

Problemi della memoria in Platone

ABSTRACT: Reconstructing a Platonic systematic theory of memory is neither possible nor advisable, due to the diversity of contexts in which Plato treats this subject, linking it to different issues from time to time. However, examining the various metaphorical frames in which this subject is found may still offer interesting indications, which confirm Plato's interest in memory (which is not itself involved in the criticism of writing found in *Phaedrus*) and enlighten specific elements of theoretic thought. The famous images of the wax-block and the aviary in *Theaetetus*, then of 'writing' and 'painting' in the soul in *Philebus* are carefully analyzed in close connection with the setting in which they appear (an epistemic argument in the first case, and a definition of pleasure in the second). Among other things, a relevant attention of Plato therefore emerges to the intentionality (in the *Theaetetus*) and the propositional contents (in the *Philebus*) of the mnemonic process.

Non è possibile né desiderabile ricostruire in Platone una teoria sistematica della memoria, per la diversità dei contesti in cui questo tema è trattato, in relazione a problematiche differenti. Da un esame dei diversi domini metaforici a cui tale tema viene collegato, tuttavia, si ricavano indicazioni interessanti, che nel loro insieme confermano un interesse positivo di Platone per la memoria (che in quanto tale, certamente, non è coinvolta nella critica del *Fedro* alla scrittura), e mettono in luce di volta in volta elementi specifici di riflessione teorica. Vengono perciò analizzate le immagini del blocco di cera e della voliera nel *Teeteto*, e successivamente l'immagine della 'scrittura' e 'pittura' nell'anima del *Filebo*, in stretta connessione con la cornice in cui sono inserite (una discussione epistemologica nel primo caso, una trattazione del piacere nel secondo). Da questo esame emerge, fra l'altro, un'attenzione significativa di Platone per l'intenzionalità del processo mnemonico (nel *Teeteto*) nonché (nel *Filebo*) l'ascrizione ad esso di contenuti proposizionali.

1. Riferimenti alla memoria si trovano disseminati in vari dialoghi platonici, ma senza che sia tematizzata e articolata un'analisi compiuta di essa. In questa situazione sarebbe rischioso voler tentare di costruire, decontestualizzando questi vari riferimenti, un'unica teoria coerente della memoria in Platone. Mi limiterò quindi a porre l'accento su alcune questioni. Si potrebbe pensare che Platone, criticando la scrittura – in alcuni testi da lui collegata alla memoria – e sostenendo la centralità di una dialettica orale, togliesse rilevanza alla memoria sul piano cognitivo. In realtà la critica alla scrittura, condotta nell'ultima parte del *Fedro* (274e4 sgg.), coinvolge la memoria soltanto per la pretesa dello scritto – ossia di un supporto esterno – di surrogare la memoria attiva individuale, dunque non è una critica alla memoria in quanto tale. Nell'*Epinomide* – un dialogo forse scritto da un discepolo di Platone, Filippo di Opunte – sono contestate una serie di tecniche e di capacità, quando pretendono di presentarsi come *sophia*, la sapienza suprema, che consiste invece nella scienza dei numeri appresa a partire dalla contemplazione degli astri e dei fenomeni (giorni, mesi, anni) da essi prodotti coi loro movimenti. Tra questi falsi candidati al rango di *sophia* c'è anche la memoria: insieme alla facilità di apprendere, la capacità di ricordare consentirebbe di memorizzare con sicurezza moltissime cose e, grazie a ciò, di individuare prontamente ciò che è utile ed eseguirlo. Ma per l'autore dell'*Epinomide*, nessun individuo assennato accetterebbe di qualificare questa capacità, *dynamis*, come l'autentica *sophia*: si tratta piuttosto di *physis*, di una dote naturale (976b5-c6). L'essere in possesso di percezioni e ricordi di determinate cose non assicura di saper rendere conto, *didonai logon*, di queste cose stesse. È la scienza dei numeri invece ad assicurare questa capacità ed è quindi essa a costituire la vera e propria sapienza (977c1-d5). Ciò non significa che la memoria sia del tutto irrilevante, tanto è vero che per l'*Epinomide* anche i dèmoni intermedi sono *eumatheis* e *mnemones* (984e5-985a5).

Se passiamo ai dialoghi propriamente platonici, possiamo constatare che la memoria è coinvolta in una comune condanna con l'*empeiria* nei pochi passi in cui Platone tratta di quest'ultima. Nel *Gorgia* Platone esclude che l'*empeiria* sia *technè*, in quanto non comporta alcuna conoscenza della natura dell'oggetto di cui si occupa né della causa delle operazioni che compie: essa è un *alogon pragma*, il che rinvia a quell'incapacità di *logon didonai*, di cui parla l'*Epinomide*. La culinaria per esempio – ma la cosa vale anche per la retorica – «si limita a conservare per una pratica empirica (*tribe kai empeiria*) il ricordo di ciò che solitamente (*eiothei*) avviene» e grazie a ciò si procura i piaceri

che intende produrre¹. Il ricordo sembra qui avere come contenuto, più che singoli oggetti, connessioni di oggetti o eventi che presentano una certa regolarità e un alto tasso di frequenza all'osservazione: si può pensare per esempio alla connessione tra ingestione di un certo cibo o farmaco e l'insorgere di una certa malattia o il sopravvenire della salute, come sarà poi teorizzato dai medici detti appunto 'empirici'². La base per parlare di una loro connessione è esclusivamente la loro regolare sequenza temporale, ma per Platone una vera e propria causa di una connessione tra elementi non può essere confusa con la loro semplice successione temporale. Ciò sembra comportare una riduzione del potere cognitivo della memoria. È abbastanza verosimile che sia proprio questo ciò che ha in mente Platone se si tiene conto di ciò che egli osserva nella *Repubblica* a proposito dei prigionieri che sono riusciti a liberarsi e uscire dalla caverna. Felici della loro nuova dimora, ben difficilmente invidierebbero gli onori e le lodi conferite nella caverna ai prigionieri che erano in grado di osservare (*kathoran*) acutamente le cose che si presentano e di ricordare (*mnemoneuein*), tra queste, soprattutto quelle che sono solite (*eiothein*) procedere prima e dopo e contemporaneamente e, partendo da queste, prevedere (*apomanteuein*) quanto più possibile ciò che avverrà. Il contesto sembra confermare che nella nuova prospettiva del prigioniero liberato questa procedura di previsione, fondata sull'osservazione del presente e sulla memorizzazione di sequenze temporali, equivale a un semplice opinare, *doxazein* (*R.*, 7, 516c8-d7).

L'opposizione stabilita da Socrate nel *Gorgia* fra *empeiria* e *techne* capovolgeva la connessione stretta fra i due termini enunciata in precedenza da Polo (*Grg.*, 448c4-7). Probabilmente sullo sfondo si può intravedere la posizione di Anassagora, cui era attribuita da Plutarco la tesi della superiorità degli uomini sugli animali, dovuta a *empeiria*, *mneme*, *sophia* e *techne*, da cui dipende la loro capacità di utilizzare gli animali stessi (DK 59 B 21b): si tratta di una successione che probabil-

¹ *Grg.*, 501a3-b1; sulla retorica come *atechnos tribe* cfr. anche *Phdr.*, 260e4-5 e 270b4-9, e sui medici degli schiavi che procedono sulla base dell'*empeiria* senza dare *logos* cfr. anche *Lg.*, 4, 720a-e; 9, 857c-e.

² Cfr. M. FREDE, *An empiricist view of knowledge: memorism*, in *Companions to ancient thought: 1. Epistemology*, ed. by S. Everson, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1990, pp. 225-250, anche sulla memoria che assolve funzioni che attribuiamo alla ragione.

mente enuncia anche gradi crescenti di conoscenza, ma connessi fra loro. Si può anche ricordare che nel *Fedone* Socrate menzionava, tra le questioni di indagine naturale che lo avevano appassionato in gioventù, quella riguardante «ciò con cui pensiamo (*phronoumen*)». Tra le risposte date a tale quesito egli indicava, accanto a quelle che facevano riferimento all'aria o al fuoco o al sangue, anche quella che indicava il cervello, che ci fornisce le percezioni, dalle quali si generano memoria e *doxa*, e da queste, una volta assunta stabilità, *episteme*³. Non sono descritti i particolari attraverso i quali si forma questa sequenza, ma è chiaro che una connessione stretta lega fra loro memoria e opinione e una linea continua le connette all'indietro alle percezioni e in avanti – una volta che siano stabilizzate – alla 'scienza'.

