

Aristotele fenomenologo della memoria

ABSTRACT: My aim in this essay is to interpret Aristotle's account in *De memoria et reminiscencia* in a phenomenological key, focusing on the intentionality of the mnemonic process, as suggested by Rhomeyer Dherbey a few years ago. After analyzing the Aristotle's general notion of *phantasma* (psychic representation susceptible to different cognitive operations), I will examine the specific nature of the mnemonic *phantasma*. Linking this essentially to the notion of time allows Aristotle to define recollection as a result of a conscious 'shifting' of the look (in the soul) from the internal representation of a sensation (or a notion) to the moment in which the act of perception (or learning) has taken place. Then I will deal with the interpretation of Aristotle's *phantasma* as visual image, to conclude with remarks on the issue of personal/non personal memory.

Si intende approfondire in questo lavoro una lettura in chiave fenomenologica della teoria che Aristotele sviluppa nel *De memoria et reminiscencia*, focalizzando – sulla scia di Rhomeyer Dherbey – il carattere di intenzionalità attribuito al processo mnemonico. In particolare, dopo avere delimitato i contorni della nozione generale di *phantasma*, rappresentazione psichica suscettibile di operazioni cognitive diverse, ci si interroga sulla natura specifica che distingue agli occhi di Aristotele il *phantasma* mnemonico. Il collegamento essenziale stabilito con la nozione di tempo consente ad Aristotele di definire il ricordo come risultato di uno 'spostamento' consapevole di sguardo (lo sguardo dell'anima) dalla rappresentazione interna di una sensazione (o nozione) al momento in cui ha avuto luogo l'atto di percezione (o apprendimento). Ci si interroga inoltre sulla possibilità di interpretare il *phantasma* aristotelico come immagine propriamente visiva, e si conclude con alcune considerazioni sul problema della memoria personale/non personale.

Il titolo che ho dato a questo mio contributo è tutt'altro che originale, e *pour cause*: ho infatti ripreso volutamente, semplicemente togliendo il punto interrogativo finale, il titolo di un breve quanto limpido lavoro pubblicato qualche anno fa da Gilbert Romeyer Dherbey. *Aristotele fenomenologo della memoria?* si chiedeva appunto Romeyer Dherbey, nel concentrare la propria attenzione sul rapporto fra tempo e memoria stabilito da Aristotele nel suo *De memoria et reminiscentia* (in particolare in 450a25-451a17)¹. Lo studioso si chiedeva, in altri termini, se un'interpretazione dell'analisi aristotelica della memoria abbia qualcosa a guadagnare da un avvicinamento alla fenomenologia husserliana (senza negare – come avvertiva subito – il legame con l'empirismo inglese già messo in rilievo da Sorabji, nella sua importante traduzione commentata del 1972)². In realtà, egli finiva poi per rispondere positivamente a questo interrogativo, mediante una lettura del testo aristotelico per molti versi nuova ed estremamente illuminante (la più illuminante, a mio vedere, dopo quella di Sorabji). E dunque fin dal titolo, e fin da ora, vorrei dichiarare il mio debito nei confronti di questo lavoro, e la mia intenzione di sviluppare qui, sulla scia di Romeyer Dherbey, le potenzialità di una definizione della memoria come 'sguardo dell'anima' (tradotto in termini hus-

¹ G. ROMEYER-DHERBEY, *Aristotele fenomenologo della memoria?*, in *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Bruno Mondadori 1998, pp. 27-35. Il volume riunisce le relazioni presentate nel convegno «Che cos'è il tempo?», svoltosi a Venezia nell'ottobre 1996, e per quanto mi risulta ROMEYER-DHERBEY non ha sviluppato altrove la sua proposta. Va notato, tuttavia, che nello stesso giro di tempo altri studiosi hanno indicato nella psicologia di Aristotele la formulazione del problema dell'intenzionalità (una lettura inaugurata del resto dallo stesso Brentano), e da questo punto di vista hanno sottolineato la rilevanza non tanto della teoria della sensazione quanto di quella della *phantasia*. In tale contesto, non hanno mancato di valorizzare le indicazioni dello scritto *Sulla memoria*: cfr. V. CASTON, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII, 1998, pp. 249-298, in part. 281-283; C. RAPP, *Intentionalität und phantasia bei Aristoteles*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by D. Perler, Leiden-Boston, Brill 2001, pp. 63-96. Vale la pena di aggiungere che anche alcuni riferimenti platonici alla memoria possono essere letti in chiave di intenzionalità, come Giuseppe Cambiano per *Tht.* 163e6 nel presente volume, pp. 6-7.

² R. SORABJI, *Aristotle On Memory*, Providence, Brown Univ. Press 1972 (recentemente ristampata con nuova introduzione, Chicago, Chicago Univ. Press 2006).

serliani, come intenzionalità della coscienza). D'altro canto rispetto a un problema dibattuto della teoria aristotelica della memoria, quale è quello della natura delle rappresentazioni mnemoniche, mi troverò a sostenere una posizione vicina, anche se non identica, a quella di Sorabji, che le interpreta come immagini eminentemente *visive*. Infine affronterò un problema un po' meno dibattuto, ma non meno cruciale in questo quadro: di quale memoria ci parla il *De memoria*?

1. Lo sguardo dell'anima

Il *De memoria et reminiscencia*, come è noto e come il titolo tradizionale segnala, è articolato in due sezioni ispirate a una divisione tematica chiara, e sottolineata come tale dallo stesso Aristotele, anche se realizzata non proprio uniformemente in una sequenza argomentativa in cui i due temi, soprattutto nella seconda parte, tendono ad essere intrecciati. Un primo capitolo è dedicato infatti a una definizione della *mneme*, l'attività del ricordo, e all'identificazione delle sue operazioni essenziali, mentre il secondo verte sulla rammemorazione (*anamnesis*) e sul processo intellettuale complesso che sta alla base della riattivazione di un ricordo precedentemente decaduto.

Non è ozioso fermarsi a osservare che questa distinzione ricalca chiaramente (ma attenzione: superficialmente) quella enunciata da Platone nel *Filebo* (34a10-c2) fra la facoltà della *mneme*, definita come «conservazione della sensazione», e la reminiscenza intesa come riattivazione del ricordo, perduto, di una sensazione (*aisthesis*) o di un contenuto di sapere (*mathema*)³. È significativo che il contenuto del ricordo sia rappresentato qui (ma non solo qui in Platone: cfr. *ennoiai* in *Tht.*, 191d6) sia da dati sensibili sia da dati di pensiero: anche questo abbinamento ricorre ripetutamente nella trattazione di Aristotele (per esempio *Mem.*, 449b19-23, 450a20-21, 451b3), ed è il segnale di una concezione significativa ma anche problematica, su

³ Salvo naturalmente che, là dove Platone insiste sul fatto che nel processo anamnastico l'anima opera assolutamente separata dal corpo (*aneu tou somatos, aute en heaute*: *Phlb.*, 34b6, c1), Aristotele ritiene che tanto *mneme* quanto *anamnesis* siano processi *comuni* a corpo e anima (come del resto tutti quelli di cui si occupa negli scritti dei *Parva Naturalia*: cfr. *Sens.*, 436a5-10, e in particolare sulla natura corporea del *pathos* anamnastico *Mem.*, 453a14-b7, cit. *infra*).

