

The other Fountain [besides sensation], from which Experience furnisheth the Understanding with *Ideas*, is the *Perception of the Operations of our own Minds* [...] and such are, *Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing*, and all the different actings of our own Minds.<sup>69</sup>

Dell'idea semplice di percepire ci sono perciò dei modi, come il pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere. Così come vi sono altre idee semplici che derivano dalla sensazione e insieme dalla riflessione, come il piacere e il dolore.<sup>70</sup>

A questo punto va fatta però un'importante precisazione, sulla scorta di un'osservazione di Locke in merito alla distinzione tra senso interno e riflessione. Scrive Locke:

And thought it be not Sense, as having nothing to do with external Objects; yet it is very like it, and might properly enough be call'd internal Sense. But as I

<sup>67</sup> JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* (London 1690<sup>1</sup>), II, 1, 4, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 105.

<sup>68</sup> *Ivi*, II, 1, 2, p. 104.

<sup>69</sup> *Ivi*, II, 1, 4, p. 105.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, II, capp. 6-7, pp. 127-128.

call the other *Sensation*, so I call this *reflection*, the *Ideas* it affords being such only, as the Mind gets by reflecting on its own Operations within it self.<sup>71</sup>

Sulla scorta di quanto osserva lo stesso Locke, non bisogna perciò confondere il senso interno, o meglio la riflessione, con i sensi interni.<sup>72</sup> Infatti possiamo osservare che i sensi interni sono contigui ai sensi esterni e nascono a partire dal senso comune aristotelico, che unifica i dati percepiti dai sensi esterni. Così che nella tradizione medievale, latina e araba, i sensi interni sono l'immaginazione, la fantasia, la cogitativa, l'estimativa, la memoria; tutte facoltà che variamente rielaborano i dati forniti dalla sensazione. Tutt'altra l'area di appartenenza del senso interno o interiore, che Locke definisce riflessione e che Ockham aveva definito notizia intuitiva intellettuale. Questa è una facoltà intellettuale, non si volge agli oggetti esterni, bensì agli oggetti interni all'animo umano. Per cui i sensi interni (immaginazione, fantasia ecc.) hanno per oggetto le idee della sensazione che vengono da essi variamente composte; mentre il senso interno, la riflessione, ha per oggetto le operazioni dell'animo, le quali a loro volta rielaborano, secondo Locke, le idee dei sensi. Cioè la riflessione ha per oggetto il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, che a loro volta rielaborano le idee ricevute mediante i sensi.

Data questa collocazione gnoseologica della riflessione, non stupisce che essa trovi anche in Locke – come già in Ockham in rapporto con Agostino – un nesso con la coscienza e l'autocoscienza. Delle operazioni dell'animo siamo infatti pienamente consapevoli, perché le troviamo in noi stessi: «which we being conscious of, and observing in our selves».<sup>73</sup> È da notare infatti, che l'esperienza interiore è tangente alla coscienza per il carattere comune della immediatezza. Infatti, sia l'esperienza – l'esterna come l'interiore – sia la coscienza sono conoscenze di tipo intuitivo, cioè immediato; anche se l'esperienza esterna è a carattere sensibile, e l'esperienza interiore e la coscienza sono a carattere intellettuale. Lo statuto dell'intuizione, come percezione immediata, ora sensibile, ora intellettuale, è perciò un tratto comune a empirismo e razionalismo ed è uno di quegli elementi che gettano un ponte tra due sistemi di pensiero tradizionalmente contrapposti. Allo stesso modo in cui altri tratti comuni a empirismo e razionalismo sono stati

<sup>71</sup> *Ivi*, II, 1, 4, p. 105.

<sup>72</sup> Cfr. A. ROBINET, 'Sens' / 'sensation' dans l'oeuvre de Malebranche, in *Sensus-sensatio. Atti dell'VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996 («Lessico Intellettuale Europeo», 66), pp. 253-266, in particolare pp. 254-255, 258-259.

<sup>73</sup> J. LOCKE, *Essay cit.*, II, 1, 4, p. 105.

indicati nell'insistenza sui limiti e i compiti della conoscenza e nel rilievo attribuito all'origine anche empirica delle conoscenze.