In qualche modo elementi di questa tematica compaiono anche in altri testi, che potrebbero attestare la concezione propria di Platone. Il nesso tra memoria e stabilità e conservazione è ricorrente. Nel *Cratilo* l'etimologia di *mneme* è connessa a *mone*, il fermarsi dell'anima, che sembra essere una caratteristica anche di *historia* e *episteme*⁴. La stabilità è per Platone un contrassegno del sapere e la stabilità è anche una prerogativa della memoria. Si ricordi il ricorso, nel *Menone*, alla metafora delle statue di Dedalo, che fuggirebbero, se non venissero legate; così è anche delle opinioni vere, che fuggirebbero instabili se non fossero legate da un ragionamento causale, *aitias logismos*, che le trasforma in scienze. Ancora una volta è la presenza del *logos-logismos* – che Platone considera estraneo all'*empeiria*, generata dalla memoria – a segnare la linea di demarcazione. Il problema è appunto se la memoria, che pure ha il contrassegno della stabilità, abbia una connessione con la scienza e, qualora ce l'abbia, fino a che punto e in che senso. Intanto occorre tener presente che, accanto ai passi citati in cui la memoria non assume connotati positivi dal punto di vista del possesso di un sapere, ricorrono altri in cui è riconosciuta l'importanza di avere memoria, in particolare buona memoria, cioè la disposizione consistente nella facilità di memorizzare via via ciò che si apprende, ossia di conservarlo, e insieme di ricordare in seguito ciò che si è appre-

³ *Phd.*, 96b4-8. Non di rado questa tesi, per il riferimento al cervello, è attribuita ad Alcmeone di Crotona, anche se Platone non fa alcun nome.

⁴ *Cra.*, 437b2-4. Per il contesto di tali etimologie, che si contrappongono alle precedenti fondate sulla nozione di movimento, cfr. D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2003, pp. 159-162.

so nel passato, ossia ciò che è già stato memorizzato. Sono questi due aspetti che, a mio avviso, entrano a costituire il significato dell'aggettivo *mnemon*. Nella stessa *Repubblica* si ribadisce che i futuri governanti dovranno essere addestrati a lungo – come i futuri professionisti nelle varie tecniche – mediante *empeiria* e osservazione delle cose loro pertinenti (R., 5, 467a2-8). Una volta diventati filosofi, essi dovranno poi ridiscendere nella caverna, assumendo cariche politiche e militari, per non essere inferiori agli altri cittadini neppure sul piano dell'*empeiria* (R., 7, 539e5; cfr. anche 6, 484d5-8). Ma se dovranno acquisire esperienza, necessariamente dovranno anche godere di buona memoria, dato il nesso esistente tra le due funzioni. Ed effettivamente è così: ripetutamente Platone annovera, accanto all'*eumathein*, la facilità nell'apprendere, la *mneme*⁵. L'indispensabilità della memoria per i futuri filosofi-governanti pare ovvia, perché senza di essa non sarebbero in grado di salvaguardare (*sozein*) ciò che apprendono e quindi sarebbero pieni di oblio e vuoti di scienza (R., 6, 486c8-d2). La memoria di cui qui si parla è quella che entra in gioco dopo l'apprendimento. Inoltre sembra trattarsi di una dote naturale⁶. Così nella *Lettera VII* nel contesto in cui si parla del ripercorrere in su e in giù i gradi della conoscenza per partorire alla fine l'*episteme*, si afferma che per questo esercizio è necessario essere *prospheis* e *syggeneis* con le cose giuste e belle, ossia avere «per natura» una certa affinità con l'oggetto di indagine, ma al tempo stesso occorre non essere *dysmatheis* e *amnemones*, anche se non sono articolate le ragioni della connessione necessaria fra queste doti e dell'indispensabilità di entrambe⁷. Dal canto loro, invece, le *Leggi* prevedranno la possibilità di trasformare questa condizione naturale: la *diatribe* sui numeri può risvegliare chi sonnecchia ed è *amathe physei* e renderlo *eumathe* e *mnemona* e acuto di mente, facendolo progredire oltre la propria natura (*para ten hautou physin epididonta*) (5, 747b3-6).

2. La memoria ha ovviamente funzione positiva agli scopi della ritenzione e conservazione di ciò che si è appreso, ma ha funzione po-

⁵ Cfr. R., 6, 490c10-11, 494b1-2; 7, 535c1; cfr. anche Lg., 4, 709e6-9.

⁶ R., 6, 487a3-4: *physei*; cfr. anche 503c2-7 e d1-5, dove gli individui dotati di capacità di apprendimento e di memoria sono descritti come di carattere vivace e instabile, mentre la stabilità e quindi l'affidabilità è attribuita ai *dysmatheis*, pieni di sonno e sbadiglio quando si tratta di apprendere, e si ribadisce l'importanza che i guardiani dispongano di entrambe le doti.

⁷ Ep., VII, 343e1-344b2.

sitiva anche nell'acquisizione del sapere oppure questa è propria solo dell'anamnesi, ossia della rimemorizzazione che presuppone l'oblio-latenza di ciò che si è conosciuto in precedenza? Il primo testo da prendere in considerazione è naturalmente il *Teeteto*, in particolare la sezione riguardante il blocco di cera. Come si sa, questa metafora ricorre all'interno della discussione sulla possibilità di opinare il falso, scaturita dalla seconda definizione di *episteme* come opinione vera. Dato il carattere aporetico di questo dialogo, mi asterrò dall'attribuire le tesi emergenti in questa discussione *ipso facto* a Platone stesso. Il primo dato da rilevare è la connessione tra memoria e percezione, ma anche la connessione tra memoria e pensiero. Ciò significa che la memoria non è descritta semplicemente come esito della percezione *tout court*. Già nella prima parte del dialogo, tra gli argomenti opposti all'identificazione protagorea dell'*episteme* con la percezione, si opponeva il caso della memoria. Supponiamo che qualcuno sia diventato *epistemon* di qualcosa – il che, data l'equazione protagorea, significa che abbia avuto percezione di qualcosa – e pertanto abbia appreso (*mathon*) qualcosa e ne conservi la memoria, e che successivamente ricordi questa stessa cosa, senza averne più percezione, magari anche chiudendo gli occhi. Si dovrà allora escludere che in tal caso la memoria, scollegata con la percezione, non ha nulla a che fare con l'*episteme* e che costui, dunque, non sa o conosce ciò che ha percepito? Per Teeteto questa sarebbe una mostruosità. Non si può certo sostenere che il chiudere gli occhi comporti la dimenticanza di ciò che si è memorizzato. Eppure chiudendo gli occhi, l'oggetto che prima era visto, ora non è più visto, ma dato che 'vede' equivale a 'sa', dire che 'non vede' equivarrà a dire che 'non sa'. Se si identifica l'*episteme* con la percezione, si avrebbe la conseguenza assurda che la memoria, in quanto operazione esercitata anche quando ciò di cui è memoria non è più percepito, cadrebbe totalmente fuori dell'*episteme*⁸.