cui vi sarà motivo di tornare più avanti, della memoria come deposito di *conoscenza*. Per ora importa notare, in generale, che tutto il testo aristotelico è intessuto di richiami alla riflessione che Platone svolge, nel *Filebo* come anche nel *Teeteto*, sui meccanismi della memoria. Tali richiami non sono certo sfuggiti ai commentatori del *De memoria*, i quali d'altronde si sono per lo più limitati a registrarne la presenza, senza approfondire la questione del debito teorico effettivamente contratto da Aristotele rispetto a Platone⁴. Probabilmente ciò è dipeso dalla renitenza generalizzata, e più che comprensibile, a svincolare i riferimenti platonici alla memoria dai contesti che ne costituiscono l'occasione più diretta (un quadro epistemologico nel *Teeteto*, la problematica del desiderio nel *Filebo*). Io qui vorrei muovere, al contrario, dall'ipotesi che tali riferimenti possano essere letti *anche* come elementi di un tentativo serio di fare i conti con la memoria come processo cognitivo. Tale ipotesi va di pari passo con quella che Aristotele, nel *De memoria*, intrattenga con il discorso platonico una relazione stretta e per così dire 'dialogante'. Una lettura su queste basi potrà far risaltare meglio, credo, non solo alcune intuizioni fondamentali da restituire a Platone, ma anche, sul versante aristotelico, zone di acuta tensione, e le linee di un progetto che, come per Aristotele è d'uso, trae spunto dall'identificazione di aporie ereditate dalla ricerca precedente sul tema, e si realizza nel proposito sistematico di scioglierle.

Ma ripercorriamo adesso, con ordine, la linea dell'esposizione aristotelica nel primo capitolo del *De memoria*⁵. Dopo l'enunciazione iniziale degli obiettivi del trattato (la definizione della memoria stessa, le sue cause, la «parte» dell'anima in cui hanno luogo questa affezione e la reminiscenza: 449b4-9), Aristotele affronta il problema definitorio circoscrivendo quello che è l'*oggetto* della memoria. E nota che, mentre il futuro è oggetto di attesa o opinione, e il presente lo è di percezione o scienza (a seconda che si tratti di un dato sensibile o di un pensiero, nel mentre che è percepito o pensato), il ricordo è

⁴ Cfr. per esempio SORABJI, *Aristotle On Memory* cit., p. 5 e nota 1; e recentemente R.A.H. KING, *Aristoteles. De memoria et reminiscencia*, übersetzt und erläutert von R.A.H. King, Berlin, Akademie Verlag 2004, pp. 28, 45-46, 81 (ad 449b7-8), etc.

⁵ Ai fini del presente discorso la trattazione dell'*anamnesis* nel capitolo 2 può passare in secondo piano, ma alcuni passi specifici saranno richiamati quando sarà opportuno.

relativo a «ciò che è stato» (*to genomenon*, 449b15, cfr. tutta la sezione 449b10-18). Si ricorda, in altre parole, quando si possiede una percezione o nozione dopo che le relative operazioni cognitive siano cessate (449b18-22)

perché quando si esercita l'attività della memoria, *si dice sempre nell'anima che si è precedentemente udito o percepito o pensato* questo oggetto. La memoria, dunque, non è né una percezione né un giudizio, ma il possesso o affezione di una di queste cose, quando sia trascorso del tempo (*Mem.*, 1, 449b 22-26)⁶.

Ora, in questo portare l'attenzione sul legame necessario fra memoria e percezione del tempo (solo gli animali che percepiscono il tempo ricordano, 449b 28-30)⁷, Aristotele introduce un elemento del tutto nuovo nella riflessione su questo tema, attorno al quale sarà organizzata tutta l'analisi che segue. Così, come vedremo fra poco, Aristotele può far leva sull'efficacia analogica di immagini della memoria ereditate: certo egli non può non avere presente la metafora della scrittura psichica che tanta parte gioca nel *Fedro* platonico, ma la sua attenzione va piuttosto alla descrizione del *Filebo*, ove il processo mnemonico è assimilato all'opera di un pittore dell'anima (che si innesta su quella di una sensazione-scrivano: *Phlb.*, 39a-c), o al quadro del *Teeteto*, ove la fissazione del ricordo è paragonata al prodursi di un'impronta in un blocco

⁶ ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν. ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. Qui e oltre, nel citare dal *De memoria* mi baso su una traduzione non pubblicata di Daniele Moschella (che qui ringrazio), con occasionali modifiche richieste dal contesto.

⁷ D'altronde *Mem.*, 449b 22-23 presenta l'azione del ricordare come un atto di *logos* intrapsichico (modellato sulla descrizione dell'attività intellettuale dell'anima in *PL., Tht.*, 189e-196a e *Sph.*, 263d-264a), sì che tutti gli animali diversi dall'uomo dovrebbero essere, in quanto incapaci di linguaggio, privi anche di memoria. Ma KING, *Aristoteles. De memoria* cit., pp. 94-95 osserva utilmente che la descrizione di 449b 22-23 è ritagliata sui caratteri della memoria *umana*: a 450a19-21, dove è riproposta una definizione 'allargata', Aristotele nota semplicemente che alcuni animali sono dotati di memoria grazie alla capacità di una percezione complessa ('aggiuntiva') di un intervallo temporale (*prosaisthanetai hoti proteron*: 450a19-21). Per una riflessione specifica sul problema della memoria animale rinvio a J.-L. LABARRIÈRE, *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, in «Phronesis», XXIX, 1984, pp. 17-49.

di cera (*Tht.*, 191c8-e1). D'altronde, Aristotele approfondisce queste immagini e ne trasforma profondamente il senso, in un contesto che porta in primo piano la dimensione temporale del processo psichico.

Per cogliere appieno il significato di questa trasformazione può essere opportuno fare per un momento un passo indietro, ricordando che il campo metaforico della scrittura non è, in realtà, scoperta di Platone, anche se naturalmente Platone vi reca variazioni senza precedenti sia per espressività che per densità teorica. Nella letteratura greca del quinto secolo, per esempio, compare già con frequenza notevole un'immagine della mente come 'tavoletta', in cui i ricordi si depositano grazie a un processo di trascrizione segnica. Così, in un luogo famoso del *Prometeo incatenato* di Eschilo (788-789), il Titano invita Io a incidere nelle «memori tavolette della mente» quanto le verrà dicendo sulle sue future peregrinazioni⁸. Possiamo vedere qui il riflesso di una consapevolezza diffusa del crescente impatto della tecnologia scrittoria: in quest'ambito, in particolare, la tavoletta di cera era strumento per trascrizioni veloci, e cancellabili, di appunti, ed era dunque oggetto che bene si prestava a illustrare la polarità memorizzazione-oblio.