Quanto al nesso tra coscienza e riflessione e al loro rapporto con l'esperienza interiore, va osservato che esistono delle differenze nei rispettivi statuti che accomunano tra loro coscienza ed esperienza interiore e che le distinguono dalla riflessione. Infatti, mentre nella riflessione l'intelletto tende a porre le proprie operazioni come oggetto del proprio conoscere e ad attuare come un ripiegamento su se stesso, invece nell'esperienza interiore e nella coscienza – che sono due facce dello stesso fenomeno – si ha una consapevolezza immediata. Mentre Locke, come si è visto, tende comunque a riavvicinare coscienza e riflessione, una esplicita connessione tra coscienza ed esperienza interiore è teorizzata da alcuni pensatori cartesiani come Arnold Geulincx e Johannes Clauberg e da un postcartesiano come E. W. von Tschirnhaus.

Questi autori vanno preliminarmente posti a confronto con Descartes. La collocazione teorica dell'esperienza così come è delineata nelle *Regulae*, alla quale ci limitiamo in questa trattazione,<sup>74</sup> si presenta come un approccio distinto rispetto al ruolo svolto dall'esperienza nella prassi scientifica largamente praticata da Descartes, che va a sua volta armonizzata con il metodo deduttivo a priori.<sup>75</sup> Nelle *Regulae ad directionem ingenii* infatti – rimaste inedite fino al 1701 e circolate in forma manoscritta o nella traduzione olandese (1684) – troviamo un esame dell'esperienza collocato nell'ambito della teoria del metodo della conoscenza. In quest'opera Descartes si era posto alla ricerca di un'esperienza certa, dal momento che alla conoscenza delle cose a suo avviso si può giungere o mediante l'esperienza, spesso fallace, o mediante la deduzione:

Nunc vero, quia paulo ante diximus ex disciplinis ab aliis cognitissimas arithmetica et geometria ab omni falsitatis vel incertitudinis vitio puras existere: ut diligentius rationem expendamus quare hoc ita sit, notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero, sive illatio-

<sup>74</sup> Per un esame più ampio si rinvia alla relazione di J.-R. Armogathe in questi Atti.

<sup>75</sup> Su questo tema cfr. in particolare R. M. BLAKE, *The Role of Experience in Descartes' Theory of Method*, «The Philosophical Review», 38 (1929), pp. 125-143, 201-218; cfr. inoltre N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, pp. 161-182; D. CLARKE, *The Concept of Experience in Descartes's Theory of Knowledge*, «Studia leibnitiana», VIII/1 (1976), pp. 18-39; A. PALA, *Descartes e lo sperimentalismo francese*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

nem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed numquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali.<sup>76</sup>

Per Descartes ci sono diverse modalità dell'esperienza e dello sperimentare. C'è la conoscenza sperimentale che deriva dai sensi (sensazione) e quella che deriva dall'ascoltare le testimonianze altrui (storia e autorità). La conoscenza sperimentale consiste in definitiva in due grandi classi: ciò che deriva all'intelletto dall'esterno (sensazione, storia e autorità) e ciò che gli deriva dalla contemplazione di se stesso:

Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa.<sup>77</sup>

Mentre l'esperienza che nasce dalle testimonianze storiche e dall'autorità è priva di certezza, le esperienze provenienti dai sensi sono da considerare conoscenze certe a patto di limitarsi alla valutazione dell'oggetto immediato dell'intelletto e di non estendere la certezza al giudizio intellettuale e alla presunta conformità delle sensazioni con gli oggetti esterni:

Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum<sup>78</sup> intueatur rem sibi obiectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea iudicet imaginationem fideliter referre sensuum obiecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent; in his enim omnibus errori sumus obnoxii.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii, Regula II*, in *Oeuvres*, ed. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin (d'ora in poi AT), vol. X, 1966, pp. 364-365.

<sup>77</sup> R. DESCARTES, *Regula XII*, AT X, pp. 422-23.

<sup>78</sup> J.-R. Armogathe ha riportato l'attenzione sull'uso degli avverbi in Descartes e sull'uso di *praecise tantum*, locuzione che, come spiega lo stesso Descartes, indica un livello di astrazione risultante dalla formalizzazione dell'analisi filosofica: «par ce mots *praecise tantum* [sum igitur praecise tantum res cogitans], je n'entens point une entiere exclusion ou negation, mais seulement une abstraction des choses materielles», lettera a Clerselier pubblicata nell'edizione 1647 delle *Méditations* (AT, IX-1, 215); cfr. J.-R. ARMOGATHE, *L'approche lexicologique en histoire de la philosophie*, in *Il vocabolario della «République des lettres». Terminologia filosofica e problemi di metodo*, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, 1997 («Lessico Intellettuale Europeo», 70), pp. 64-65. Nel presente contesto e in quello citato *infra* (AT X, p. 425), entrambi della *Regula XII*, *praecise tantum* indica la valutazione immediata dell'oggetto da parte dell'intelletto, distinta dalla formulazione del giudizio.