Il testo dice che la memoria è caratterizzata da intenzionalità in senso fenomenologico, è di qualcosa (*tinon*, 163e6), il quale è descritto come ciò di cui si è avuta percezione, ma senza precisare che tipo di

⁸ *Tht.*, 163d1-164b9; cfr. anche 164d5-8: è impossibile non conoscere un oggetto, ma ricordarlo. Anche in questo caso la memoria è associata alla *soteria* del contenuto della percezione e si presuppone che l'*episteme* acquisita attraverso la percezione non sia andata smarrita o non sia stata dimenticata, ossia che ci sia una continuità fra la percezione dell'oggetto e la memoria di esso.

oggetto sia presente alla memoria o nella memoria. La discussione si limita qui a rilevare che percezione e memoria si riferiscono allo stesso oggetto, hanno lo stesso riferimento. Nell'*apologia* che gli è attribuita in seguito nello stesso dialogo, Protagora esclude che percezione e memoria siano *pathe* identici o, forse più precisamente, che la memoria delle cose che uno ha subito (cioè percepito) sia un *pathos* identico a quello proprio del momento in cui ha subito, ossia ha avuto percezione di tali cose (166b2-4). La controbiezione di Protagora punterebbe dunque sul fatto che si tratta di due situazioni temporalmente diverse, che si riferiscono dunque a due oggetti diversi. Se si vuole mantenere il collegamento della tesi protagorea con l'ontologia eraclitea – cui viene collegata nel dialogo – si potrebbe anche dire che in situazioni temporalmente diverse soggetto e oggetto sono entrambi diversi. Se è così, trattandosi di *pathe* diversi, la memoria non può essere usata da controesempio per negare l'identità di scienza e percezione. Ma il costo sarebbe allora di destituire la memoria di ogni funzione cognitiva. La memoria sarebbe dunque un *pathos* che non ha nulla a che fare con la conoscenza? L'obiezione invece verteva proprio sul fatto che percezione e memoria – pur temporalmente diverse – hanno lo stesso contenuto cognitivo e che tuttavia ricordare non è più vedere, cioè percepire. Su questo punto Protagora non si pronuncia esplicitamente; trae però la conclusione che non si può affatto escludere la possibilità che lo stesso uomo conosca e non conosca la stessa cosa (166b4-5), dal che si potrebbe appunto inferire che, se l'*episteme* coincide con la percezione, la memoria non ha nulla a che fare con la conoscenza⁹.

Di fatto nel dialogo si continuerà a fare valere come alternativa, a proposito di qualsiasi cosa, il fatto di conoscerla o non conoscerla, ossia come una disgiunzione, mentre l'apprendere (*manthanein*) e il dimenticare sono considerati intermedi, *metaxy*, fra sapere e non sapere (187e5-188a 4) e, precisamente, in quanto transizioni e quindi processi temporali l'uno dal non sapere al sapere e l'altro dal sapere al non sapere, e in entrambi i casi un ruolo è svolto dal ricordare e dal dimenticare. E di fatto anche nella sezione sul blocco di cera la connessione della memoria non solo con la percezione, ma anche con la conoscenza sembra accolta. Naturalmente quella del blocco di cera,

⁹ Sulla portata limitata di questa obiezione a Protagora cfr. D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press 1988, p. 86 e M.F. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis-Cambridge (Mass.), Hackett 1990, p. 91, nota 32.

dono della madre delle Muse, Mnemosyne, è una metafora introdotta a scopo argomentativo: *thes moi logou heneka* (191c8-d1). Citiamo il passo:

Diciamo che in essa qualsiasi cosa noi vogliamo memorizzare delle cose che abbiamo visto o udito o pensato da noi stessi (*autoi ennoesomen*), ponendo questa tavoletta stessa sotto le percezioni e i pensieri (*ennoiai*), s'incida (*apotypousthai*), come se imprimevamo segni di anelli, e che ciò che sia impresso (*ekmage*), noi lo ricordiamo e conosciamo (*epistasthai*), finché in essa sia presente l'immagine (*eidolon*) di tale cosa, mentre ciò che sia stato cancellato o non sia stato in grado d'imprimersi, sia dimenticato e non conosciuto. (191d3-e1)

Naturalmente il riferimento alla cera non deve essere inteso come riguardante un supporto corporeo, che comporti un'analisi in termini fisiologici del processo di memorizzazione: il presupposto è che il blocco di cera sia nelle nostre anime (191c8-9). Il vocabolario del passo è pervaso di metafore, che rinviano alle operazioni dell'imprimere qualcosa su un materiale capace di accoglierne l'impronta e conservarla. Lo stesso termine *ekmageion* fa riferimento a un materiale impastato, in questo caso appunto cera. Nel *Timeo* Crizia paragona il memorizzare all'incisione ad encausto (*enkaumata anekplytou graphes emmona*), grazie alle domande ripetute rivolte all'insegnante e, quindi, come risultato di una memorizzazione intenzionale, più facile nei ragazzi (26a7-28c5), dove è in gioco il ricordo di cose dette da altri. Nel *Teeteto* l'operazione di incisione, metafora della memorizzazione, dà luogo alla memoria come registrazione e deposito non delle cose stesse che sono state percepite o pensate, ma di segni che rinviano alle cose che sono state memorizzate e di cui sono appunto segni: è essenziale allora per la memoria questa dimensione segnica, referenziale rispetto a qualcosa di oggettivo.

Generalmente si pensa che il contenuto registrato nella memoria siano immagini mentali le quali conservano una relazione di somiglianza con l'oggetto di cui sono immagini: in questo senso sembra indirizzare l'uso del termine *eidolon*¹⁰. Sono però da rilevare in questo passo due punti. Il primo è che nella memoria sono registrate le im-

¹⁰ Si noti che Platone qui non parla di *grammateion*, cioè di una tavoletta per scrivere. Secondo F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan

pronte o i segni non soltanto delle percezioni, ma anche dei pensieri e che questi pensieri sono distinti dalle percezioni, non necessariamente prodotti da esse¹¹. Quest'ultimo punto mi pare sottolineato dall'uso di *autoi* in d5. Si può ricordare che anche nella descrizione del processo di reminiscenza nel *Fedone* si parla di un *ennoein* suscitato dalla percezione di cose sensibili e di loro proprietà, ma in tal caso l'oggetto cui tale *ennoein* era indirizzato erano idee, non certo entità sensibili o loro immagini (73c1-d1). In questo dialogo tuttavia Socrate, per chiarire che cosa si debba intendere per *anamimneskesthai* stimolato da una percezione, fa alcuni esempi che non si riferiscono ad idee. Egli parla di *episteme* di un uomo o di una lira, che sono diverse, ma si dà il caso che degli innamorati possano percepire una lira, di cui il loro amato era solito far uso – *eiothe*, un verbo che comporta il riferimento a una connessione abituale e, come si è visto, è proprio del lessico dell'empiria – e, quindi, riconoscano (*egnosan*) la lira, ossia l'identifichino con quella percepita in precedenza, e nella *dianoia* colgano la forma (*eidos*) dell'amato cui appartiene la lira (73d3-10). Questo esempio riguarda oggetti e connessioni fra oggetti non necessariamente simili tra loro. È interessante che in questi passi non si faccia cenno esplicito alla memoria e ad immagini memorizzate: l'anamnesi sembra istituire direttamente un legame tra la percezione di un oggetto presente e qualche altro oggetto, che in percezioni precedenti si presentava abitualmente associato al primo e che ora viene pensato. Platone afferma

Paul 1935, pp. 121-122, il termine 'conoscere' riceverebbe qui un nuovo significato: io conosco una cosa quando ne ho una conoscenza diretta (*acquaintance*) e un'immagine di essa rimane immagazzinata nella mia memoria. Ma egli sottolinea che questo passo non chiarisce la natura e l'origine dell'*ennoia* che pensiamo, pur preparando la discussione successiva sulla conoscenza dei numeri che non sono percepiti, ma sono trattati come immagini impresse nella memoria. Sul carattere epistemico e non semantico di questo tipo di indagine cfr. BURNYEAT, *The Theaetetus* cit., pp. 92-95.