In verità, il percorso che porta al *Teeteto* è un po' più complicato. Qui Platone segnala, sì, chiaramente che sta riprendendo un tentativo precedente (cfr. *phasin*, 194c4), ma non sta applicando propriamente l'analogia scrittoria: piuttosto, paragona la fissazione di sensazioni e pensieri nella mente all'impronta lasciata da un sigillo in un blocco di cera (*kerinon ekmageion*, 191c9, cfr. 193c10, 194d6: inoltre «impronta» traduce *typos*, termine che designa anche il modello dello scultore, e rinvia dunque a un'incisione in forte rilievo). Ora, io credo che allorché Platone riflette sui meccanismi della percezione sensibile, qui e altrove (e penso soprattutto al *Timeo*), si appropri volentieri del modello esplicativo standard nelle dottrine degli autori presocratici: un modello 'materialistico', in base al quale la percezione ha luogo mediante un contatto meccanico fra effluvi di materia provenienti dagli oggetti e gli organi di senso, considerati come canali di passaggio a un sensorio centrale⁹. Ma, più in particolare, qui Pla-

⁸ Per un'ampia, interessante rassegna di testi rilevanti si veda G.F. NIEDDU, *La scrittura 'madre delle Muse': agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Amsterdam, Hakkert 2004, pp. 47-52 (*La metafora della memoria come scrittura e l'immagine della mente come 'deltos'*).

⁹ Mi permetto di rinviare a un mio lavoro su *Eros come energia psichica. Platone e i*

tone potrebbe avere in mente una teoria atomistica: infatti, secondo quanto attesta Teofrasto nel *De sensibus* (50), Democrito deve avere postulato che l'aria presente fra l'oggetto e l'organo della visione subisca una compressione fra l'*eidolon* visivo da un lato e il raggio oculare dall'altro, ricevendo un'impronta «come se si modellasse della cera» (*ibid.*, 51): sarebbe tale impronta a produrre, nel contatto con l'occhio, la sensazione visiva¹⁰.

Il riferimento di Democrito all'impronta aerea è nettamente criticato sia da Aristotele (*de An.*, 419a15-17) che da Teofrasto (*Sens.*, 53). Tuttavia Aristotele utilizza la parte *inlustrans* dell'analogia¹¹, nella versione riadattata del *Teeteto*, allorché, nel *De anima*, definisce la percezione come una ricezione delle forme sensibili senza la materia:

Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia,

flussi dell'anima, in corso di stampa in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Atti del convegno di Como, febbraio 2006, a cura di M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani, Milano, Vita & Pensiero, dove ho toccato questo aspetto in altro contesto problematico. Ma per l'influenza di un 'paradigma' presocratico, in particolare empedocleo, sulla teoria della percezione esposta nel *Timeo* valgono sempre le acute pagine di J. JOUANNA, *La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique «Du régime»: ses rapports avec Empédocle et le «Timée» de Platon*, in «Revue des Études Grecques», LXXIX, 1966, pp. xv-xviii.

¹⁰ Sulla teoria di Democrito cfr. W. BURKERT, *Air-Imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision*, in «Illinois Classical Studies», II, 1977, pp. 97-109, che a p. 98 e nota 6 rileva l'influsso che essa ha esercitato sull'«epistemologia antica e moderna». Più recentemente J. MANSFELD, 'Illuminating what is thought'. A Middle Platonist Placitum on 'Voice' in Context, in «Mnemosyne», LVIII, 2005, pp. 358-407, in part. 401-403, ha bene argomentato in favore dell'influenza della dottrina democritea (e della relativa critica di Teofrasto) sul passo del *Teeteto*, ma anche sulle teorie percettive di Aristotele e di Zenone. Nella teoria stoica della conoscenza il modello materialistico dell'impronta nella cera continua a funzionare e suscita nuove riflessioni: oltre che la relazione di Katerina Ierodiakonou (*infra*), cfr. A.M. IOPPOLO, *Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, in «Classical Quarterly», XL, 1990, pp. 433-449.

¹¹ Il motivo viene utilizzato anche in *de An.*, 2, 1, 412b6-7 (anima e corpo sono inscindibili come cera e la figura che vi è impressa); 3, 4, 429b31-430a2 (intelletto potenziale come *grammateion* capace di ricevere caratteri di scrittura).

come la cera riceve il segno dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì il segno dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo (*de An.*, 2, 12, 424a16-21)¹².

L'*excursus* appena concluso era inteso a porre in rilievo un punto che vuol essere centrale nella mia argomentazione: l'immagine della cera modellata, forse inaugurata da Democrito in relazione a un problema di percezione, e riadattata da Platone in connessione con un problema di memoria, nel quadro teorico del *De anima* di Aristotele torna ad essere funzionale alla descrizione di un depositarsi del dato percettivo che è *a monte* di ogni processo di memorizzazione: in altre parole, il prodursi di una traccia della percezione nell'anima è visto come un primo stadio, necessario ma preliminare rispetto alla complessità del processo mnemonico. E in effetti, come vedremo fra poco, nel *De memoria* Aristotele non si limita a considerare il momento della «conservazione della sensazione» (per dirla con il Platone nel *Filebo*), ovvero quella che oggi chiameremmo 'memoria sensoriale', consistente nella registrazione di informazioni a livello degli organi di senso: la sua attenzione si punta subito sulle successive stazioni di elaborazione degli stimoli che portano all'esercizio consapevole del ricordo.

Innanzitutto bisogna postulare che l'*aisthema*, il risultato dell'alterazione che l'organo di senso periferico subisce ad opera dell'oggetto nel corso dell'*aisthesis*, permanga nell'anima anche quando l'oggetto è sparito dall'orizzonte sensibile. Ciò avviene grazie all'attività della *phantasia*, definita nel *De anima* come «il movimento provocato dalla sensazione in atto» (3, 3, 429a1-2), la cui prerogativa principale, anche se non esclusiva, sembra essere quella di «rappresentare» internamente alla mente cose assenti, rendendo gli *aisthemata* disponibili, in forma di *phantasmata* che ne conservano le caratteristiche ma ne sono separati *nel tempo*, a operazioni di varia complessità: concetti

¹² Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦ ἢ χαλκοῦ. Non è questo il luogo per disputare su un'interpretazione 'letteralistica' o 'spiritualistica' della modifica subita dall'organo nella sensazione, ma per una ripresa recente della prima opzione, per cui personalmente propendo, desidero rinviare a RAPP, *Intentionalität* cit., pp. 73-79.

per il pensiero (secondo varie indicazioni del *De anima*, che vedremo meglio più avanti), immagini oniriche (nel *De insomniis*), stimoli all'azione (nel *De motu animalium*) e, appunto, ricordi¹³. Nel *De memoria*, dopo un rinvio esplicito alla sezione dedicata alla *phantasia* nel maggiore trattato psicologico (è il notorio terzo capitolo del terzo libro) e all'idea che «non è possibile pensare senza un *phantasma*» (449b31-450a1), Aristotele afferma che anche la memoria, anche di entità di pensiero (*noeta*), non si dà senza un *phantasma*. Quest'ultimo, in quanto dotato di estensione spaziale, è un'affezione della «sensazione comune» (*koine aisthesis*), alla quale va riportata anche la percezione del tempo (che, come la grandezza, è un continuo): dunque la memoria afferisce a un «principio primario della percezione» (*proton aisthetikon*) e solo accidentalmente alla funzione intellettiva, tant'è vero che appare prerogativa non solo degli uomini, ma anche di alcuni fra gli animali non dotati di ragione (450a10-16)¹⁴.