<sup>79</sup> R. DESCARTES, *Regula XII*, AT X, p. 423. Altrove, nelle *Sextae responsiones alle Obiectiones alle Meditationes*, art. 9 (AT VII, pp. 436-439), Descartes spiegherà che ci sono come tre gradi del senso e che solo nei primi due gradi c'è certezza. Il primo grado è da intendersi come il moto dell'organo corporeo sotto lo stimolo degli oggetti esterni; il secondo è la percezione delle sensazioni da parte dell'anima; il terzo è il giudizio dell'intelletto sui dati sensibili. In quest'ultimo può intervenire l'errore. L. Beck osserva a proposito delle *Regulae* e della lettera di Descartes a Plempius

L'esperienza certa, invece, consiste in ciò che perviene all'intelletto dalla contemplazione riflessa di se stesso, e si identifica con l'intuizione.<sup>80</sup> Infatti, nella *Regula XII* Descartes afferma che l'intuizione evidente – modalità prioritaria della conoscenza rispetto alla deduzione necessaria – comprende tutto ciò che l'intelletto sperimenta con precisione in se stesso o nell'immaginazione, ed ha per oggetto le nature semplici e le connessioni necessarie:

perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes [naturas simplices] extendi, tum ad necessarias inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur.<sup>81</sup>

E nella *Regula III*: «unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum».<sup>82</sup>

Così negli *Entretiens avec Burman* Descartes, nel sostenere la natura non sillogistica ma immediata e temporalmente determinata del cogito, afferma: «ad id tantum attendo quod in me experior, ut, cogito, ergo sum, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, quidquid cogitat, est».<sup>83</sup>

Come scrive J.-L. Marion, «l'intuitus constitue à la fois un des noms possibles de l'experientia, et son plus haut achèvement, éliminant les précédentes ébauches, parce qu'il les achève. Nulle contradiction, ni correction, mais décisive progression: la question de l'experientia se concentre en celle de l'intuitus».<sup>84</sup>

Sul carattere visivo dell'intuizione e quindi della conoscenza cartesiana – che ne garantisce la certezza – molto si è insistito, sottolineandone il carattere ottico e matematico (che ha per oggetto le nature semplici), che lo

del 3 ottobre 1637 (AT I, 415, 13-15) che qui si tratta della nota dottrina scolastica secondo cui la *simplex apprehensio* non può ingannare e che vero e falso risiedono nel giudizio. Per Tommaso d'Aquino «Verum est tantum in intellectu componente vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente» (*Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2). Va aggiunto che la tesi scolastica viene collocata da Descartes in un nuovo contesto della ricerca scientifica, caratterizzato dalla dottrina delle nature semplici, dal ruolo delle matematiche e dal metodo deduttivo (cfr. L. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the «Regulae»*, Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 244-253).

<sup>80</sup> Cfr. N. GRIMALDI, *op. cit.*, pp. 99-101.

<sup>81</sup> R. DESCARTES, *Regula XII*, AT X, p. 425.

<sup>82</sup> R. DESCARTES, *Regula III*, AT X, p. 368.

<sup>83</sup> *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus eius, ab ipso haustae*, AT V, p. 147; su cui cfr. J. COTTINGHAM, *Cartesio*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 53 (ed. orig. Oxford, Blackwell, 1986). Vedi anche J. R. WEINBERG, *The Sources and Nature of Descartes' «Cogito»*, in *Id.*, *Ockham, Descartes, and Hume*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 83-91.

