

4. Percorso storico (Aristotele, Agostino, Reid)

La memoria non ha ricevuto nella storia della filosofia un'attenzione altrettanto viva quanto altre funzioni cognitive, come la percezione e la ragione¹. Tuttavia, essa è convocata nella trattazione di queste, poiché ne è come il collegamento e il supporto necessario per l'edificazione del sapere. Infatti, tutte le operazioni mentali che comportano una durata e un'articolazione dei contenuti, come l'esperienza e il ragionamento, si fondano sull'opera sintetica della memoria. Non è un caso che, guardando all'origine, le due trattazioni epistemologiche più importanti della filosofia antica, il *Teeteto* di Platone e gli *Analitici Posteriori* di Aristotele, contengano importanti approfondimenti al riguardo, l'uno a proposito della definizione della conoscenza e della spiegazione dell'errore, l'altro sulla genesi della conoscenza concettuale dall'esperienza sensibile. Nella filosofia antica, la trattazione della memoria sembra concentrarsi intorno alla natura del suo oggetto, implicando quella intorno alla natura dell'atto. Al proposito, ci si chiede: di che cosa c'è memoria? Qual è il rapporto tra memoria, sensibilità e pensiero e tra i rispettivi contenuti? È possibile ricordare concetti, senza la mediazione d'immagini? Nella prima filosofia moderna, la trattazione della memoria è affrontata alla luce dei problemi epistemologici sull'intenzionalità e la giustificazione, aggiungendovi quello sul nesso tra memoria e identità personale (un problema posto da S. Agostino dal profilo metafisico, ma ora riguardato soprattutto dal profilo epistemologico). Ci si chiede: l'oggetto della memoria è interno o esterno alla mente? In qual modo una rappresentazione può essere informativa di un oggetto esterno o di un fatto passato? (un problema posto da Aristotele, ma che nella filosofia moderna assume una posizione centrale). Quale fondamento e quali criteri garantiscono l'affidabilità della memoria? La filosofia contemporanea ha allargato la disamina sulla memoria dal profilo dell'identità personale procedendo dal piano epistemologico agli aspetti etici afferenti alla natura storica e sociale dell'essere umano. Se ne ha un esempio in Ricoeur (+2005): in *La memoria, la storia, l'oblio*, 2000, ripercorre l'epistemologia della memoria da Platone a Husserl, affronta l'epistemologia della storia, infine l'oblio e il perdono.

¹ Cfr. M. M. Sassi (ed.), *Tracce nella mente. Teoria della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007; S. Bernecker-K. Michaelian, *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Routledge, London-New York 2017, part IX; D. Nikulin, *Memory. A History*, Oxford University Press, Oxford 2015. Altre pubblicazioni abbracciano porzioni storiche più limitate.

Volendo identificare tre autori che nell'arco della storia della filosofia abbiano dedicato alla memoria uno studio abbastanza ampio e organico, s'impongono i nomi di Aristotele, S. Agostino e Thomas Reid; rispettivamente, nel *De memoria et reminiscentia*, in un'ampia porzione del decimo libro delle *Confessioni* e nel terzo saggio dei *Saggi sulle potenze intellettuali dell'uomo*. Nelle pagine seguenti ne offriremo una presentazione, cercando di rilevare i tratti distintivi dai quali è possibile riconoscere tre modelli filosofici della memoria.

1. Aristotele.

Il *De Memoria et reminiscentia* appartiene ai *Parva Naturalia*, una raccolta di brevi trattati su alcune funzioni dei viventi, che coinvolgono l'anima e il corpo². La cornice editoriale è indicativa della prospettiva entro la quale Aristotele osserva la memoria e ne anticipa la tesi: la memoria è essenzialmente riferita al passato. Il tempo è una proprietà della realtà fisica e oggetto della percezione. Perciò la memoria è radicata nella natura corporea del vivente ed è una facoltà sensibile. La tesi si può apprezzare nella sua rilevanza se si contrasta con quella platonica. Nel *Menone* e nel *Fedone*, Platone attribuiva all'anamnesi, ossia alla reminiscenza, l'apprendimento e l'operazione giudicativa, grazie alla ricognizione nella realtà sensibile di una struttura intelligibile, che postulava come già prima conosciuta direttamente in se stessa. Il contrasto si concentra, quindi, sulla natura del pensiero. Infatti, nel *De memoria* si può trovare una tra le esposizioni più accurate della tesi aristotelica sulla dipendenza dell'intelletto umano dall'esperienza. Il trattato è diviso in due parti, la prima è impegnata nella definizione della memoria. L'analisi delle questioni correlate (la sua causa, ossia il funzionamento, e la parte dell'anima, ossia la facoltà corrispondente) coinvolge il rapporto tra memoria, percezione, immaginazione e intelletto, si sofferma sulla funzione intenzionale dell'immagine mnemonica, e termina stabilendo una definizione della memoria nel senso indicato (cfr. *infra* testo 8). La seconda parte offre una determinazione del concetto di anamnesi congruente con la definizione della memoria stabilita. Aristotele interpreta l'anamnesi come la ricerca di un contenuto latente, la quale, per la sua forma raziocinativa (una sorta di sillogismo), per associazione di contenuti contigui o simili, è prerogativa dell'essere umano. Tuttavia, anche per tale funzione