¹¹ Per Burnyeat (*The Theaetetus* cit., p. 91) la novità del blocco di cera sarebbe data dal fatto che percezione e memoria-conoscenza sarebbero descritte come due vie epistemiche indipendenti. Sul problema dello *status* delle cose che 'pensiamo', includenti i numeri, cfr. anche P. CRIVELLI, *Plato's Waxen Box*, in *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Akten der 4. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt, hrsg. von W. Detel, A. Becker, P. Scholz, Stuttgart, Steiner 2003, pp. 175-200, ma ho qualche dubbio che qui Platone intenda anche parlare di immaginazione.

che ciò avviene soprattutto a proposito di cose che a causa del tempo e del fatto di non essere più state oggetto di osservazione ed attenzione (*episkopein*) sono state dimenticate (73e1-3), il che potrebbe indurre a pensare che almeno per un certo periodo il secondo oggetto sia stato in qualche modo memorizzato. Di fatto comunque qui Platone sembra interessato soprattutto alla relazione fra gli oggetti stessi e la conoscenza di essi.

La stessa cosa si può dire dell'altro esempio, quello riguardante la percezione del ritratto di Simmia e il ricordarsi di Cebete o dello stesso Simmia: l'unica differenza è qui data dal fatto che tra il ritratto di Simmia e il Simmia oggetto di ricordo esiste una relazione di somiglianza, ma si tratta di una somiglianza che intercorre tra due oggetti, Simmia e il suo ritratto, uno percepito e uno pensato (73e5-74a4), e non si dice che la somiglianza riguarda il ritratto di Simmia e una immagine mentale memorizzata di Simmia. La cosa è, credo, comprensibile nel contesto del *Fedone*, dove gli esempi sono funzionali a mostrare come attraverso l'anamnesi si venga istituendo una connessione fra percezione di un oggetto sensibile e pensiero di un'idea, non tra percezione di un oggetto sensibile e immagine memorizzata di esso. Anche nel caso di Simmia e del suo ritratto, ossia in un caso in cui si rimane nell'ambito del sensibile, si tratta di *ennoein* qualcosa, cioè un oggetto di cui si è avuto in precedenza percezione, e insieme di *ennoein* se tra l'oggetto percepito e l'oggetto pensato esista una relazione di deficienza nella somiglianza, che denunci l'imperfezione dell'oggetto percepito rispetto a quello pensato (74a5-7): in questo caso Simmia in carne ed ossa sembra essere in prima istanza l'oggetto del pensiero, senza alcun riferimento a un'immagine mentale di esso. È il pensiero che istituisce una relazione comparativa tra l'oggetto sensibile ritratto (questa è l'immagine) e l'oggetto vero e proprio: questo, come sappiamo, sarà poi indicato nell'idea e proprio su questa base si sviluppa la discussione sulla reminiscenza. Se negli esempi l'oggetto pensato fosse stato descritto come un'immagine, ne avremmo che l'idea sarebbe l'equivalente di un'immagine, il che nella prospettiva di Platone sarebbe stato ovviamente assurdo.

Invece nel passo del *Teeteto*, da cui siamo partiti, non si dice che i pensieri memorizzati siano idee¹². Faccio altresì notare che in questo

¹² Platone non fornisce esempi di *ennoiai*. Burnyeat (*The Theaetetus* cit., p. 91, nota 32), pensa a costrutti dell'immaginazione come lo stesso modello della tavoletta di cera.

contesto non sembra comparire il lessico connesso al *phainesthai* né elementi che possano rinviare alla *phantasia* come ambito specifico connesso alla memoria – come sarà poi in Aristotele – a meno che si voglia intendere la nozione di *semeion* come riferentesi a ciò che appare alla percezione originaria di un oggetto, ma in tal caso il *phainesthai* sarebbe connesso alla percezione – come avviene nella prima parte del dialogo, quand'è discussa la tesi di Protagora sull'uomo misura – mentre qui sono in gioco le relazioni fra memoria e conoscenza. Michael Frede ha rilevato che l'esempio del blocco di cera è un modello impoverito, che distingue solo ciò che percepiamo e ciò che conosciamo e sembra identificare ciò che conosciamo con ciò che ricordiamo, assumendo quindi che la conoscenza sia un prodotto della memoria¹³. Un secondo punto da osservare è che la memorizzazione è qui presentata come un processo intenzionale (in d4 si dice: *boulethomen*), il che sembra comportare una selezione di ciò che s'intende memorizzare. Si può ricordare il destino del personaggio di un racconto delle *Ficciones* di Borges, *Funes el memorioso*, in cui il giovane Ireneo Funes è condannato a ricordare tutto in tutti i particolari di ciascun momento: «no solo recordaba cada hoja de cada arbol de cada monte, sino cada una de las veces que la habia percibido o imaginado» e ciò lo rendeva pressoché incapace di 'idee generali, platoniche' e quindi di pensare¹⁴.

Nel contesto del *Teeteto* non è presa in considerazione la memorizzazione ripetuta di un oggetto o di un evento, com'è il caso degli empirici, e si potrebbe inferirne che sia considerata sufficiente la conoscenza diretta di qualcosa, acquisita anche una sola volta, per deciderne la memorizzazione. In ogni caso, mentre si può assumere che la percezione sia qui concepita come qualcosa di passivo, che non dipende in prima istanza dal soggetto percipiente, non così è per la memoria. Come si sa, la metafora dell'*ekmageion* ricorre anche nel *Timeo* quando si tratta di descrivere la *chora* come dotata della *dynamis* costante di ricevere forme, ma in questo caso l'agente dell'azione dell'imprimere è esterno alla *chora* stessa¹⁵. Si potrebbe essere tentati di sfruttare l'analogia e considerare la memoria una sorta di *chora* mentale ricettiva di

¹³ Cfr. FREDE, *An empiricist view* cit., p. 238. Cfr. anche BOSTOCK, *Plato's Theaetetus* cit., p. 177, nota 1.

¹⁴ J.L. BORGES, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé 1974, pp. 489-490.

¹⁵ *Ti.*, 50b6-c6, 51a1-3. Anche in questo caso comunque le cose che entrano ed escono sono *mimemata* o *aphomoiomata* degli enti eterni, impressi (*typothenta* e poco dopo in d4 *ektypoma*) da questi enti. La *chora* deve essere a sua volta amorfa proprio

impressioni, ma nel caso della memoria del *Teeteto* è messa in rilievo non la passività, bensì l'intenzionalità del processo di memorizzazione e la sua connessione più con l'*epistasthai* che con la percezione. La cosa mi pare confermata dal fatto che queste due dimensioni – come del resto anche quelle opposte del dimenticare e del non *epistasthai* – sono collegate tra loro non da un semplice *kai* additivo, ma da un *te kai*, che, se non ha valore di vera e propria endiadi, certo accentua la connessione fra i due termini.

La capacità di memorizzare sembra una dote naturale suscettibile di variazioni e gradi dipendenti dalle proprietà del blocco di cera, metafora della memoria. Nella varia casistica di impossibilità dell'errore come scambio sono presi in considerazione anche i casi in cui ciò che uno sa, dal momento che ne ha uno *mnemeion* nell'anima, senza averne al presente percezione, possa essere scambiato con qualche altra cosa che sa e di cui ha appunto un *typos*, senza percepirla, oppure con qualche cosa che non sa e di cui non ha il sigillo impresso (192a1-6). Come si vede il fatto di conoscere qualcosa è strettamente connesso al fatto di averne il sigillo o il *typos* impresso nell'anima, cioè di averne uno *mnemeion* – un punto su cui si insiste ripetutamente – il che mi pare confermi il legame stretto qui posto fra memoria e conoscenza, per lo meno come coesistenza di conoscere x e avere memoria di x, se non come legame causale tra avere memoria di x e quindi conoscere x. Qui si tratta di casi di oggetti in cui è esplicitamente escluso che se ne abbia al presente percezione, anche se ovviamente nulla esclude che essi siano stati oggetto di percezione precedente, qualora non si tratti invece di oggetti di pensiero. Si può dare infatti anche il caso di un oggetto che si sa e si percepisce e di cui si ha il *semeion* conforme a tale percezione: in tal caso è impossibile scambiarlo con un altro oggetto che presenti queste stesse proprietà di essere conosciuto, percepito e memorizzato (192b2-5; cfr. anche *mnemeion* in b6-7). Nei casi invece in cui si ammette la possibilità che abbia luogo quello scambio in cui consiste l'opinione falsa non ricorre il riferimento esplicito alla memoria, ma si parla solo di sapere e percepire (192c5-d1). Credo però attendibile sostenere che anche qui il sapere – in analogia coi casi precedenti – sia considerato strettamente connesso alla memoria. Mentre delle cose che si fanno o si sono conosciute si ha al tempo

per garantire la sua ricettività di una varietà di forme (50c7-e5); cfr. anche l'*apomattein* (imprimere) *schemata* su materiali molli (50e8-51a1).