<sup>84</sup> J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les «Regulae»*, Paris, Vrin, 1993 (1975<sup>1</sup>), p. 46.

differenza dall'intuito scolastico, il quale ha per oggetto l'universale.<sup>85</sup> Tale carattere, inoltre, lega Descartes a un autore medievale come Ockham – di cui si è detto sopra – dal momento che entrambi si collocano, per questo aspetto della conoscenza intuitiva, nella linea della tradizione platonico-agostiniana.<sup>86</sup> Agostino aveva infatti ricondotto tutta la conoscenza alla teoria delle tre visioni, corporea, spirituale e intellettuale.<sup>87</sup>

In Descartes inoltre l'esperienza interiore assume uno statuto particolare collocandosi piuttosto che a livello psicologico, in una sfera connotata in senso fortemente gnoseologico. Essa è sinonimo di una *conscientia* evidente che svolge una vera e propria funzione fondativa della conoscenza attraverso il *cogito*. Infatti l'esperienza interiore equivale al principio dell'introspezione, che viene posto da Descartes alle origini dei procedimenti del pensiero. Questa accezione particolarmente ampia della nozione di pensiero, ovvero dei *modi cogitandi* – tali da includere tutti gli atti mentali (percezioni e volizioni)<sup>88</sup> – trova quindi la sua unità nella coscienza, come ciò che è interiormente e immediatamente presente ad essa:

Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47 sgg.; E. LOIACONO, *Epistémologie, méthode et principes dans la pensée de Descartes*, «Nouvelles de la République des lettres», I-1996, pp. 39-105, in particolare pp. 52-53.

<sup>86</sup> Cfr. L. ALANEN, M. YRJÖNSUURI, *Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes*, in *Descartes et le Moyen Age*, éd. par J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997, pp. 155-184, in particolare p. 157; J. R. WEINBERG, *art. cit.*, pp. 85-87.

<sup>87</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XI; *De Genesi ad litteram*, VII e XII. Su questi temi cfr. G. SPINOSA, *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, «Micrologus», V-1997, *La visione e lo sguardo nel medio Evo / View and Vision in the Middle Ages*, pp. 119-134; ID., *Vista, «spiritus» e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero medievale, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, pp. 207-230, in particolare pp. 207-211.

<sup>88</sup> R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 32, AT VIII-1, p. 17: «*Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet intellectus, et operationem voluntatis. Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi*».

<sup>89</sup> R. DESCARTES, *Meditationes, II Responsiones*, AT VII, p. 160, su cui cfr. J. COTTINGHAM, *op. cit.*, pp. 56-58. Cfr. inoltre R. DESCARTES, *Entretiens avec Burman*, AT V, p. 149: «*conscius esse est cogitare et reflectere supra suam cogitationem*», su cui cfr. J. COTTINGHAM, *op. cit.*, pp. 56-58; vedi anche D. RADNER, *Thought and Consciousness in Descartes*, «*Journal of the History of Philosophy*», 26 (1988), pp. 439-452.

L'immediatezza della coscienza del pensare diventa allora la garanzia del *cogito*:

*Quid sit cogitatio.* Cogitationis nomine, intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiatur, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.<sup>90</sup>

Nella conoscenza sperimentale è inclusa quindi, secondo Descartes, una coscienza che è una conoscenza intuitiva, la quale implicitamente allude a una *experientia intima* che sarà sviluppata in questi precisi termini da un cartesiano come A. Geulincx.

Nell'ambito di questa prospettiva, secondo Geulincx, la *conscientia* e un'*intima experientia* ci forniscono una conoscenza certa, di fatto, di tutti i nostri pensieri, atti volontari e affezioni dell'animo. Secondo l'etica razionale di Geulincx, anche la virtù dell'amore (*amor*) – definita amore della retta ragione – è oggetto di questo tipo di conoscenza immediata:

*Quid sit amor, dici non debet; res ea nobis per conscientiam et intimam experientiam quam notissima est. Cum enim aliquando amemus ipsi, ignorare certe non possumus, quid sit amare. Et id generatim obtinet in iis omnibus, quae ad cogitationes nostras, ad intellectum, atque sensum, voluntatem item, et animi affectus pertinent; haec enim omnia nobis, ut dixi, per conscientiam notissima sunt, nec possunt unquam definitione aliqua declarari.*<sup>91</sup>

Si tratta, per Geulincx, del quarto grado di conoscenza, superiore rispetto ai tre precedenti.<sup>92</sup> Nel primo grado infatti si ha la percezione sensibile, che non attinge la cosa stessa, ma ci informa su ciò che è vantaggioso o svantaggioso per noi. Il secondo grado consiste in una conoscenza senza evidenza e senza chiarezza, che è certa ma non penetra il suo oggetto; come quella con cui vediamo che Dio ci ha creati, ma ne ignoriamo il modo. Il terzo grado di conoscenza corrisponde alla comprensione propria della sco-

<sup>90</sup> R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 9, AT VIII-1, pp. 7-8.