² Cfr. sulla Piattaforma didattica: M. M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria* (2007); A. Falcon, *Aristotle on Remembering and Memory* (2015); S. G. Chappel, *Aristotle*, (2017); L. Castagnoli, *Is Memory of the Past? Aristotle on the Objects of Memory* (2019).

cognitiva, egli ribadisce la dipendenza dal corpo e la necessaria mediazione della sensibilità. Commentiamo ora alcuni passaggi della prima parte del testo³.

1) (449b18-25) “Qualora si abbia scienza e sensazione senza queste attività, allora si ricorda in un caso che si è appreso o contemplato, nell’altro che si è udito o visto un’azione del genere; sempre, infatti, qualora si sia in atto rispetto al ricordare, così nell’anima si dice che in precedenza si è udito, percepito o pensato questa cosa. La memoria, dunque, non è né sensazione né supposizione [ossia l’opinione o l’atto del giudizio], ma uno stato stabile o un’affezione riguardo a una di queste, qualora sia trascorso del tempo”.

Aristotele iscrive i contenuti della memoria nel campo del vissuto personale, di cui rileva il carattere cosciente attraverso l’atto della sua espressione verbale. Si direbbe che egli privilegia tra le forme della memoria quella episodica. La memoria custodisce i contenuti della vita cognitiva, sia percettivi sia intellettuali, e li ordina rispetto alla sequenza temporale dei rispettivi atti. Non è così solo sottolineata l’essenziale marca temporale dei contenuti di memoria, ma anche la capacità della mente di misurazione e ordinazione del tempo. Ciò è quanto è esplicitato nelle righe seguenti ed è ribadito un poco più avanti:

2) (*ibid.* 26-30) “[D]i ciò che è presente c’è percezione, di ciò che sarà attesa, di ciò che è stato memoria. Perciò ogni memoria si accompagna al tempo. Di conseguenza, quanti percepiscono il tempo, questi soli tra gli animali ricordano, e [lo fanno] [con la parte dell’anima] con cui percepiscono”.

3) (450a, 19-22) “[S]empre infatti, qualora uno abbia memoria, come abbiamo detto anche prima, di aver visto, sentito o appreso questa cosa, percepisce inoltre di averlo fatto in precedenza; e il prima e il dopo sono nel tempo”.

La percezione del tempo è attribuita, con quella degli altri “sensibili comuni” ai cinque sensi, come la grandezza e il movimento, al “primo sensorio”, cioè a una funzione di sintesi della conoscenza sensibile (peraltro una funzione psichica che Aristotele altrove, nei *Parva Naturalia*, attribuisce al cuore quale suo supporto fisiologico). In tal modo, è offerta una risposta alla domanda iniziale circa la collocazione della memoria nel complesso delle funzioni cognitive.

4) (*ibid.*, 9-12) “È però conoscere grandezza e movimento con ciò con cui [si conosce] anche il tempo; inoltre l’immagine è un’affezione della sensazione comune, cosicché la conoscenza di queste cose compete al primo sensorio”.