¹³ Questa definizione estremamente sintetica (ma sufficientemente unitaria) della funzione di *phantasia* presuppone un'ampia serie di studi che hanno concorso variamente a rettificare le tesi pur pionieristiche di M. SCHOFIELD, che denunciava in questa nozione aristotelica una problematica mancanza di unità (*Aristotle on the Imagination* [1978], in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. NUSSBAUM, A. Oksenberg Rorty, Oxford, Clarendon Press 1992, pp. 249-277) e M.C. Nussbaum, che muoveva da un'interpretazione della sensazione come forma di conoscenza oscura e indistinta, che la *phantasia* interverrebbe a precisare (*Aristotle's De Motu animalium*, Princeton, Princeton Univ. Press 1978, pp. 221-269). Per citare solo alcuni titoli e privilegiando i più recenti: G. WATSON, *Φαντασία in Aristotle*, *De anima* 3.3, in «Classical Quarterly», XXXII, 1982, pp. 100-113: 108-109; D.K.W. MODRAK, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago-London, Chicago Univ. Press 1987, pp. 81-110; M.V. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven-London, Yale Univ. Press 1988, pp. 100-158; J. FRÈRE, *Fonction représentative et représentation. φαντασία et φάντασμα selon Aristote*, in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, dir. G. Romeyer-Dherbey, études réunies par C. Viano, Paris, Vrin 1996, pp. 331-348; CASTON, *Aristotle cit.*; RAPP, *Intentionalität cit.*, spec. pp. 81 sgg.; A. STEVENS, *Unité et vérité de la 'phantasia' chez Aristote*, in «Philosophie Antique», VI, 2006, pp. 181-199. Particolarmente chiara ho trovato, da ultimo, l'analisi di A. FERRARIN, *Aristotle on Φαντασία*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», XXI, 2005, ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler, Leiden-Boston, Brill 2006, pp. 89-123.

¹⁴ Questo passo difficoltoso, spesso sottoposto ad espunzioni e/o spostamenti testuali, è accettato nella sua forma trādita – a mio vedere ragionevolmente – da KING,

Ma la nozione di *phantasma* non basta a rispondere all'aporia fondamentale generata dall'osservazione che ogni memoria è memoria del passato: come riusciamo – dobbiamo ancora chiederci – a ricordare qualcosa che non è presente?

Potremmo chiederci come mai, essendo presente l'affezione e assente l'oggetto, si ricorda ciò che non è presente. È chiaro, infatti, che bisogna pensare a ciò che si produce, per mezzo della percezione, nell'anima e nella parte del corpo che la contiene, *come ad una sorta di dipinto*, il cui possesso diciamo essere memoria. *Il movimento che si produce, infatti, segna come una sorta di impronta dell'effetto percettivo, alla stregua di coloro che imprimono il sigillo con gli anelli [...].* Ma se è questa la situazione riguardo alla memoria, si ricorda questa affezione, o quella cosa da cui essa si è prodotta? [...] *Se poi è qualcosa di simile ad un'impronta o ad un disegno (-dipinto) in noi, perché la percezione di questo dovrebbe essere ricordo di qualcosa di diverso e non di questa stessa cosa?* (Mem., 1, 450a25-30; 450b11-13; 450b15-17)¹⁵.

In altre parole: cosa fa che un *phantasma*, di per sé disponibile a una pluralità di operazioni cognitive, si faccia *phantasma* specificamente mnemonico? La risposta a questa domanda – che segna la mossa più decisiva del discorso aristotelico – passa per l'osservazione che l'immagine si presta a più modalità di sguardo dell'anima. L'anima infatti può considerare la rappresentazione di per sé (e allora come oggetto di contemplazione teoretica: *theoremata e phantasma*, 450b26), oppure può considerarla come copia di qualcos'altro, e in tal caso essa

Aristoteles. *De memoria* cit. (cfr. pp. 14, 32-33, 91-92). Questa scelta implica che anche il tempo rientri fra gli oggetti di *koine aisthesis*, benché non compaia nella lista dei sensibili comuni in *de An.*, 2, 6 (*contra* i dubbi pur degni di considerazione di D.P. TAORMINA, *Perception du temps et mémoire chez Aristote*, in «Philosophie Antique», II, 2002, pp. 35-61).

¹⁵ ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ποτε τοῦ μὲν πάθους παρόντος τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος μνημονεύεται τὸ μὴ παρόν. δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν – οἷον ζωγράφημα τι [τὸ πάθος] οὐ φαμεν τὴν ἕξι μνήμην εἶναι· ἢ γὰρ γιγνομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις [...] ἀλλ' εἰ δὴ τοιοῦτόν ἐστι τὸ συμβαῖνον περὶ τὴν μνήμην, πότερον τοῦτο μνημονεύει τὸ πάθος, ἢ ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένετο; [...] εἴ τ' ἐστὶν ὅμοιον ὥσπερ τύπος ἢ γραφὴ ἐν ἡμῖν, ἢ τοῦτου αἰσθησις διὰ τί ἂν εἴη μνήμη ἑτέρου, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τούτου;

diventa oggetto di ricordo (*eikon kai mnemoneuma*, 450b27)¹⁶. Ciò richiede che il soggetto sia consapevole di un *décalage* temporale fra la rappresentazione interna e lo stimolo sensibile che ne è a monte, ma non è più attualmente presente ai sensi (l'incontro avuto con una determinata persona, il momento in cui una nozione è stata appresa). Ricorderemo che tale consapevolezza era stata annunciata, all'inizio dell'argomentazione, come un «dirsi nell'anima» che una determinata cosa è stata precedentemente percepita o pensata (1, 449b22-23, cfr. 450a19-21)¹⁷, ed è probabile che con quell'espressione Aristotele intendesse riprendere il motivo platonico del discorso silenzioso dell'anima: quel discorso che per esempio, nel quadro del *Filebo* (38c 12-e 14), ha luogo nella mente di un soggetto che esprime un giudizio su qualcosa che gli appare (*to phantazomenon*) da lontano¹⁸. Ma nel passo cruciale del *De memoria*, che ora riportiamo, l'idea forte è quella di uno *sguardo* dell'anima, espressa con frequenza significativa dal verbo *theorein*, impiegato nella sua accezione letterale che designa l'atto del «guardare» e «contemplare», ma connotativamente carico di un rinvio al carattere intellettuale del processo di memoria. È uno sguardo questo che non si sporge nello spazio orizzontale del sensibile, ma risale in verticale la linea di durata dell'evento psichico:

Infatti, come la figura dipinta in un quadro è sia una figura sia una copia, ed entrambe sono un'unica e medesima cosa, ma l'essere non è uguale per entrambe, ed è possibile contemplarla e in quanto *figura* e in quanto *copia*, *allo stesso modo anche il phantasma che è in noi bisogna supporre che sia qualcosa in sé e per sé e anche relativo a qualcosa d'altro. In quanto è in sé, dunque, è un oggetto di speculazione o un phantasma, in quanto è relativo a qualche cosa d'al-*

¹⁶ Il *phantasma* resta uno, ma diverso si fa il *logos* che ne dice l'essenza, così come è una per sostrato, ma non secondo definizione, la strada che porta da Atene a Tebe e da Tebe ad Atene (secondo l'esempio di ARIST., *Ph.*, 3, 3, 202b10-14, e altri casi analoghi citati *ibid.*, 202a18-20: in generale sui problemi di analisi della causazione che emergono in questo capitolo della *Fisica* cfr. A. MARMODORO, *The Union of Cause and Effect in Aristotle: Physics 3.3*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXXII, 2007, pp. 205-232).