<sup>91</sup> A. GEULINCX, *Annotata ad Ethicam*, in *Opera philosophica*, a cura di J. P. N. Land, Hagae Comitum, M. Nijhoff, 1893 (rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann, 1968), vol. 3, p. 154.

<sup>92</sup> Cfr. ID., *Metaphysica vera*, in *Opera philosophica cit.*, vol. 2, pp. 192-193; cfr. A. DE LATRE, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris, Minuit, 1967, pp. 296-306.

lastica e consiste in una conoscenza intellettuale evidente; questa si arresta alla superficie delle cose in quanto ha per oggetto l'essere e i modi dell'essere, i generi e le specie, ma non è in grado di attingere la cosa come è in se stessa, poiché la coglie secondo le modalità conoscitive dell'intelletto. Il quarto genere di conoscenza invece attinge l'essenza vera della cosa e le sue proprietà costitutive, prospetta la cosa *nude e abstracta* da tutte le modalità e denominazioni del nostro pensiero; tale è la nostra coscienza dell'amore, dell'odio, dell'affermazione e della negazione.<sup>93</sup>

In Geulincx questo livello di conoscenza ha la particolarità di procedere secondo due aree che cooperano tra loro, quella dell'idea e quella dell'esperienza intima. In entrambe le aree conosciamo la cosa come se noi ne fossimo gli autori, attraverso cioè la nozione di efficienza e il principio secondo cui «solo sa veramente, colui che fa». È una conoscenza che in senso stretto è propria di Dio e alla quale noi tentiamo di approssimarci. Essa si distingue dalla conoscenza di tipo scolastico perché quest'ultima colloca gli oggetti fuori di noi e li considera come universali, indipendentemente dal nostro modo di conoscerli, mentre l'altra li conosce attraverso l'interiorità del sentimento interiore, con immediatezza e nella loro individualità.

Ritroviamo qui alcuni tratti tipici dell'esperienza interiore che permangono e la caratterizzano nelle diverse utilizzazioni in ambiti e autori diversi: l'immediatezza, la certezza e la convergenza sul particolare.<sup>94</sup> Il quarto tipo di conoscenza di Geulincx possiede inoltre una forte connotazione a carattere psicologico, come il *cogito* da cui dipende e come il ruolo del dubbio, che si distingue da quello cartesiano anche per l'espunzione delle tesi del dio ingannatore e del genio maligno. Ma l'accentuazione psicologica non esclude la presenza di un risvolto metafisico anche nelle analisi di Geulincx.<sup>95</sup> Il richiamo a quest'ultimo tipo di conoscenza è continuo negli scritti di questo autore, dove con espressioni come *clarissime video, conscius sum, notissimum est conscientia ipsa, clare scio, experientia nos docet*, si rinvia ad un'esperienza interiore evidente che ha anche qui un sapore agostiniano ed è connesso all'intuizione.<sup>96</sup>

In Geulincx questa coscienza e intima esperienza è parte della introspezione (*inspectio sui*) che cartesianamente è il principio-guida che presiede alla delineazione dell'etica ed è il fondamento di tutte le scienze.<sup>97</sup> Scrive

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, vol. 2, pp. 192-193.

<sup>94</sup> Cfr. A. DE LATTRE, *op. cit.*, pp. 298-308.

<sup>95</sup> Cfr. *ivi*, pp. 296, 57 sgg., 135 sgg., 15-16.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 88-90.

<sup>97</sup> Cfr. A. GEULINCX, *Ethica*, in *Opera philosophica cit.*, vol. 3, pp. 30-31.

Geulincx che «Haec sui ipsius Inspectio in diligenti naturae, condicionis et originis suae disquisitione consistit»<sup>98</sup> ed è tale «ut nihil nostrum esse videamus praeter *cognoscere et velle*».<sup>99</sup> Ritroviamo qui – in forma ancora più icastica rispetto al passo sulla virtù dell'amore – l'articolazione degli oggetti della coscienza e della riflessione in percepire e volere, articolazione tipicamente cartesiana<sup>100</sup> e presente anche in Locke. Bipartizione che fa capo a una distinzione tradizionale già posta da Giovanni Damasceno (secc. VII-VIII) tra due parti o gruppi di funzioni dell'anima, quelle *cognitivae* e quelle *motivae* o *appetitivae* (*De fide orthodoxa*, 36, 12).