La tesi appena enunciata è contrastata con il rilievo degli oggetti intelligibili degli atti del pensiero tra i contenuti della memoria (si veda nei passi prima

³ Citiamo dalla traduzione di G. Nastasi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2013.

citati [1, 3] di come la memoria tenga traccia della vicenda del pensiero e della percezione). A tale proposito, ribadisce che l'attribuzione di tali oggetti alla memoria riguarda l'aspetto temporale che loro inerisce in funzione degli atti corrispondenti (l'oggetto intelligibile è eterno o atemporale ma il pensiero umano avviene in un certo momento), e il tempo è oggetto della percezione. Questa conclusione è supportata da due premesse, l'una di carattere teorico, che Aristotele assume citandola dal suo *De Anima*, circa la necessaria mediazione delle immagini nella genesi e nell'esercizio del pensiero, anche quando questo riguarda contenuti astratti, come gli oggetti matematici; cui qui aggiunge l'analoga funzione mediatrice dell'immagine anche nella memoria. L'altra premessa di carattere empirico riguarda l'esistenza della memoria in esseri privi di ragione, come gli animali. Da queste premesse è derivata una precisazione sulle parti dell'anima coinvolte nella memoria degli intelligibili: questa spetta di per sé al primo sensorio, e per accidente, ossia indirettamente, alla parte intellettiva. Infatti, il tempo trascorso è oggetto della memoria, che è una funzione del primo sensorio, mentre gli intelligibili sono oggetto della memoria solo per la loro appartenenza alla sequenza degli atti mentali.

5) (*ibid.*, 12-16) “[L]a memoria, anche degli intelligibili, non avviene senza un'immagine. Di conseguenza, essa competerebbe per accidente alla parte intellettiva, ma per sé al primo sensorio. Perciò, [la memoria] appartiene anche ad alcuni tra gli altri animali e non solo agli uomini e a coloro che hanno opinione o intelligenza”.

Un'ultima questione cui Aristotele dedica un notevole sforzo analitico riguarda l'intenzionalità dell'immagine mnemonica. La questione è suscitata dalla natura fenomenica del ricordo: quando si ricorda, qualcosa appare al presente, come nella percezione, e tale apparenza è attribuita all'immagine di un oggetto precedentemente esperito. Ora, se l'atto della memoria consiste nella percezione di un'immagine, come questa può rinviare a un oggetto non è più percepibile? Come attraverso la memoria è possibile percepire ciò che non è più presente? Si noti che tale paradosso mostra tutta la difficoltà inerente alla prestazione più evidentemente costitutiva della memoria, cioè la capacità di rivivere il passato. Al riguardo, Aristotele procede assumendo l'evidenza fattuale di tale capacità della memoria e cercandone una spiegazione nel doppio statuto dell'immagine: quello materiale del costituire di per sé un oggetto percettivo, e quello della sua forma intenzionale, ossia della sua funzione rappresentativa. Aristotele ricorre a un'analogia con l'immagine pittorica, che può essere percepita in sé (nei suoi colori e forme) e rispetto all'oggetto che descrive. Toccando infine il problema della veridicità dell'immagine mnemonica, il filosofo non si sofferma sui criteri

che garantiscono la corrispondenza tra l'immagine e l'oggetto (i problemi che emergeranno nella trattazione moderna dello scetticismo), ma, considerando i casi normali di errore e quelli patologici, attribuisce questo discernimento a una competenza acquisita con l'esercizio d'interpretazione delle immagini.

6) (450b, 18-25) "In che modo, dunque, si ricorderà ciò che non è presente? Perché [in questo caso] sarebbe possibile vedere e sentire ciò che non è presente. Oppure non solo è vero che questo è possibile, ma anche che accade? Infatti, come una figura dipinta in un quadro è sia una figura sia una copia, ed entrambe sono questa stessa e unica cosa, ma l'essere di entrambe non è identico, ed è possibile contemplarla sia in quanto figura sia in quanto copi, così anche l'immagine in noi si deve supporre che sia tanto qualcosa per sé quanto qualcosa in relazione ad altro".

7) (451a, 4-14) "[D]all'aver percepito in precedenza, talvolta non sappiamo se ciò accade in virtù dell'aver percepito, e dubitiamo se è memoria o no [...] Qualche volta si verifica anche il contrario, come ad esempio nel caso di Antiferonte di Oreo e di altri che sono fuori di sé: parlavano infatti delle immagini come se fossero accadute [realmente] e come se le ricordassero. Questo però si verifica quando qualcuno contempla come una copia quella che non è una copia. Inoltre, gli esercizi conservano la memoria con il richiamare continuamente alla memoria; questo non è altro che contemplare spesso [l'immagine] in quanto copia e non in quanto in sé".

La prima parte del *De Memoria et reminiscentia* termina con una definizione stabilita sulla base della disamina svolta intorno alle questioni inizialmente posta sull'essenza, la causa e la sede psichica della memoria. Perciò, la definizione finale offre anche una sintesi di questa sezione del testo.