stesso memoria ed esse sono state memorizzate, di questi stessi oggetti è possibile avere o non avere al presente percezione: posso conoscere e aver memoria di chi sia Teeteto o Teodoro e talvolta li vedo o tocco, ma talvolta anche no, senza che vengano meno la memoria e l'*episteme* di essi (192d3-e6). Ciò esclude ancora una volta la possibilità di tracciare un'identità fra *episteme* e percezione, ma anche di tematizzare l'esistenza di un legame necessario tra memoria e percezione attuale dell'oggetto memorizzato, spostando invece questa connessione in direzione della scienza: si ha insieme memoria ed *episteme* dell'oggetto.

3. Gli esempi, presentati in questa sezione del *Teeteto*, sulla possibilità di opinare o non opinare il falso in base allo scambio tra oggetti già memorizzati e conosciuti e oggetti percepiti o non percepiti riguardano Teodoro e Teeteto (cfr. 192e8-193b7). Anche nell'esempio della possibilità di opinare il falso per scambio è ribadita la stretta connessione fra il conoscere Teeteto e Teodoro e l'aver impressi nel blocco di cera i *semeia* di entrambi, come se fossero anelli o sigilli¹⁶. Qui l'errore dipende, in ultima analisi, dalla percezione inadeguata – da lontano e non *hikanos* – che impedisce una corretta assegnazione dei *semeia* di entrambi ai corrispondenti oggetti visti e si opera come uno scambio fra destra e sinistra, come nell'indossare scarpe o come avviene negli specchi¹⁷. Questi esempi prendono in considerazione oggetti (individui), più che stati di cose o eventi in cui entrino a far parte tali oggetti, o addirittura il fatto di aver percepito un determinato oggetto o le modalità in cui è stato percepito, ossia forme di memoria personale. Questa restrizione si comprende in base al contesto, dove si tratta di mostrare in che cosa consista l'opinare il falso in una fase successiva all'*imprint* e alla memorizzazione: si tratterebbe allora di un problema di cattiva identificazione, ossia – come è stato sostenuto da Cornford e altri – di un errore in giudizi di identità, cioè riguardante proposizioni con asserzione di identità: x è y , dove x è un oggetto percepito al presente e y un'immagine mnemonica. Non si tratta ora di affrontare questa questione¹⁸, ma è chiaro che quando nel dialogo per descrivere

¹⁶ *Tht.* 193b10-c1; il termine *semeia* ritorna anche in seguito (cfr. 193e7-194a4 e 194a6-b6, dove ricorrono anche i termini *apotypomata* e *typous*).

¹⁷ *Ibid.*, 193b9-d2.

¹⁸ Cf. CORNFORD, *Plato's Theory* cit., pp. 113, 120 e soprattutto l'analisi di Burnyeat.

questo processo è usato il termine *anagnorisis* (193c4), s'intende richiamare il processo di riconoscimento tipico degli spettacoli tragici, consistente nell'identificazione di un oggetto o di una persona di cui si aveva avuto in precedenza percezione e di cui si era conservata traccia nella memoria.

Nei casi considerati in questa sezione del *Teeteto*, in particolare nell'esempio dello scambio analogo allo scambio tra destra e sinistra, l'errore è imputabile anche alle condizioni in cui avviene la percezione, ma in generale si dice soltanto che esso consiste nell'applicare alla traccia impressa nella memoria la percezione, e non è imputato alla memoria stessa e tanto meno, ovviamente, alla conoscenza di cui si è già in possesso. Ma è chiaro che la memoria può essere responsabile dell'errore a monte, cioè nel momento dell'impressione dei segni, ossia della memorizzazione. Qualità e livelli di memoria dipendono dalle qualità della cera e dal conseguente grado di nitidezza e stabilità dei segni che vi s'imprimono. Cera profonda, abbondante, liscia e impastata con giusta misura consente l'imprimersi di segni netti, chiari e ben spaziati, sufficientemente profondi e durevoli: «sono questi gli uomini in primo luogo *eumatheis*, poi *mnemones*, e infine tali da non scambiare i *semeia* delle percezioni, ma da opinare il vero»¹⁹. Questi individui sono appunto – proprio per queste prerogative – chiamati *sophoi* (194d6). Non credo che la sequenza di avverbi *proton-epeiteia* sia una semplice enumerazione di aspetti concomitanti; essi corrispondono invece a tre momenti distinti, forse anche temporalmente successivi, quando si presentino tutti e tre in un individuo. La cosa mi pare confermata dal fatto che il testo riconosce la possibilità di essere *eumatheis* e non *mnemones* o viceversa: ciò succede quando la cera è villosa, sozza, non pura e o troppo umida o troppo dura. In tal caso, se è troppo umida, si è *eumatheis*, ma facili a dimenticare, mentre se è dura, il contrario, cioè duri nell'apprendere, ma facili nel ricordare (194e1-4), verosimilmente una volta che si sia appreso qualcosa. Le situazioni peggiori poi sono di quanti hanno la cera dura e scabra come pietra, piena di terra e sterco mescolati, per cui le impronte risultano non chiare, come non chiare sono le impronte lasciate sul duro in quanto risultano sprovviste di profondità. Ma anche le impronte lasciate sul-

¹⁹ *Th.*, 194d2-4, ma si veda l'intera sezione 194a4-d6, dove ritorna anche *ekmageia* ed è riconfermata la connessione referenziale dei *semeia* agli enti. Sulle differenti capacità di memorizzazione cfr. già 191c8-d1.

l'umido risultano prive di chiarezza, perché si confondono tra loro e, se si dispone soltanto di un'animuccia dallo spazio ristretto, esse vengono a sovrapporsi, con risultati ancor meno chiari. In tutti questi casi diventa possibile opinare il falso, per incapacità di attribuire le percezioni presenti ai segni già impressi nella memoria (194e5-195a9).

Nella sezione sul blocco di cera Platone, come si è visto, accenna soltanto al fatto che in essa si possono memorizzare anche *ennoiai* e non si spiega come possano originarsi errori concernenti soli pensieri. Si può per esempio pensare un cavallo senza percepirlo (195d6-9; a 196c6 è usato *dianoemata*), ma sono soprattutto i numeri a essere qui presi in considerazione. Così del numero 11 si dice che «nient'altro che *dianoeitai tis*» o che «soltanto *dianoeitai*» (195e1-3), il che potrebbe essere suscettibile di due interpretazioni, nel senso che un individuo si limita a pensare l'11, senza far riferimento a specifici gruppi di undici entità sensibili o, addirittura, nel senso che l'11 sarebbe soltanto pensabile. Mi pare che in questo contesto quest'ultima interpretazione forse introduca troppo. Teeteto parafrasa con l'espressione «che ha nella *dianoia*» (195e6-7), ma ciò non comporta che egli lo intenda come un'entità puramente intellegibile. Anche in questo nuovo contesto comunque ritorna il riferimento alla memoria. Infatti Socrate dice che questi numeri che uno pensa e investiga (*skopein*) dentro di sé, cioè il 7 e il 5 in sé (*auta*), sono *mnemeia* nell'*ekmageion*²⁰. Anche in riferimento a questi oggetti si perviene a un'aporia rispetto alla questione della possibilità dell'opinione falsa. Ma a noi qui interessa un'altra questione: che cosa significa che questi numeri, che ci limitiamo a pensare, senza ricorrere a riferimenti empirici, sono impressi nell'*ekmageion*? Se quest'ultimo è appunto la memoria, che significa che questi oggetti sono nella memoria? Qui non si parla esplicitamente né di idee – anche se l'espressione *auta* sovente comporta in Platone un riferimento a idee – né di anamnesi, anche se poco prima – nella sezione riguardante i *koina* – Teeteto aveva incluso tra essi anche l'uno, il pari e il dispari, cioè in generale i numeri, considerandoli oggetti del solo *episkopein* dell'anima, senza l'impiego di alcun organo corporeo (185c9-e2). Qual è allora l'origine delle impronte dei numeri oggetto di pensiero? Parlare di provenienza dalle percezioni avrebbe senso,