L'applicazione dell'introspezione nella costruzione dell'etica conduce Geulincx ad un approdo globalmente occasionalista, con inflessioni critiche e scettiche.<sup>101</sup> Approdo occasionalista che si attua anche nel caso della virtù della *pietas*, che comporta l'umiltà verso Dio. Anche nella *pietas* infatti siamo condotti dall'introspezione ad una conoscenza immediata dell'esistenza di Dio. Sebbene Dio sia ineffabile, grazie alla *conscientia* e all'*intima experientia* siamo certi di poterne pensare l'esistenza. Allo stesso modo, per coscienza ed intima esperienza, possiamo conoscere non solo la possibilità di pensare Dio, ma anche quell'interazione tra corpo e anima che per altri versi ci rimane sconosciuta, secondo l'impostazione dell'occasionalismo:

Ineffabile enim est, quod esse quidem intelligitur, sed quomodo sit fiatque, intelligi ab humana mente non potest; debet enim intelligi et cogitatione attingi, quod ineffabile dicitur (alias enim nihil foret; nam *non intelligibile* seu *non cogitabile*, et *nihil* idem sunt), sed modus eius quo est, quove sit, latet nobis, nec intelligitur a nobis; quod ita fieri posse, ipsa conscientia et intima experientia compellimur ad fatendum, ut qui homines nos esse sciamus, agereque quodammodo in corpus et ab illo pati clarissime sciamus, consciique nobis simus, sed quomodo, profundissime nesciamus.<sup>102</sup>

La testimonianza dell'*intima experientia* e della *conscientia* torna anche negli *Annotata alla Metaphysica*, ancora una volta in merito al tema psicofisico dei rapporti tra l'anima e il corpo. Questa volta l'interesse cartesiano e platonico-agostiniano di Geulincx verte sull'esigenza di ribadire l'autonomia dell'anima rispetto al corpo. Infatti, sebbene un'intima esperienza e la coscienza attestino le modificazioni psicofisiche, l'essenza dell'anima, che è pensiero, impone la sua eterogeneità e indipendenza rispetto alla corporeità:

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>99</sup> *Id.*, *Annotata ad Ethicam*, in *Opera philosophica* cit., vol. 3, p. 203.

<sup>100</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 32, cit. *supra* alla nota 88.

<sup>101</sup> Cfr. A. GEULINCX, *Ethica*, in *Opera philosophica* cit., vol. 3, pp. 36-37.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 83.

Imo scitur satis bene, mentem nostram qua mens est, neque priorem neque posteriorem esse corpore. Neque enim mens nostra praesupponit corpus, sed penitus independens est ab illo (cum mens nostra nihil aliud sit quam cogitatio, quae quidem, teste intima experientia et conscientia, potest a corpore eiusque motu varie modificari, sed ipsa nihilominus in substantia seu essentia sua penitus a corpore independens esse intelligitur).<sup>103</sup>

Anche per un altro esponente della seconda generazione cartesiana di Leida, il tedesco Johannes Clauberg, l'istanza occasionalista è avvalorata dalla testimonianza dell'esperienza interiore e della consapevolezza. Se per Geulincx – figura isolata rispetto al cartesianismo olandese – l'occasionalismo si erge a sistema metafisico, in Clauberg invece esso si limita a rappresentare la soluzione del problema psicofisico dei rapporti anima-corpo lasciato aperto da Descartes. Nel *De cognitione Dei et nostri* Clauberg afferma infatti che l'unione tra l'anima e il corpo è inspiegabile e l'*experientia interior* è l'unica via con la quale l'anima è consapevole di sé e insieme può percepire le azioni e le passioni che intercorrono tra se stessa e il corpo:

Qualis autem haec sit coniunctio et in quo consistat, explicatu est admodum difficile, nec video quid possit ad eam intelligendam magnopere conducere, praeter experientiam illam interiorem, qua mens nostra sibi conscia est tum eius quod ab ipsa ad corpus, tum eius quod a corpore ad ipsam venit, hoc est, qua anima nostra percipit actiones et passiones inter semetipsam et corpus sibi iunctum intercedentes.<sup>104</sup>

Il rapporto tra l'anima e il corpo è di tipo occasionale<sup>105</sup> e l'assoluta mancanza di affinità tra i moti del corpo e i pensieri dell'anima è tale che quel rapporto può trovare il suo fondamento solo nella volontà divina e nel suo beneplacito.<sup>106</sup> Allo stesso modo la connessione psicofisica è garantita

<sup>103</sup> ID., *Annotata ad Metaphysicam*, in *Opera philosophica* cit., vol. 2, p. 298.