8) (*ibid.*, 14-17) "Si è dunque detto che cosa siano la memoria e il ricordare, cioè il possesso di un'immagine in quanto copia di ciò di cui è immagine, e anche a quale parte di quelle che sono in noi appartengono, cioè al primo sensorio e alla parte con cui percepiamo il tempo".

2. S. Agostino

L'opera di Agostino contiene alcune analisi della vita psichica e dell'agire morale di straordinaria profondità, che sono state una fonte d'ispirazione universale, fino ai nostri giorni. Una delle più notevoli riguarda la memoria ed è esposta nel decimo libro delle *Confessioni* e nella seconda parte del *De Trinitate*. Anche in tal caso, il contesto è indicativo della prospettiva entro la quale il tema è osservato. Infatti, qui come ovunque altrove, l'autore imposta la sua riflessione teologica attraverso l'interpretazione dell'immagine di Dio presente nell'uomo. Nei primi nove libri delle *Confessioni*, Agostino narra la

storia della sua vita, dall'inizio fino al presente, all'indomani della conversione, riconoscendovi retrospettivamente i segni dell'azione provvidenziale di Dio. Nel decimo libro, conclusa la sezione narrativa, sono esposti i passi di una ricerca che insiste sulla realtà dell'anima, quale si offre alla coscienza nella compagine delle sue operazioni, dal piano sensibile a quello spirituale. In tale contesto, è esaminata con speciale dettaglio la memoria. La memoria, che ha reso possibile la narrazione biografica precedente, adesso è esaminata scorgendovi la capacità che presiede alla proiezione verso il futuro: il desiderio della felicità. Non potendosi desiderare ciò che s'ignora, è necessario postulare un'anticipazione del bene, ossia una certa cognizione, almeno negli effetti che produce: appunto l'aspirazione a un bene incondizionato. Si può riconoscere qui una rivisitazione dell'anamnesi platonica, che la trasporta dal piano cognitivo a quello pratico della volontà. Agostino si sofferma inoltre sulla memoria trovandovi una manifestazione comprensiva dell'anima nella sua capacità pensante, la mente, giungendo a identificarle. L'aver qualcosa in mente e il meditare, ossia gli atti del pensiero, sono attribuiti alla memoria. Le proprietà della memoria rilevate come fonte del massimo stupore sono quelle che rivelano una profondità imperscrutabile, tale che la mente umana non è capace di comprendere se stessa. Per questo, spicca la notevole varietà di metafore che concorrono a descrivere la vastità della memoria. Tale notazione è evidentemente consentanea con l'intera riflessione agostiniana, tesa, come detto, a riconoscere nell'anima umana l'immagine di Dio. Alla luce di queste premesse, si può presagire come Agostino offra una lettura ispirata dalla filosofia platonica, contrastante con quella aristotelica. Il punto dirimente è la tesi dello Stagirita sulla dipendenza della memoria dalle immagini. Agostino offre una tipologia della memoria organizzata secondo diversi livelli ontologici e intenzionali, che fa spazio a una memoria dell'intelligibile. Avendo prima accostato la memoria aristotelica a quella che la psicologia cognitiva e la filosofia contemporanea chiamano "memoria episodica", ossia la memoria del vissuto, in Agostino possiamo riconoscere, oltre a questa, una memoria capace di contenuti astratti, senza immagini, analoga a quella oggi detta "semantica"⁴. Segnaliamo, come prima alcuni passaggi, a titolo illustrativo dei punti indicati⁵.

1) (*Confessioni* X, 8.13) "[I]l grande antro della memoria tutto questo accoglie in certe sue pieghe segrete e ineffabili, perché si possa all'occorrenza richiamarlo e disporne: e ciascuna

⁴ Cfr. sulla Piattaforma didattica: L. Castagnoli, *Memoria aristotelica, memoria agostiniana* (2006); Id., *Liberal Arts and Recollection in Augustine* (2006); L. Manning, *Augustine* (2017).

⁵ Citiamo dalla traduzione di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.

cosa che vi si ripone ha il suo ingresso riservato. Certo non sono le cose stesse a entrarvi: sono le immagini delle cose percepite che stanno lì, pronte a offrirsi al pensiero che le richiama alla mente [...] le richiamo alla memoria a mio piacimento, e senza annusarlo distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole”.