¹⁷ Nel richiamo anamnastico il discorso prende forma di *syllogismos* (2, 453a10-12) e il senso della distanza temporale, nella catena associativa, si fa anche più consapevole (2, 451a31-b 6, 451b16-18).

¹⁸ In PL., *Tht.*, 189e-190a e *Sph.*, 263e-264a il discorso che l'anima conduce fra sé e sé è il processo opinativo.

tro, è come una copia e un oggetto di ricordo. Di conseguenza, anche quando il suo movimento si attiva, se l'anima lo percepisce in quanto qualcosa in sé, allora sembra che le si presenti come un oggetto di pensiero o un *phantasma*, se invece lo percepisce come relativo a qualcosa d'altro, lo guarda come nel caso del dipinto si guarda la copia e, senza aver visto Corisco, come copia di Corisco; di qui, l'affezione di questo 'sguardo' risulta diversa rispetto a quando si contempla [ciò che è nel dipinto] semplicemente come una figura dipinta, e nell'anima l'una si forma come un semplice pensiero, l'altra, ciò che nell'esempio è una copia, come un oggetto di ricordo (*Mem.*, 1, 450b 20-451a 2)¹⁹.

Lo sguardo dell'anima può posarsi dunque sulla rappresentazione interna con diverse intenzioni, cui corrispondono diversi processi mentali²⁰. In questo quadro ad Aristotele preme sottolineare l'affidabilità del *phantasma* mnemonico, al quale conferisce un valore più positivo di quello mediamente asserito per i prodotti della *phantasia* (la cui possibile ingannevolezza viene rilevata in un lungo passo di *de*

¹⁹ οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῶον καὶ ζῶόν ἐστι καὶ εἰκὼν, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν ἀμφοῖν, καὶ ἔστι θεωρεῖν καὶ ὡς ζῶον καὶ ὡς εἰκόνα, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτὸ τι καθ' αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλου [φάντασμα]. ἡ μὲν οὖν καθ' αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστίν, ἡ δ' ἄλλου, οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα. ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῇ ἢ κίνησις αὐτοῦ, ἂν μὲν ἡ καθ' αὐτὸ ἐστὶ, ταύτη αἰσθάνηται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, οἷον νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελεθεῖν· ἂν δ' ἡ ἄλλου καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ καί, μὴ ἑωρακῶς τὸν Κορίσκον, ὡς Κορίσκου, ἐνταῦθά τε ἄλλο τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης καὶ ὅταν ὡς ζῶον γεγραμμένον θεωρῇ, ἐν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίνεται ὥσπερ νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ ὅτι εἰκὼν, μνημόνευμα.

²⁰ Questa osservazione, che è il fulcro dell'interpretazione di ROMEYER-DHERBEY, è già presente, come mi è stato segnalato da Alfredo Ferrarin, in E.T.H. BRANN, *The World of the Imagination. Sum and Substance*, Lanham, Rowman-Littlefield 1991, p. 43. Per una lettura di questo passo cfr. inoltre WEDIN, *Mind and Imagination* cit., pp. 136-141; CASTON, *Aristotle* cit., pp. 281-282; J.-L. LABARRIÈRE, *Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire*, in *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, éd. C. Darbo-Peschanski, Paris, CNRS 2000, pp. 269-283. Restano, infine, ancora preziose alcune indicazioni date a suo tempo da D. LANZA, *Introduzione ai Parva Naturalia*, in *Aristotele. Opere biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Torino, UTET 1971 (1996²), pp.1068-1071, a proposito della scansione *aisthema-phantasma-mnemeuma*.

An., 3, 3, 428b17 sgg.). In ogni caso il principio di spostamento dello sguardo consente ad Aristotele di cogliere e spiegare con acutezza una serie di manifestazioni deviate se non patologiche, che si compongono in una straordinaria fenomenologia della memoria. Tale è il caso di Antiferonte di Oreo e di altri soggetti ad allucinazioni, convinti che i prodotti della loro immaginazione corrispondano a un vissuto reale (451a8-12); tale è il caso di segno contrario, che fa parte della nostra psicopatologia quotidiana, di chi si trova a dubitare, considerando un'immagine interna, che essa dipenda da una percezione effettivamente avvenuta:

Per questo motivo talvolta non sappiamo, generandosi nella nostra anima simili movimenti da una percezione precedente, se ciò accada in virtù dell'aver avuto una percezione, e siamo in dubbio se si tratti di un ricordo o meno. Ma in alcune circostanze succede che comprendiamo e ci sovveniamo di aver udito o visto qualcosa in precedenza. Questo si verifica quando, guardando [il *phantasma*] per sé, si cambia (intendimento) e lo si guarda in quanto si riferisce ad altro (*Mem.*, 1, 451a 2-8)²¹.

2. La natura delle impronte.

Finora mi sono mossa su una linea di condivisione della lettura di Romeyer-Dherbey, che ravvisa in Aristotele i tratti di una concezione prefenomenologica di intenzionalità dell'atto mentale. D'altro canto, in conclusione del suo studio Romeyer-Dherbey tende a sottovalutare, perché «non fenomenologico», l'aspetto meccanico della teoria dell'impronta, e di conseguenza a leggere in senso puramente metaforico il ricorso al complesso impronta/dipinto/copia. Ora è vero che, come lo studioso rileva e come abbiamo appena letto, Aristotele stesso sfuma il rapporto fra *inlustrans* e *inlustrandum* con espressioni attenuative quali «come una sorta di dipinto» (*hoion zographē-*

²¹ καὶ διὰ τοῦτο ἐνίοτ' οὐκ ἴσμεν, ἐγγινομένων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ τοιούτων κινήσεων ἀπὸ τοῦ αἰσθέσθαι πρότερον, εἰ κατὰ τὸ ἡσθῆσθαι συμβαίνει, καὶ εἰ ἔστι μνήμη ἢ οὐ, διστάζομεν· ὅτε δὲ συμβαίνει ἐννοῆσαι καὶ ἀναμνησθῆναι ὅτι ἠκούσαμεν τι πρότερον ἢ εἶδομεν. τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν θεωρῶν ὡς αὐτὸ μεταβάλλῃ καὶ θεωρῆ ὡς ἄλλου. Mi discosto dall' interpretazione usuale di questo passo, in cui si vede per lo più un riferimento a fenomeni di *déjà-vu*.

ma ti, 450a29-30) o «come una sorta d'impronta» (*hoion typon tina*, 450a31): ma non rientrano queste nella formulazione standard di un ragionamento analogico? La teoria aristotelica, in ogni caso, non è svincolabile dal programma generale dei *Parva Naturalia*, dichiarato all'inizio del *De sensu*, in base al quale Aristotele si propone di investigare «le attività comuni ad anima e corpo». Tale programma si realizza coerentemente, in tutti gli scritti della raccolta, nello studio dei presupposti fisici delle funzioni psichiche e, per quanto riguarda il *De memoria*, nell'idea che i *phantasmata* lascino un'impronta materiale su un sensorio centrale, collocato nella regione cardiaca. Di qui, fra l'altro, l'insistenza sul rapporto causale fra la capacità di ricordare e la qualità delle diverse costituzioni fisiche. In particolare Aristotele prende in considerazione la smemoratezza che in uguale misura, ma per ragioni opposte, si manifesta nell'infanzia e in vecchiaia²², e riconduce l'amnesia infantile a una costituzione eccessivamente 'liquida' o molle, quella senile a una condizione di segno esattamente opposto²³. Nell'uno e nell'altro caso, infatti, non si produce l'impronta necessaria al costituirsi di un ricordo:

Per questa ragione, coloro che si trovano o per una qualche affezione o per l'età in uno stato di mutabilità, *non hanno memoria, come se il movimento e il sigillo si imprimevano nell'acqua corrente. In altri, a causa dell'usura, come le antiche costruzioni, e per la rigidità della parte che riceve l'affezione, l'impronta non si forma.* Perciò sia i troppo giovani che gli anziani sono privi di memoria: i primi, infatti, sono mutevoli a causa della crescita, i secondi a causa della

²² Soprattutto i riferimenti alla smemoratezza senile sono frequenti nelle fonti antiche: cfr. S. BYL, *Les facultés mentales du vieillard dans la littérature grecque*, in «Bulletin de l'Association Budé», n. 2, 2003, pp. 27-49, in part. 34 sgg.

²³ Analogamente, nello scritto *Sui sogni*, Aristotele riconduce l'assenza di sogni nei bambini (come anche in coloro che dormono subito dopo mangiato) all'estrema mobilità delle immagini in un organismo agitato dal gran calore (*Ins.*, 461a10, 462b5). Per un inquadramento dell'approccio fisiologico di Aristotele ai processi conoscitivi cfr., dopo alcune utili indicazioni di J. ALTHOFF, *Warm, kalt, flüchtig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften*, Stuttgart, Steiner 1972, in part. pp. 130-132, l'attento studio di PH. J. VAN DER EIJK, *The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of 'Psychic' Processes, and the Bodily Aspects of Thinking in Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, hrsg. W. Kullmann, S. Föllinger, Stuttgart, Steiner 1997, pp. 231-257.

consunzione. Similmente non appaiono dotati di memoria né i troppo svelti né i troppo tardi: i primi infatti hanno un'umidità superiore al dovuto, gli altri un'eccessiva solidità; per tale ragione, nei primi il *phantasma* non permane nell'anima, negli altri neanche aderisce (*Mem.*, 1, 450a32-b11)²⁴.

L'idea che le sensazioni si imprimano più o meno profondamente a seconda delle diverse condizioni fisiologiche è già implicata, come sappiamo, nel reimpiego platonico della metafora del blocco di cera (cfr. specialmente *Tht.*, 191c8-d1, 194c4-195a9), e fa comunque capo a una solida tradizione di attenzione per le basi organiche dei processi conoscitivi, che è caratteristica della cultura filosofica e scientifica del quinto secolo (ma è in ultima analisi di ascendenza omerica, come segnala Platone stesso con le citazioni allusive di *Tht.*, 194c6-8 e 194e1 sgg.)²⁵. È il caso di aggiungere qui che il processo dell'anamnesi, di cui Platone teneva a sottolineare il carattere del tutto interiore all'anima, in connessione con la natura intelligibile dei suoi oggetti²⁶, è inteso da Aristotele come la ricerca consapevole e spesso elaborata di un *phantasma* (dunque di una rappresentazione sensibile) caduto dalla memoria, per cui non solo viene chiaramente circoscritto al recupero di dati sensibili o appresi per via sensibile, ma trova spiega-

²⁴ διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὐσιν οὐ γίνεται μνήμη, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος· τοῖς δὲ διὰ τὸ ψῆχεσθαι, καθάπερ τὰ παλαιὰ τῶν οἰκοδομημάτων, καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίγνεται ὁ τύπος. διόπερ οἳ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονές εἰσιν· ῥέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὔξησιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ λίαν ταχεῖς καὶ οἱ λίαν βραδεῖς οὐδέτεροι φαίνονται μνήμονες· οἱ μὲν γὰρ εἰσιν ὑγρότεροι τοῦ δέοντος, οἱ δὲ σκληρότεροι· τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἄπτεται.

²⁵ Elementi interessanti di fisiologia della memoria sono per esempio rintracciabili in Eraclito (22 B 71 Diels-Kranz), Diogene di Apollonia (THEOPHR., *Sens.*, 45 in 64 A 19 Diels-Kranz), Crizia (88 B 6.11 Diels-Kranz), negli scritti medici *Vict.*, 1, 35, 1; *Morb. sacr.*, 14, 4; 15, 4. A fisiologi e medici di quinto secolo dedica un capitolo apposito M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres 1982, pp. 170-190. NIEDDU, *La scrittura* cit., p. 49, nota 15, nota che il nesso fra l'oblio e lo 'sciogliersi' (*ektekein*) della mente comune a Crizia (cit.) e ad Eschilo (PV 534 s.) rinvia all'immagine della tavoletta di cera.

²⁶ Cfr. *supra*, nota 3.

zione lungo le stesse coordinate di una fisiologia della conoscenza in cui è inquadrata la capacità di memorizzazione:

Che questa affezione sia qualcosa di corporeo, e il richiamo alla memoria una ricerca del *phantasma* in qualcosa di corporeo, ne è segno il fatto che alcuni vanno in confusione poiché non sono in grado di richiamare alla memoria sebbene concentrino l'attenzione e, sebbene non tentino più di richiamare, nondimeno restano in questo stato, e ciò accade soprattutto ai melanconici: i *phantasmata* infatti muovono soprattutto loro. La causa è che non è in loro potere il richiamo poiché, così come non è più in potere di coloro che lanciano fermare ciò che lanciano, allo stesso modo anche colui che richiama alla memoria e ricerca, muove qualcosa di corporeo, in cui risiede l'affezione. Si confondono maggiormente coloro che si trovano ad avere umidità intorno alla regione della facoltà percettiva: tale umidità, infatti, non cessa facilmente di muoversi finché l'oggetto ricercato non sia raggiunto e il movimento proceda bene. Per questo motivo ire e paure, qualora muovano qualcosa, non si arrestano anche se i soggetti coinvolti producono un movimento contrario, ma continuano a muoversi nella stessa direzione, in opposizione a tali movimenti contrari. E la cosa assomiglia a ciò che accade nel caso di nomi, canti e discorsi, qualora qualcuno di questi sia stato con frequenza sulle labbra: a chi si è fermato e non vuole proseguire, capita ugualmente di cantare e di parlare ancora. Le persone che hanno la parte superiore del corpo più grande e i nani sono meno dotati di memoria rispetto a coloro che hanno caratteristiche contrarie, poiché hanno molto peso sull'organo della percezione; e i movimenti né possono dal principio permanere, ma si disperdono, né facilmente prendono la strada giusta nel richiamo. I giovanissimi e i troppo vecchi sono di poca memoria a causa del movimento: questi infatti si trovano in uno stato di consunzione, quelli di vigorosa crescita. Inoltre, i bambini sono come i nani finché non raggiungono la giovinezza (*Mem.*, 2, 453a14-b 7)²⁷.