<sup>104</sup> J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri* (1655<sup>1</sup>), Exercitatio XCI, in *Opera omnia philosophica*, a cura di J. T. Schalbruchius, pars secunda, Amstelodami, Blaeu, 1691 (rist. anast. Hildesheim, Olms, 1968), vol. 2, p. 752.

<sup>105</sup> ID., *Corporis et animae in homine coniunctio*, in *Opera omnia* cit., vol. 1, p. 219: «Inferius in superius agere non potest entitatem se nobiliorem vere efficiendo: attamen potest ei producendae certam atque validam occasionem dare, potest incitamentum esse fortissimum».

<sup>106</sup> ID., *De cognitione* cit., Exercitatio XCI, p. 753: «Ad rationem dubitandi allatam, quod inter corporis motus et animi cogitationes nulla sit affinitas, responderi potest, quod etiam inter conceptus nostros et vocabula quibus illos exprimimus nulla sit cognatio naturae; sed quod haec vocabula ad hos conceptus designandos inventa et adhibita sint, id totum ex arbitrio et beneplacito humano pendeat. Ita ergo etiam se res habet cum motibus nostri corporis et cogitationibus mentis, quae ex institutione et beneplacito Dei talem inter se nexum habent, qualem habere experimur».

dalla provvidenza divina. In tal senso, il rapporto tra l'anima e il corpo è da considerare analogo a quello che intercorre tra Dio e il mondo.<sup>107</sup>

Se seguiamo poi ulteriormente gli sviluppi della filosofia cartesiana, vediamo assurgere la nozione di esperienza a criterio metodico centrale della ricerca filosofica in un autore come Tschirnhaus, nel quale il pensiero di Descartes entra in composizione con quello di Spinoza e di Leibniz. La stessa idea di considerare il metodo come una medicina della mente è di derivazione spinoziana ed è comune anche ad altri autori, tra cui Clauberg.<sup>108</sup>

Nel pensiero di Tschirnhaus l'esperienza è direttamente legata al criterio dell'evidenza delle idee chiare e distinte e si articola nell'esperienza esterna e sensibile, propria delle scienze sperimentali, e in un'esperienza interiore. Dopo aver posto l'intelletto e l'immaginazione come le facoltà principali capaci rispettivamente di concepire e percepire, nella *Medicina mentis* si legge che l'intelletto fornisce l'esperienza di concepire o non concepire. E infatti in tutta l'opera si fa continuo riferimento alle operazioni dell'intelletto come a un'esperienza che ha luogo in noi stessi e che è dotata di evidenza e certezza:

quam causam, seu facultatem, quae hanc experientiam concipiendi aliquid aut non concipiendi constanter in omnibus circa similia producit, intellectum vocavi; [...] adeoque si sola concipiendi facultas in nobis existeret, non viderem sane, quid amplius ad cognoscendum verum aut falsum restaret explicandum, quia unusquisque hac ratione circa talia semper constantem sibi regulam in seipso experiretur; [...] quia hinc inde duas hasce facultates [intellectus, imaginatio] saepe a se invicem per ipsam experientiam optime distinguendi datur occasio.<sup>109</sup>

Nella Conclusione generale dell'opera Tschirnhaus propone una concezione metodica dell'esperienza, che supera la distinzione in esperienza esterna e interna, *a priori* e *a posteriori*, per diventare un procedimento metodico del pensiero che prende le mosse «ab experientiis quae in nobis ipsis fiunt»<sup>110</sup> e insieme dall'essere consci di ciò di cui facciamo esperienza in noi

<sup>107</sup> *Ibid.*: «Cumque imago et similitudo Dei in homine variis in rebus posita esse iudicetur, atque etiam in dominio in res terrenas quae circa nos: cur non etiam in eo collocatur, quod sicuti Deus se habet ad maiorem mundum, ita se anima nostra quodammodo habeat ad minorem mundum, hoc est, ad corpusculum nostrum?». Cfr. L. SPRUIT, *Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge*, in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by T. Verbeek, Dordrecht - Boston - London, Kluwer, 1999, pp. 75-94, in particolare pp. 78-79.