Sono indicate le due funzioni principali della memoria, già rilevate in Platone e in Aristotele: quella conservativa e quella rievocativa. Quindi, le immagini sono identificate come tracce dell’esperienza percettiva che la memoria conserva e attraverso cui rende possibile la considerazione degli oggetti in loro assenza. Si può notare infine come la memoria non consenta solo la rievocazione degli oggetti esperiti, ma la comparazione e la discriminazione del loro molteplice. Si ha qui un’anticipazione dei tratti dell’operazione raziozinativa della memoria, che Agostino vedrà dispiegata nel rapporto ai contenuti intelligibili.

2) (*ibid.*, 14) “Là incontro anche me stesso e mi vedo rivivere nelle mie azioni, nel tempo e nel luogo e nello stato d’animo in cui le ho compiute. Là c’è tutto quello che ricordo d’aver vissuto o creduto. Da questa ricca provvista, cioè, mi vengono le immagini non solo di cose incontrate nell’esperienza, ma anche di cose semplicemente credute sulla base di queste: immagini via via sempre nuove, che io vado tessendo a quelle passate, così che ne emerga anche la trama del futuro: azioni, eventi e speranze. E tutto questo è come se mi fosse presente durante la mia meditazione”.

Agostino spinge la funzione riflessiva interna alla memoria fino a esplicitare la presenza del soggetto dietro ai contenuti del vissuto, specialmente a quelli che si riferiscono alle azioni compiute e al corso dei pensieri. È così portato in primo piano l’orizzonte della coscienza che abbraccia i contenuti della memoria secondo la varietà degli atteggiamenti che il soggetto può avere verso di essi, in particolare la proiezione verso il futuro, attraverso la funzione cognitiva della credenza, e la disposizione pratico-emotiva della speranza. Al proposito, Agostino nota l’aspetto dinamico, generativo, della memoria, un aspetto che abbiamo visto essere oggi enfatizzato dalle teorie cosiddette “generativiste”.

3) (X, 9.16, 10.17) “Qui [nella memoria] c’è tutto ciò che ho appreso delle discipline liberali e che ancora non s’è perduto: è come relegato in un più interno luogo che non ha luogo: e in questo caso ne porto non le immagini, ma le cose stesse. Cos’è la letteratura? E la dialettica? Quanti tipi di questioni ci sono? Sono tutte cose che ho nella memoria, per quel tanto che ne so [...] è certamente vero che io ritengo le immagini dei suoni di cui queste parole sono composte, e so che questi sono passati per l’aria e che non ci sono più. Ma le cose stesse che da quei suoni sono significati mai le ho sfiorate con un senso del corpo, né mai le ho viste fuori della mente, e nella memoria ho custodito non le loro immagini, ma loro stesse”.

Agostino propone la sua tipologia memoria, la quale, nel suo livello superiore, quello della memoria intellettuale, prevede la conservazione di contenuti il cui

significato e la cui rievocazione non comporta la mediazione d'immagini. Agostino cita al riguardo contenuti intelligibili complessi, come le scienze, cioè corpi di concetti e proposizioni di significato astratto. Soprattutto, come appare poco oltre il testo citato, egli cita i concetti normativi che fondano il giudizio, come quello di verità. Per tali contenuti, data la loro natura immateriale, non avviene lo sdoppiamento tra una realtà materiale e la sua immanenza mentale. Nell'ultima parte del brano precisa la tesi enunciata distinguendo tra il significante verbale, la parola, e il suo significato. La memoria delle parole anche di significato astratto richiede una rappresentazione, ma questo riguarda appunto solo la veste materiale del linguaggio, non il suo contenuto semantico.

4) (X, 11.8) "Apprendere queste cose altro non è che raccoglierne col pensiero i frammenti sparsi disordinatamente nella memoria, e in certo modo prendersene cura, prestando loro attenzione: in modo da poterle poi avere come a portata di mano nella memoria stessa, docili all'intenzione consueta, invece di lasciarle latenti, disperse e trascurate [...] Eppure se smetto di richiamarle alla mente, anche per brevi periodi, affondano di nuovo e paiono svanire in recessi remotissimi, tanto che occorre es-cogitarle, cioè cavarle fuori col pensiero [...], di nuovo raccoglierle per conoscerle. Raccoglierle cioè come se fossero disperse – da cui l'origine del verbo *cogitare* [...] di questo verbo la mente si è riservata la proprietà esclusiva, così che nel significato proprio *cogitare* vuol dire raccogliere, cioè *cogere*, nella mente soltanto".