²⁷ ὅτι δ' ἐστὶ σωματικόν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος, σημεῖον τὸ παρενοχλεῖν ἐνίους ἐπειδὴν μὴ δύνωνται ἀναμνησθῆναι καὶ πάνυ ἐπέχοντες τὴν διάνοιαν, καὶ οὐκέτ' ἐπιχειροῦντας ἀναμνησθεσθαι οὐδὲν ἥττον, καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικούς· τούτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα. αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὸ ἀναμνησθεσθαι, ὅτι καθάπερ τοῖς βάλλουσιν οὐκέτι ἐπ' αὐτοῖς τὸ στήσαι, οὕτως καὶ ὁ ἀναμνησκόμενος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος. μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχη ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον· οὐ γὰρ ῥαδίως παύεται κινήσεισα, ἕως ἂν ἐπανέλθῃ τὸ

Mi sembra possibile, a questo punto, introdurre una distinzione nella funzione che Aristotele conferisce alle due metafore principali che mette in opera: il riferimento all'impronta in rilievo, infatti, appare più adatto a spiegare le diverse predisposizioni mnemoniche sulla base di variazioni fisiche individuali, mentre il riferimento alla contemplazione di una figura dipinta è più appropriato a illustrare il versante cognitivo del processo. D'altro canto credo che anche a questo secondo campo metaforico dovremmo concedere, come abbiamo fatto per il primo, un qualche grado di literalità: credo cioè che Aristotele consideri i *phantasmata*, queste rappresentazioni concretamente depositate come tracce nella mente, quali vere e proprie *immagini* mentali, di carattere visivo o quasi visivo.

È questa una tesi centrale nell'interpretazione di Sorabji, che peraltro è stata assai discussa, perché – si può sospettare – apparentemente ingenua e difficilmente accettabile nel quadro di una moderna filosofia della mente. D'altronde (è questo il principale argomento opposto da Sorabji ai suoi critici)²⁸ la cultura greca esprime in generale una tendenza a privilegiare l'esperienza visiva rispetto agli altri canali di percezione del mondo sensibile, e perciò a sottolineare il carattere vivido e eidetico delle rappresentazioni mentali. Fra l'altro, un segnale sicuro che Aristotele condivide questa tendenza può essere indicato in un passo del capitolo del *De anima* dedicato alla *phantasia*: qui, infatti, la definizione dell'attività rappresentativa come «movimento derivato dalla sensazione in atto» è seguita dalla precisazione che «la vista è sensazione al massimo grado, e il nome [*phantasia*] deriva da

ζητούμενον καὶ εὐθυπορήσῃ ἢ κίνησις. διὸ καὶ ὄργανα καὶ φόβοι, ὅταν τι κινήσωσιν, ἀντικινούντων πάλιν τούτων οὐ καθίστανται, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀντικινούσιν. καὶ ἔοικε τὸ πάθος τοῖς ὀνόμασι καὶ μέλεσι καὶ λόγοις, ὅταν διὰ στόματος γένηται τι αὐτῶν σφόδρα· παυσάμενοις γὰρ καὶ οὐ βουλομένοις ἐπέρχεται πάλιν ἄδειν ἢ λέγειν. εἰσὶ δὲ καὶ οἱ τὰ ἄνω μείζω ἔχοντες καὶ οἱ νανώδεις ἀμνημονέστεροι τῶν ἐναντίων διὰ τὸ πολὺ βᾶρος ἔχειν ἐπὶ τῷ αἰσθητικῷ, καὶ μήτ' ἐξ ἀρχῆς τὰς κινήσεις δύνασθαι ἐμμένειν ἀλλὰ διαλύεσθαι μήτ' ἐν τῷ ἀναμνησκεσθαι ῥαδίως εὐθυπορεῖν. οἱ δὲ πάμπαν νέοι καὶ λίαν γέροντες ἀμνήμονες διὰ τὴν κίνησιν· οἱ μὲν γὰρ ἐν φθίσει, οἱ δ' ἐν αὐξήσει. Sul ruolo della bile nera nella biologia di Aristotele cfr. P. H. J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, in «Mnemosyne», XLIII, 1990, pp. 33-72 (pp. 36-46 sui *Parva Naturalia*).

²⁸ Nell'introduzione alla seconda edizione di SORABJI, *Aristotle On Memory*, cit., pp. IX-XXVI.

phaos [luce], perché senza luce non è possibile vedere» (*de An.*, 3, 3, 429a2-4)²⁹.

È vero che nella trattazione aristotelica della *phantasia* e dei suoi prodotti, di fatto, il riferimento alla visualizzazione non è costante, ma bisogna ammettere che in alcuni casi è prevalente, e proprio la riflessione sull'attività mnemonica, come (e anche più) quella sull'attività onirica, non solo insiste sulla natura pittorica delle immagini mentali, ma ne fa un dato intorno al quale costruire l'intera spiegazione³⁰. Per quanto riguarda in particolare le immagini mnemoniche, poi, in Aristotele può avere agito l'interesse per il sapere mnemotecnico, che al suo tempo doveva avere già sviluppato una serie di pratiche puntate su meccanismi di visualizzazione, anche di concetti astratti (tale interesse è attestato tanto nel *De anima*, 3, 3, 427b17-20 che nel *De memoria*, 2, 452a12-16)³¹.

È da ritenere poco plausibile, tuttavia, che Aristotele pensasse unicamente a rappresentazioni di tipo visivo, e non ammettesse la possibilità di ricordare una melodia, per esempio, o un odore, mediante una rappresentazione 'iconica' ma non figurativa: una rappresentazione, cioè, capace di riprodurre tratti formali essenziali dell'oggetto ricordato, ma non tali da essere letteralmente 'guardati'. Ma certo anche in questi casi, nei termini della teoria aristotelica, il ricordo potrebbe associarsi con una raffigurazione del momento (che necessariamente entra come elemento temporale del processo) in cui una melodia è stata ascoltata o un profumo percepito. In definitiva – e

²⁹ Nei termini più vividi dettati da una situazione fortemente emotiva, anche Gorgia sottolineava le impressioni particolarmente efficaci prodotte dalla vista, che si traducono direttamente in visioni interne dell'anima: «Alcuni, infatti, vedendo cose terrificanti, all'improvviso escono da quel senno che al momento posseggono [...] Molti cadono in morbi da sconsiderati, in travagli inquietanti e in pazzie incurabili: a tal punto la vista ha inciso nella loro mente immagini di storie che sono sempre davanti agli occhi (*houtos eikonas ton horomenon pragmaton he ophis enegrapsen en to phronemati*) (82 B 11, § 17: *Encomio di Elena*, nella trad. di M. Tasinato, in «Verifiche», XXXIV, 2005, p. 7).

³⁰ Questo punto è colto molto bene da D.A. REES, *Aristotle's Treatment of φαντασία*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. Anton, G. Kustas, Albany, SUNY 1971, pp. 491-504 (in part. 495 sgg., 500 sgg.).

³¹ Cfr. H. BLUM, *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim-New York, Olms 1969, pp. 70-80.

per passare alla terza e ultima questione preannunciata – credo che possiamo accogliere la tesi di Sorabji almeno nel senso che il *phantasma* visivo costituisce per Aristotele il caso paradigmatico e certo più frequente, anche se non esclusivo, di immagine mnemonica.