²⁰ *Tht.*, 195e8-a3; cf. 196b5. Secondo CRIVELLI, *Plato's Waxen Box* cit., p. 196, i numeri non sarebbero *memory-imprints*, nel senso che i numeri in sé sarebbero distinti dalla loro rappresentazione sotto forma di ricordi nel blocco di cera.

soltanto introducendo al tempo stesso un processo di astrazione, di cui non v'è traccia nel discorso platonico, a prescindere dal fatto che sarebbe improbabile nel suo quadro teorico. Si potrebbe pensare a un insegnamento matematico ricevuto da altri, il quale lascia impronte di pensieri. In ogni caso qui il testo è completamente opaco²¹.

Forse anche per questo l'esito della discussione è aporetico²² e si passa alla metafora della gabbia dei colombi, per chiarire i due sensi del termine *epistasthai*, come due tipi di cacce correlate: il catturare colombi e rinchiuderli nella gabbia e la fase successiva del riafferrare colombi già chiusi nella gabbia, in analogia al comprare un abito per averlo e, una volta avutolo, il riprenderlo per indossarlo. Faccio notare che entrambi i tipi indicano processi intenzionali: per l'oggetto del secondo tipo di caccia si dice esplicitamente «quello che vuoi» (198a1). Non credo sia errato ritenere che il primo tipo di caccia comporti anche il memorizzare – rinchiudere nella gabbia – ciò che è stato catturato e il secondo il riportare alla memoria ciò che già era stato memorizzato ed era presente nella gabbia senza che vi si ponesse direttamente attenzione (in 198d7-8 si parla di un non avere a portata di mano, *procheiron*, nella *dianoia*). L'immagine del blocco di cera con le impronte non tematizzava una nozione di conoscenza posseduta, ma 'latente'. La metafora dei colombi messi in gabbia indurrebbe a pensare che l'oggetto del sapere che è catturato sussista già prima fuori della gabbia. Ma che cos'è questo fuori? Il mondo sensibile? In che senso le *epistemai* dell'11 e del 12 si aggirano nel sensibile? Ritorna la questione che avevamo già incontrato. Comunque la distinzione fra i numeri e le cose esterne (*exo*) che hanno numero è ben presente nel testo (198c1-2). Non solo, ma si dice che «quando si è ancora bambini (*paidion men onton*)»

²¹ Già CORNFORD, *Plato's Theory* cit., pp. 129-130, aveva rilevato la stranezza, in una prospettiva platonica, di considerare la conoscenza dei numeri come registrazione nella memoria di un *imprint*, come se arrivare a conoscere il 12 presentasse le stesse modalità dell'arrivare a conoscere un colore o un suono o una persona. Ma egli sosteneva che non c'erano ragioni per concludere che Platone avesse abbandonato la teoria della reminiscenza, benché il dialogo esaminasse la pretesa del mondo degli oggetti sensibili di essere la sola fonte della conoscenza.

²² Cfr. in questo senso G. ADALIER, *The Case of Theaetetus*, in «Phronesis», XLVIII, 2001, pp. 1-37, secondo cui lo scacco del dialogo dipenderebbe dal fatto che l'immagine della tavoletta implica un'ontologia materialistica, che non si accorda con giudizi sui numeri, che hanno uno statuto intelligibile.

il contenitore della memoria è vuoto di *epistemai* e che «quell' *episteme* che un individuo, dopo esserne entrato in possesso, abbia racchiusa nel recinto, bisogna dire che egli ha appreso o ha trovato (*memathekenai* o *heurekenai*) la cosa (*pragma*) di cui essa era l' *episteme* e questo è l' *epistasthai*» (197e1-6). Il caso dell'aver appreso è di per sé comprensibile, in quanto è ovvio che grazie a un insegnamento l'anima-memoria si riempie di contenuti che prima non aveva. Non è chiara invece quale sia la via attraverso la quale un individuo grazie alla propria ricerca perviene alla conoscenza dei numeri. Si deve anche sottolineare che è una costante in Platone il rifiuto di una trasmissibilità del sapere dall'esterno, come travaso da un recipiente pieno a uno vuoto, e la dottrina dell'anamnesi è appunto introdotta a giustificazione di un'acquisizione di conoscenza dall'interno, non dall'esterno²³. Ma Platone qui non fa alcun riferimento all'anamnesi e parla anzi di un insegnare e apprendere l'aritmetica, dove l'insegnare è concepito appunto come un trasmettere (*paradidonai*) (198a10-b5). Accanto a questo apprendimento, che descrive il primo tipo di caccia, ce n'è un secondo, per il quale si usa il verbo *katamanthanein*, consistente nel riprendere quella scienza di cui ci si era già impadroniti, ma che non si aveva a portata di mano nella *dianoia* (198d1-8): in quest'ultimo caso si tratta di un apprendere da sé le cose di cui già si possiede la scienza (198e4-5), cioè senza trasmissione da parte di un altro, ma dopo un apprendimento o una scoperta precedenti.

4. Ulteriori elementi di riflessione su questi punti possono venire dal *Filebo*. Qui – nel contesto in cui si tratta di provare che ci sono piaceri veri e piaceri falsi in connessione a opinioni vere o false – Socrate si chiede se la *doxa* si genera a noi a partire da *mneme* e percezione²⁴. A

²³ Cfr. CORNFORD, *Plato's Theory* cit., pp. 135-136. Secondo J. Mc DOWELL, *Plato. Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press 1973, pp. 221-223, nelle linee 198c8-9 ci sarebbe un riferimento alla reminiscenza e, precisamente, al paradosso sulla ricerca avanzato in *Men.*, 80d e la critica all'immagine della colombaia sarebbe una critica alla teoria della reminiscenza. Contro questa tesi cfr. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus* cit., pp. 190-192, che ricorda come in realtà in 197e-198b si parli di una colombaia che è vuota alla nascita ed è riempita di conoscenze grazie all'insegnamento. Cfr. anche BURNYEAT, *The Theaetetus* cit., pp. 110-114.

²⁴ Cfr. *Phl.*, 38b12-13: *ek mnemes te kai aistheseos*. Mentre nel *Teeteto* l'accento era posto sulla connessione tra memoria e conoscenza, qui l'accento è sulla connessione tra memoria e percezione.

chiarimento si riferisce un caso ritenuto frequente, ossia il vedere degli oggetti da lontano non molto chiaramente e il porsi la domanda: che cosa è mai questa cosa che appare (*to phantazomenon*) ritto vicino alla roccia sotto un certo albero? In risposta a se stesso costui potrebbe dire che si tratta di un uomo, azzeccando; ma viceversa, fuorviato (*parenechtheis*) forse potrebbe dire che ciò che vede è una statua, opera di pastori²⁵.