Agostino descrive il processo sintetico interno alla mente che presiede alla genesi della conoscenza, ossia l'apprendimento nella forma superiore dello studio (si riferiva prima all'apprendimento e alla memoria delle arti liberali), e alla conservazione dei suoi contenuti. È solo accennata l'origine innata dei contenuti intelligibili, che spiega più ampiamente altrove. È invece rilevata nella seconda parte del brano l'operazione raziocinativa della reminiscenza, mostrando attraverso di essa il carattere attivo della memoria, un tratto che abbiamo già visto sopra particolarmente marcato da Agostino. In sintesi, non si conosce e non si ricorda senza la continua opera riflessiva del pensiero. A tale proposito, possiamo riconoscere con massima evidenza quanto abbiamo già notato nei testi di Platone e in Aristotele, cioè come l'indagine sulla memoria solleciti e giunga infine a sovrapporsi a un'indagine sulla natura del pensiero.

3. Thomas Reid

La trattazione moderna sulla memoria trova uno dei suoi luoghi di maggiore concentrazione in terra britannica, in autori come Locke, Hume e Reid. Potremmo osservare che non è un caso se questi appartengano tutti alla

tradizione dell'empirismo: come aveva notato Platone nel *Teeteto*, l'empirismo, privilegiando il presente della percezione, incorre in aporie per garantire l'articolazione temporale della conoscenza. In Thomas Reid († 1796) si può riconoscere un rendiconto e una profonda revisione di questa tradizione, all'indomani del suo esito fenomenistico con Hume. Reid, identificando in questo esito un paradosso, cioè un contrasto col senso comune, e attribuendo a quest'ultimo un valore epistemico fondamentale (Reid è noto soprattutto quale teorico del senso comune), ne ricostruisce la genesi storica, risalendo agli assunti gnoseologici di Locke e Descartes. Egli individua l'origine del problema nel realismo indiretto, cioè la posizione che sostiene lo sdoppiamento della conoscenza tra la realtà e la sua rappresentazione. Reid riconosce nell'idealismo di Berkeley e nel fenomenismo di Hume la prova di come quest'assunzione, ancorché contrastante l'esperienza depositata nel linguaggio, comporti difficoltà insuperabili per garantire la relazione tra l'oggetto mentale e l'oggetto reale. Quest'esito è infine riconosciuto come la prova della posizione opposta del realismo immediato. Questi punti descrivono il quadro teorico e il contesto problematico entro il quale Reid legge la realtà della memoria. La sua trattazione più organica, nei *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), replica le critiche a Locke e Hume e l'argomentazione del realismo immediato prima presentati nella stessa opera, sulla percezione e ancor prima nella *Ricerca sulla mente umana*, 1764. Oltre agli aspetti inerenti alla memoria sotto il profilo cognitivo, Reid qui esamina le questioni sollevate da Locke sul rapporto tra la memoria, la coscienza e l'identità personale. Infatti, Locke aveva attribuito alla memoria la costituzione dell'identità dell'io nel tempo. Reid critica questa posizione, mostrando la dipendenza concettuale e cognitiva della memoria dall'identità personale. Infine, distinguendo il piano epistemologico da quello ontologico, vede la memoria come una via di accesso all'identità personale, che riconosce invece come un principio ontologico in sé unitario, anzi semplice⁶.

Come nei testi precedenti, commentiamo adesso alcuni passaggi chiave⁷.

1) (cap. I, p. 39) "È per mezzo della memoria che abbiamo una conoscenza immediata delle cose passate [...] La memoria deve avere un oggetto. Chi ricorda deve ricordare qualcosa e ciò che ricorda è detto l'"oggetto del suo ricordo". In questo, la memoria si trova sullo stesso piano della percezione, distinguendosi però dalla sensazione, che non ha un oggetto al di là del sentire stesso. Ogni uomo può distinguere la cosa ricordata dal ricordo della

⁶ Cfr. sulla Piattaforma didattica: R. Van Woudenberg, *Reid on Memory and the Identity of Persons* (2004) R. Nichols, *Thomas Reid* (2014); R. Copenhaver, *Locke and Reid* (2017).

⁷ Citiamo dalla traduzione di A. Guardo, Mimesis, Milano 2013.

cosa. Possiamo ricordare qualunque cosa abbiamo visto, udito, conosciuto, fatto o sofferto; ma il ricordo è un particolare atto della mente che esiste ora e del quale siamo coscienti”.