<sup>108</sup> Cfr. J. P. WURTZ, *Un disciple «hérétique» de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», 6 (1991), pp. 111-144 e particolarmente p. 129.

<sup>109</sup> E. W. VON TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis*, Lipsiae, apud J. Thomas Fritsch, 1695 (rist. anast. Hildesheim, Olms, 1964), pp. 59-60.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 291.

stessi. Questo essere consci si pone come il primo principio o prima esperienza ed è distinto, a detta dello stesso Tschirnhaus, dal *cogito* cartesiano per non essere né dichiaratamente *a priori* né *a posteriori*, ma tale da esistere per evidente esperienza; esso consiste in definitiva nella mente (*mens*) o coscienza (*conscientia*).<sup>111</sup> Il metodo prescrive perciò che all'inizio si cominci *a posteriori* per poi proseguire *a priori* e dedurre tutto ciò che verrà confermato da esperienze evidenti.

Ci sono perciò quattro tipi di esperienze. La prima è quella che ha luogo in noi stessi:

hoc meum scire, hoc notum mihi esse, hoc conscium, quod in me experior, quod etiam nullo modo negare possum (si enim negarem, scirem sane, seu notum mihi esset, me negare) pro primo principio, vel pro prima experientia, mihi notissima, assumo.<sup>112</sup>

Il secondo tipo di esperienza ha carattere etico ed è a fondamento della felicità; esso consiste nel fatto che alcune cose ci colpiscono favorevolmente, altre sfavorevolmente, e che desideriamo le prime per mezzo della volontà. Con ciò si giunge al successivo tipo di esperienza, perché ci si accorge che tra le cose che ci colpiscono più favorevolmente c'è la verità; questo terzo tipo consiste appunto nel concepire solo idee che sono chiare e distinte per esperienza. Infine le nostre esperienze si completano con l'ultimo tipo, che include ciò che ci proviene dall'esterno tramite i sensi e l'immaginazione.<sup>113</sup>

Nella medesima Conclusione generale Tschirnhaus precisa che tutte le varie forme di esperienza da lui indicate non sono assolutamente soggette ad errore, «nulli plane erroribus obnoxiae sunt».<sup>114</sup>

Con questa osservazione ritorniamo al filo conduttore della nostra ricerca e il cerchio in qualche modo si chiude. Con l'esperienza dei cartesiani e postcartesiani, con quella di Locke, quella di Ockham e dei francescani ci troviamo infatti sul versante della seconda accezione dell'esperienza, quella di 'prova certa', attestazione indubitabile, che si prospetta perciò come caratteristica di tutta un'area del pensiero moderno e della *via moderna* occamista; così come l'accezione dell'esperienza come 'tentativo' era stata invece dominante nell'età antica e nella tradizione aristotelico-tomista medievale.

Accanto a questa cesura che corre trasversalmente allo sviluppo dall'antichità all'età moderna, non va dimenticata l'altra, che segna invece la svolta

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ivi*, pp. 292-294. Cfr. J.-P. WURTZ, *art. cit.*, pp. 134-138.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 294.

dell'età moderna rispetto alla riflessione precedente. È la centralità della questione del metodo, che investe sia il metodo sperimentale baconiano, sia quello galileiano. L'esperienza propria della rivoluzione scientifica è quella che nasce con il metodo galileiano e si configura come dato fattuale e ripetibile, accertamento diretto e continuo dei fatti. All'esperienza isolata e casuale, alla testimonianza rapsodica, si sostituisce un vero e proprio protocollo che presiede alla realizzazione dell'esperienza scientifica. Nel motto dell'Accademia del Cimento, «Provando e riprovando», si ha l'espressione di questo nuovo modello sperimentale che abbraccia i campi della fisica, come quelli della medicina e delle scienze naturali, nel segno dell'affermazione del metodo galileiano.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Su questi temi cfr. in questi Atti le relazioni di M. Fattori e di G. Stabile.