Rispetto all'analisi del *Teeteto* si possono notare alcune differenze: 1) la ricorrenza di un termine collegato al *phainesthai*, che però risulta sostanzialmente coincidente con la sfera della percezione, senza che si tematizzi una sfera specifica della *phantasia* e un suo collegamento con la memoria, ossia un riferimento a immagini mnemoniche; 2) qui non sono presi in considerazione solo individui (*Teeteto* o *Teodoro*), ma un oggetto che fa parte di uno stato di cose (ritto vicino alla roccia ecc.), il che comporta il ricorso a una descrizione definitiva: si può parlare in tal caso di contenuto proposizionale della percezione? La *doxa* è identificata in questo contesto con la risposta che il percipiente dà a se stesso alla sua domanda su che cosa sia quell'oggetto che si presenta in quello stato di cose. Quando tale *doxa* è formulata a voce alta ed espressa anche a un altro, si ha un *logos* (38e1-4). È ovvia qui la ripresa di una descrizione dei rapporti tra *doxa* e *logos* ricorrente anche nel *Teeteto* e nel *Sofista*, anche se in questi ultimi contesti non si fa riferimento alla memoria. Anche qui nel *Filebo* sinora non si fa riferimento alla memoria e si attribuisce alle condizioni sfavorevoli in cui ha luogo la percezione la possibilità che la *doxa* che un individuo formula a se stesso possa essere corretta o scorretta.

Nell'immediato seguito del *Filebo* però fa la sua comparsa la memoria collegata a un ulteriore dominio metaforico. Socrate infatti aggiunge subito dopo: «a me pare che la nostra anima sia simile (*proseioikenai*) ad un libro» (38e12-13) e spiega in che senso. Il testo che segue non è affatto perspicuo e presenta anche qualche difficoltà testuale, che non mi azzardo a risolvere, limitandomi a tentarne una parafrasi. Socrate prende in considerazione la circostanza in cui la memoria coincide con le sensazioni e riguarda le cose che concernono questi *pathemata*

²⁵ *Phl.*, 38c5-d10. L'interpretazione di questo passo fornita da H.-G. GADAMER, *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, Casale Monferrato, Marietti 1983, I, p. 140, nota 25 (ed. or. ID., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* [1968]), mi pare inutilmente complicata.

(ma la frase potrebbe anche essere costruita diversamente collegando *kakeina* a *ta pathemata*) e la equipara ad uno scrivere (*graphein*) in tale circostanza (*tote*) dei *logoi* nelle nostre anime, aggiungendo che quando li scrive veri, ne risultano opinioni vere e *logoi* veri (39a1-6). Mi pare che *graphein* debba essere inteso come un vero e proprio scrivere, più che un disegnare: l'opera della memoria sembra equiparata a un *grammateus* che è in noi (*par' hemin*) e scrive *logoi* (39a6-7). Non è rilevante che qui le due ricorrenze di *logoi* possano riguardare entrambe i *logoi* scritti nell'anima (veri o falsi) oppure prima quelli scritti nell'anima e poi quelli pronunciati a voce. L'importante è che non si parla di impronte, *typoi* o sigilli o *semeia*. E il fatto che si dica che ciò che viene scritto sono *logoi* mi pare attribuire alla memoria contenuti proposizionali, un punto questo che non pareva espresso nel *Teeteto*, dove pure il tema era costituito dalla *doxa* falsa. Il riferimento a immagini mnemoniche sembra invece introdotto subito dopo, quando Socrate invita ad ammettere presente nelle nostre anime anche un altro artigiano, oltre al *grammateus* (39b3-4): si tratta di un pittore (*zographos*) che *meta* (da assumere qui nel significato di 'dopo', essendo seguito dall'accusativo, in quanto se significasse 'insieme' dovrebbe essere seguito dal genitivo) *grapei* – in questo caso disegna – nell'anima immagini (*eikonas*) delle cose dette (39b6-7). Mi pare che qui si faccia riferimento a due funzioni della memoria, con due diversi contenuti: un'operazione di scrittura e un'operazione di pittura, che hanno nel primo caso per oggetto *logoi* e nel secondo immagini delle cose dette. Si tratta di due operazioni temporalmente successive, in quanto nella prima la memorizzazione sembra simultanea con la percezione ed assume contenuto proposizionale, mentre nella seconda la percezione è ormai assente e la memorizzazione assume un contenuto pittorico. Questa seconda operazione è così descritta: «quando uno, dopo aver allontanato (*apagagon*) dalla vista o da qualche altra percezione le cose opinare e dette allora, vede (*ora*) in qualche modo dentro di sé le *eikonas* delle cose opinare e dette»²⁶. Mi pare quindi che l'analisi del *Filebo* si differenzi da quella del *Teeteto* per l'introduzione di elementi che in quella erano assenti. Ciò che essa lascia inesplicito è se le due fasi

²⁶ *Phl.*, 39b9-c1. La sequenza temporale tra i due aspetti della memoria non è notata da Bostock, *Plato's Theaetetus* cit., p. 149, il quale afferma che ciò che è scritto nel libro della memoria può essere accompagnato da una *picture*, benché proposizione e *picture* siano distinte tra loro.

della memorizzazione siano indipendenti una dall'altra o se la seconda sia la traduzione pittorica del contenuto proposizionale della prima. Se la scelta platonica era quest'ultima, sarebbe interessante sapere in che consista questa operazione di traduzione o trasformazione del contenuto proposizionale in immagine, ma temo che questa sia una curiosità destinata a rimanere senza risposta.

La memoria svolge in questo contesto una funzione strategica tra le percezioni e il costituirsi di opinioni e *logoi* veri o falsi e poi la costituzione di immagini. Ma in precedenza anche nel *Filebo* la *mneme* era stata accostata, più che alla percezione, a doti intellettuali. Sin dall'inizio, nell'esporre le due tesi contrastanti su che cosa sia il bene, alla posizione che lo identifica col piacere era opposta quella che lo identifica con una classe di funzioni o attività psichiche, che includono, accanto a *phronein* e *noein* oltre che a *doxa orthe* e *logismoi* veri, anche il *memnesthai*²⁷. Questo apparentamento della *mneme* ad altre attività intellettuali e non alla percezione si comprende nel contesto, dato che il piacere tende a essere identificato dagli avversari con il piacere legato all'*aisthesis*, dove quest'ultimo termine assume una valenza più ampia rispetto alla semplice percezione in senso cognitivo, cioè quella di sensazione in generale. Tra gli argomenti opposti agli edonisti, è avanzato anche uno che fa appello alla memoria: privati di memoria non potremmo ricordare il piacere passato né memorizzare – cioè *hypomenein* una *mneme* qualsiasi – un piacere presente del momento (21c1-4) e ci ridurremmo quindi a una condizione di molluschi. Nel modello di vita migliore proposto in seguito, la vita mista, entra dunque fra gli ingredienti anche la memoria. Resta per ciò interrotto il filo che lega la memoria alla percezione come sua possibile sorgente? A un certo punto del dialogo si afferma l'esistenza di un tipo (*eidos*) di piaceri che sono detti propri dell'anima in sé: sono quelli che si generano integralmente *dia mnemes* (33c5-6). Per chiarire questo punto si rende necessaria un'analisi di che cosa sia *mneme* e in che cosa si differenzi dall'anamnesi: a noi interessa qui soprattutto il primo punto.

Per capire che cosa sia *mneme*, si ritiene necessario chiarire prima che cosa sia *aisthesis* (33c8-10). Il discorso di Socrate procede per via apodittica, attraverso assunzioni preliminari: è tutta una sequenza di imperativi e congiuntivi stipulativi, a partire dal *thes* di 33d2. Quali

²⁷*Phl.*, 11b7-8; 21b6-9 elenca *nous*, *mneme*, *episteme* e *doxa vera*; 21d9-e2 *phronesis*, *nous*, *episteme* e *mneme*; 60d4-e1, cioè verso la conclusione della discussione, *mneme*, *phronesis*, *episteme* e *doxa vera*, che sono poste come «appartenenti alla stessa *idea*».