Reid osserva la struttura intenzionale della memoria, cioè il suo riferimento a un oggetto, che è l'insieme di quanto è stato oggetto di tutti gli altri atti mentali. Tale struttura è contrastata con la natura soggettiva della sensazione, poiché in questa non c'è distinzione tra soggetto e oggetto (potremmo citare il dolore). La distinzione tra percezione e sensazione sotto questo profilo, cioè il carattere intenzionale e la natura conoscitiva dell'atto, introduce un elemento dirimente rispetto alle teorie gnoseologiche con cui Reid si confronta, come quelle di Descartes, Locke e Hume. Infatti, come potremmo notare, la soggettività epistemica della percezione è un assunto condiviso nella prima modernità. Questa distinzione tra la dimensione soggettiva e oggettiva, e, rispettivamente, tra quella epistemica e quella ontologica è un punto cruciale, poiché, secondo il senso comune, cui Reid attinge in queste descrizioni (si noti l'uso della prima persona plurale), la memoria, diversamente dalla percezione, comporta l'asimmetria temporale tra l'atto e l'oggetto. La relazione conoscitiva istituita dalla memoria è detta immediata, benché congiunga il presente all'assente, cioè al passato. Tale descrizione intende aderire alle evidenze primarie del senso comune, riconoscendovi un assioma dell'indagine, per respingere teorie che, nell'offrirne una spiegazione, assumono invece una descrizione alternativa. Tuttavia, essa si accompagna al rilievo della difficoltà che tale la memoria comporta, una difficoltà che Reid dichiara insistentemente come insuperabile, identificandovi una capacità originaria della mente, conferita dal Creatore.

2) (*ibid.*, p. 40) “La memoria è sempre accompagnata dalla credenza in ciò che ricordiamo, così come la percezione è accompagnata dalla credenza in ciò che percepiamo e la coscienza dalla credenza in ciò di cui siamo consci [...] [N]egli anni della maturità, e nel pieno possesso delle proprie facoltà, ogni individuo sente di dover credere ciò che ricorda distintamente, anche se non può dare altra ragione per la sua credenza se non che ricorda la cosa distintamente, mentre quando si limita ad immaginare qualcosa, anche altrettanto distintamente, non ha alcuna credenza intorno a essa che gli venga dall'averla immaginata”.

Alla base del ricordo come atto di conoscenza è riconosciuto l'atteggiamento della credenza, purché questo sia regolato da un criterio di affidabilità, che è identificato nel grado di distinzione. La distinzione da sola non basta a distinguere il ricordo dall'immaginazione, nell'ipotesi, contestata più avanti da Reid (cap. VII), che queste condividano l'elemento originario comune di una rappresentazione. Hume sosteneva invece che la qualità fenomenologica di una

rappresentazione, come la vivacità, è il criterio distintivo del ricordo. Reid sostiene che l'immaginare è un atto che, nel caso non patologico, è deliberato e controllabile dal soggetto, così da poter essere distinto dall'atto del ricordo.

3. (cap. IV, pp. 54-55) "Ogni uomo nel possesso delle sue facoltà crede ciò che ricorda distintamente e ogni cosa che ricorda lo convince della sua esistenza al tempo oggetto del ricordo. Anche se la memoria offre l'evidenza più irresistibile del mio essere la stessa persona che fece la tal cosa al tal momento, potrei avere altri indizi credibili circa cose che mi sono accadute ma che non ricordo: so chi mi ha dato la vita e allattato, ma non ricordo questi eventi. Si potrebbe qui osservare (anche se l'osservazione sarebbe superflua se alcuni grandi filosofi non l'avessero contraddetta) che non è il mio ricordare le mie azioni che fa di me la stessa persona che le ha eseguite [...] Probabilmente all'inizio noi deriviamo la nostra nozione di identità da quella convinzione che ogni uomo ha dall'alba della ragione della sua identità e ininterrotta esistenza. Le operazioni della nostra mente sono tutte consecutive e non hanno alcuna esistenza ininterrotta".

È anticipata la critica della teoria dell'identità personale di Locke, che Reid svolgerà nel capitolo sesto. Il capitolo quarto è dedicato a un'analisi del concetto d'identità personale in rapporto alla memoria. Reid sostiene una teoria ontologica dell'identità personale, poiché questa denota una sostanza semplice e invariante (a tale proposito cita Leibniz). Invece la memoria, come ogni atto psichico, è complessa e mutevole, così da poter coincidere con essa. Inoltre, l'identità personale, l'io, è il contenuto di un'evidenza originaria e permanente. Tale cognizione dell'io non esaurisce però la conoscenza di sé, né ne è l'unica fonte: Reid rileva infatti che a questa concorre la testimonianza degli altri.

4) (cap. VI, p. 68) "[I]l signor Locke ci dice che l'identità personale, ossia l'unicità di un essere razionale, consiste nella sola coscienza e che fino dove questa coscienza può venire estesa a un'azione o a un pensiero passati, fin lì attiva l'identità di quella persona [...] [S]i può osservare che in questa teoria non solo la coscienza è confusa con la memoria ma, e la cosa è ancora più strana, accade anche che l'identità personale è confusa con l'evidenza che ne abbiamo. È assolutamente vero che il mio ricordare di aver fatto la tal cosa è la mia evidenza per dire che sono la stessa persona che ha fatto quella cosa. E questo è, sono propenso a pensare, ciò che il signor Locke intendeva. Ma dire che il mio ricordare, o il mio essere cosciente, di aver fatto la tal cosa fa sì che io sia la stessa persona che ha fatto quella cosa è, a mio parere, un'assurdità troppo grossolana".

Come si è già mostrato, Reid distingue il piano epistemico da quello ontologico, l'evidenza dalla realtà, e contesta perciò una teoria come quella di Locke che attribuisce alla memoria la stessa costituzione dell'identità personale. La memoria è invece intesa come una funzione che fornisce evidenza dell'identità della persona nei suoi diversi atti, ma che non può fondarla in senso assoluto.

5) (cap. VII, pp. 83-84) “Si può osservare che la teoria comune, secondo cui le idee sono gli unici immediati del pensiero, porta allo scetticismo intorno alla memoria proprio come intorno agli oggetti dei sensi, indipendentemente dal fatto che queste idee siano collocate nella mente o nel cervello [...] Questa difficile questione non sembra essere venuta in mente ai peripatetici. Descartes vide la difficoltà e cercò di trovare degli argomenti per mezzo dei quali fosse possibile inferire l’esistenza degli oggetti esterni dall’esistenza dei nostri fantasmi o idee [...] Berkeley e Hume hanno avuto buon gioco a confutare i loro argomenti [di Descartes, Locke e altri] e a dimostrare che essi non hanno alcuna forza”.

A Hume è riconosciuto il merito di aver evidenziato con il suo scetticismo fenomenistico che il realismo mediato, così sul piano della percezione come in quello della memoria, si basa su presupposti che non può garantire. Questo esito sollecita Reid a una concezione alternativa ad entrambe le teorie.

6) (cap. VII, pp. 84-86) “Se dobbiamo concedere al signor Hume che le nostre idee di memoria non offrono alcuna ragione legittima per credere nell’esistenza passata delle cose che ricordiamo, possiamo nondimeno chiedere come accade che mentre percezione e memoria sono accompagnate dalla credenza, la mera immaginazione non lo è [...] Essa [la credenza, secondo Hume] deve essere o un’idea o una qualche modificazione di un’idea. L’idea di un’oggetto è la medesima sia che crediamo che esso esista sia che ci limitiamo a concepirlo. La credenza non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione. Essa non è quindi nient’altro che una modificazione della cosa creduta [...] “[L]a credenza può essere definita esattamente come un’idea vivace, relativa, o associata a un’impressione presente” [cit. di Hume]. [...] Che una credenza forte e una credenza debole differiscano solo per grado è un qualcosa che posso facilmente comprendere, ma che una credenza e un qualcosa che non è una credenza debbano differire solo per grado è qualcosa che nessun uomo che comprende ciò che dice può credere. Infatti, questo è, in effetti, dire che un qualcosa e un nulla [l’affermazione e negazione inerente alla credenza] differiscono solo per grado”.

Reid contesta la derivazione della credenza, in cui consiste l’affermazione di esistenza espresso nell’atto di memoria (la credenza di fatti passati), dalla mera qualità fenomenologica (qui la vivacità) del contenuto mentale, l’idea. Prima (cap. I) aveva già osservato che la qualità di precisione dei contenuti non basta a fondare la distinzione tra memoria e immaginazione, benché costituisca un criterio di affidabilità dei ricordi. In tal modo, rileva l’eterogeneità qualitativa della memoria e dell’immaginazione, tale che la prima non può essere derivata dalla seconda, poiché la funzione giudicativa della prima, da cui origina la credenza, comporta il riferimento alla realtà extra-mentale, assente nella prima.