sono queste assunzioni? In primo luogo che tra le affezioni – *pathemata*: permane il carattere passivo della percezione – riguardanti di volta in volta il nostro corpo, alcune si spengano (*apobennymena*) nel corpo prima di arrivare all'anima, lasciando quindi l'anima non affetta da esse, *apathe*, mentre altre procedono attraverso entrambi, corpo e anima, e s'immettono come un terremoto (*seismon*) proprio e al tempo stesso comune (*idion te kai koinon*) all'uno e all'altro (33d2-6). Sarà dunque corretto dire che i primi sfuggono (*lanthanein*) all'anima, mentre i secondi no (33d8-10). Si pone qui la questione di cosa si debba intendere per *lanthanein* e Socrate precisa che egli non intende «genesì dell'oblio» – interpretazione suffragabile, diremmo noi, in base alla connessione di *lanthanein* con *lethe* – perché oblio significa *exodos* della *mneme*. Ma nel caso preso in considerazione la memoria non si è ancora generata ed è quindi assurdo dire che si genera una perdita (*apobole*) di ciò che ancora non è né è divenuto (33e2-5). Socrate allora propone un mutamento onomastico, ossia di chiamare la condizione in cui all'anima sfugge (*lelethenai*) di subire i terremoti del corpo, non oblio, bensì insensibilità (*anaisthesia*), assenza di percezione, mentre *aisthesis* è propriamente il movimento (*kinesis*) che si produce come *pathos* comune a corpo e anima e li fa muovere insieme (33e10-34a5). In questo senso è corretto dire che la memoria è salvaguardia o conservazione (*soteria*) dell'*aisthesis*, «almeno a mio parere», precisa Socrate (34a10-11). Ma se è così, la memoria risulta strettamente collegata alla percezione, che è un *pathos*-movimento comune a corpo e anima. Prerogativa dell'anima a sè stante diventa invece quel tipo differente di memoria che è l'anamnesi, definita come il riassumere (*analambanein*) da parte dell'anima quanto più possibile da sola in se stessa senza il corpo le cose che un tempo ha subito in compagnia – qui ricorre seguito dal genitivo – del corpo (34b2-8). Si noti che l'anamnesi in questo contesto è sì attività della sola anima, ma i suoi oggetti continuano ad essere i contenuti di percezioni corporee precedenti. L'aporia del *Teeteto* poteva essere imputata – come di fatto avviene in vari interpreti – all'assenza di riferimenti all'anamnesi e alle idee, ma nel *Filebo*, che non sembra essere un dialogo aporetico, l'anamnesi non pare affatto associata alla dottrina delle idee. Tuttavia subito dopo Socrate affianca ai contenuti dell'*aisthesis* anche quelli di un *mathema*, per descrivere come anamnesi anche il rigirare (*anapolein*) dell'anima da sola in se stessa la *mneme* sia di un'*aisthesis* sia di un *mathema*, la quale era andata perduta, ossia il recupero di una cosa memorizzata e poi dimenticata (34b10-c2).

Questo tipo di analisi consente di effettuare nel *Filebo* un'indagi-

ne su quale sia il piacere indipendente dal corpo e come si generi il desiderio. Questo si genera quando chi è vuoto di qualcosa avverta la mancanza e, quindi, desideri il contrario di ciò che subisce, cioè riempirsi (35a5-6). Ma è possibile che chi è vuoto per la prima volta abbia contatto, partendo da qualche parte (*hopothen*) sia mediante la percezione sia mediante la *mneme*, con il riempimento, cioè con una condizione che non subisce presentemente né ha subito in passato? (35a3-9). D'altra parte chi desidera qualcosa (*ti*) e non certo ciò che subisce, ossia la condizione di vuoto, dal momento che desidera invece riempirsi (35b1-4). Allora qualcuna delle parti di chi ha sete dovrà in qualche modo aver contatto col riempimento; che questa parte sia il corpo è impossibile, dal momento che questo è vuoto; resta dunque che sia l'anima ad avere questo contatto, evidentemente mediante la *mneme*; altrimenti con quale altra cosa potrebbe aver tale contatto? (35b1-c1). La ricerca di ogni essere vivente è sempre contraria ai *pathemata* del corpo, ma l'impulso (*horme*) che guida verso ciò che è contrario ai *pathemata* mostra che c'è *mneme* delle cose contrarie a tali *pathemata* (35c9-14). Il desiderio, strutturalmente connesso alla *mneme*, è dunque una dimensione propria dell'anima (35d1-3). In questa argomentazione la *mneme* svolge quindi una funzione strategica per dimostrare che i desideri sono di pertinenza della sola anima e non è il corpo, dunque, a avere sete o fame e a subire cose del genere.

In 35a6-9 Socrate ha ipotizzato la situazione di uno che sia vuoto per la prima volta e si è chiesto quale potesse essere la fonte di provenienza di un contatto con la situazione contraria (che non ha mai subito né ora né in passato). Le alternative indicate sono percezione o *mneme*; la percezione sembra esclusa, quindi resta la *mneme*. Socrate non dice perché la percezione sia da escludere, ma presumo che ciò dipenda dal fatto che la percezione è sempre di qualcosa di presente, ma al presente l'individuo ipotizzato è vuoto. Quindi solo una percezione passata conservata sotto forma di memoria del contrario dell'esser vuoti può informare su che cosa sia pienezza. La cosa sembrerebbe plausibile, solo che nel testo si dice che in passato chi è vuoto per la prima volta non ha mai subito, cioè non si è mai trovato in una condizione di riempimento. Si tratterebbe cioè di un inizio assoluto a partire dalla condizione di vuotezza, senza nulla alle spalle, tanto meno una condizione di pienezza. Ma se così stanno le cose non si capisce donde provenga la *mneme* del riempimento (né si parla qui di condizione prenatale e anamnesi). Una via d'uscita è consistita nell'ipotizzare che si tratti della condizione del neonato (in parallelo al passo del *Teeteto* in cui si dice che da bambini la memoria è vuota),

ma ne scaturirebbe la conseguenza che il neonato sarebbe allora privo di desideri e su ciò Platone tace. Seconda difficoltà connessa a questa: la *mneme* riguarda *pathemata*-movimenti comuni a corpo e anima (*di' amphoin*) ed è conservazione di *aisthesis* (34a10-11). Stando all'analisi precedente sarebbe invece l'anamnesi ad essere la memoria propria dell'anima a sé stante, ma anche questa aveva per oggetto le cose che un tempo aveva subito in compagnia del corpo (cfr. 34b2-8), ossia aveva per oggetto i contenuti delle percezioni corporee precedenti. Quindi neppure l'anamnesi così intesa può fornire informazioni su che cosa sia riempimento a chi è vuoto per la prima volta e non ha nulla alle spalle. Resta che si tratti dell'anamnesi qual è descritta in dialoghi come *Menone*, *Fedone* o *Fedro*, ma qui nulla è detto a questo proposito. Socrate si chiede che cosa succede nello stadio intermedio fra vuotezza e pienezza: a causa del *pathos* (vuotezza) si soffre, ma ci si ricorda delle cose piacevoli che, se venissero ad essere, farebbero cessare la sofferenza. Tuttavia in questa condizione l'individuo non si è ancora riempito: si può quindi dire che egli si trovi in mezzo a questi *pathemata* di dolore e piacere (35e7-36a1). Ma anche questa argomentazione presuppone che si abbia memoria di cose piacevoli, evidentemente perché se ne è avuta in passato una percezione, che è stata memorizzata. Il caso del desiderio connesso a una situazione originaria di vuoto mi pare che non riceva risposta²⁸.

GIUSEPPE CAMBIANO

²⁸ R. HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1945, nota a 35c, rileva la contraddizione apparente con 35a6-9, non accetta la soluzione di Apelt, per il quale la memoria di 35c1 non aveva per oggetto la *plerosis* ma un equilibrio originario, e propone che il passo implichi la tesi, non esplicitamente enunciata da Socrate, che nella prima circostanza di vuoto nessun desiderio possa aver luogo. L'ipotesi che il passo si riferisca alla condizione del neonato è avanzata da D. FREDE, *Plato's Philebus*, Indianapolis-Cambridge (Mass.), Hackett 1993, p. XLIV e 37, nota 1, che ritiene però trascurabile questo caso del neonato che non ha memoria e dunque non prova alcun desiderio, ma soltanto dolore. Secondo GADAMER, *Studi platonici* cit., I, p. 132, l'argomentazione mirerebbe a mostrare che nel desiderio è presente il momento strutturale della memoria, che garantisce all'anima la possibilità di essere in rapporto con una realtà che non è presente.