3. *Quale memoria?*

La trattazione del *De memoria* si incentra, come abbiamo visto, su una restrizione della nozione di memoria alla capacità e attività di ricordo di eventi della vita personale passata. Tale restrizione non riguarda solo il ricordo di esperienze sensibili, ma anche di concetti, come viene detto chiaramente nel contesto dell'argomentazione iniziale, in base alla quale il ricordo si svolge, per definizione, al passato:

La memoria invece è del passato. L'oggetto presente, quando è presente, come ad esempio questo bianco qui quando lo vediamo, nessuno direbbe di ricordarlo, né l'oggetto (teoreticamente) considerato, quando ci troviamo a considerarlo e a pensarlo, ma semplicemente l'uno diciamo di percepirlo e l'altro di conoscerlo. *Quando invece si possiede il sapere e la percezione senza l'esercizio delle rispettive facoltà, allora si ricorda, in un caso che si è appreso o si è considerato [l'oggetto], nell'altro che lo si è udito o visto o simili.* Perché quando si esercita l'attività della memoria, si dice sempre nell'anima che si è precedentemente udito o percepito o pensato questo oggetto. La memoria, dunque, non è né una percezione né un giudizio, ma il possesso o affezione di una di queste cose, quando sia trascorso del tempo (*Mem.*, 1, 449b 15-25)³².

Questo interesse per una nozione di memoria personale, o episodica, monopolizza l'intero scritto e non sembra lasciare spazio a un'altra nozione di memoria, rilevante non solo dal punto di vista psicologi-

³² ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν, οἷον τοῦτὸ λευκὸν ὅτε ὀραῖ, οὐδεὶς ἂν φαίη μνημονεύειν, οὐδὲ τὸ θεωρούμενον, ὅτε θεωρῶν τυγχάνει καὶ νοῶν, ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαί φησι, τὸ δ' ἐπίστασθαι μόνον· ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῆ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται [τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι], τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ τι τοιοῦτον· αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν. ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.

co ma anche epistemologico: la memoria, intendo, come facoltà che consente, attraverso l'accumulo e sedimentazione delle sensazioni, la formazione di concetti universali e giudizi causali. A questa accezione pensa Platone nel *Filebo* e nel *Teeteto*, là dove, affrontando il problema del giudizio e dell'errore, identifica immagazzinamento e conservazione di sensazioni e nozioni (pensiamo, qui, anche all'immagine della voliera) come funzioni essenziali della memoria. Funzioni delle quali, ovviamente, Aristotele è tutt'altro che ignaro. Pensiamo alla sequenza disegnata nell'inizio della *Metafisica*³³, dove la *mneme* figura come stadio intermedio fra sensazione ed esperienza, sulla cui base si compie la formazione di connessioni causali e concetti universali che dà luogo a *techne* e *episteme*. La stessa sequenza, come sappiamo, è descritta nell'ultimo capitolo degli *Analitici Secondi* (II 19), dove leggiamo che «dalla sensazione nasce la memoria, e dalla memoria che si forma attorno a un medesimo oggetto l'esperienza: in effetti, ricordi molteplici per numero formano un'esperienza unica. A partire dall'esperienza, o dall'universale fermatosi (*eremesantos*) tutt'intero nell'anima [...] nasce un principio di arte o di scienza» (100a 3-8). Poco sopra Aristotele ha precisato i particolari di questo processo, possibile solo negli animali in cui, anche cessato il processo, ha luogo un «permanere del risultato della sensazione» (*mone tou aisthematos*)³⁴: definizione, come si vede, perfettamente sovrapponibile a quella platonica della memoria come *soteria tes aistheseos*, e comunque congruente con quella nozione di memoria come magazzino di conoscenze che è a Platone ben presente, e che troverà ampia valorizzazione in ambiente stoico.

È possibile che, nel breve trattato dedicato alla memoria, Aristotele trascuri del tutto questa sua funzione fondamentale? In uno studio di parecchi anni fa, ma ancora discusso, Julia Annas ha avuto il merito di porre con forza questa domanda, sottolineando che Aristotele si

³³ Ricordiamo che una sequenza analoga si legge nel fr. 21b di Anassagora, nonché in PL., *Phaed.*, 96b5-8, con riferimento al modello di conoscenza dominante nella *peri physeos historia*. Nel passo del *Fedone* è da rilevare, fra l'altro, il ruolo affidato allo stabilizzarsi (*eremein*) di *mneme* e *doxa* per il costituirsi dell'*episteme* (sul nesso fra memoria, stabilità e conservazione in Platone cfr. le osservazioni di Cambiano, *supra*, pp. 4-5). Aristotele parla in termini molto simili (cfr. subito oltre) di un 'fermarsi' nell'anima dei contenuti di conoscenza.

³⁴ Si confronti anche *Mem.*, 2, 453b2-3, dove è affermata l'esigenza che per un buon esercizio della memoria gli impulsi «permangano» anziché disperdersi.

occupa evidentemente della memoria personale, e sembra trascurare la memoria non personale (quella che ci dà per noto Corisco senza andare necessariamente all'una o più volte che abbiamo incontrato Corisco; o per cui abbiamo presente alla mente un teorema, avendo totalmente dimenticato l'ora di matematica in cui lo abbiamo appreso a scuola)³⁵. Ma poi Annas, ritenendo francamente «scandaloso» ipotizzare che Aristotele non consideri questa seconda, importante accezione, argomenta che essa costituisce precisamente il tema del secondo capitolo dello scritto, dedicato al richiamo alla memoria: sarebbe la reminiscenza, in altre parole, l'altro versante del processo mnemonico, grazie al quale ricordiamo un teorema di per sé, senza passare necessariamente attraverso l'immagine-ricordo dell'esperienza con cui lo abbiamo appreso.

Non è questo il luogo per confutare questa seconda parte dell'argomentazione di Annas, anche se rispetto ad essa vorrei notare almeno, pur di sfuggita, che l'analisi aristotelica della catena associativa in cui consiste il processo anamnastico funziona, di fatto, per il recupero sia di nozioni che di memorie personali. Vale in ogni caso la pena di indicare qui, in via di conclusione, un luogo del *De memoria* in cui – non in modo esplicito ma sostanzialmente – Aristotele fa in effetti spazio alla memoria non personale. Si tratta di quel breve ma inequivoco accenno alla situazione in cui il *phantasma* è considerato di per sé e non come copia di qualcosa d'altro: in questo caso, afferma Aristotele, esso rimane tale ed è un *theorema*, o un *noema* (450b25-451a2)³⁶.

³⁵ Cfr. J. ANNAS, *Aristotle on Memory and the Self*, in «Oxford Studies in Classical Philosophy», IV, 1986, pp. 99-117, rist. in Nussbaum, Oksenberg Rorty, *Essays cit.*, pp. 297-311 (trad. it. *La memoria e l'io in Aristotele*, in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano, L. Repici, Milano, LED 1993, pp. 119-144).

³⁶ Sul rapporto fra *noein* e *phantasia* (per cui cfr. anche *de An.* 3, 7, 431a14-17; 8, 432a4-11) un'indicazione ulteriore può venire da ARIST., *Metaph.*, 1, 1, 980b29-981a1. Qui leggiamo che anche gli animali dotati di memoria (alcuni ce l'hanno, altri no: 980a27-29) vivono sì con *phantasiai* e *mnemai*, ma partecipano poco dell'*empeiria*, che nasce negli uomini dall'unificazione dei ricordi. I plurali *phantasiai* e *mnemai* potrebbero essere molto significativi, in un senso analogo al plurale *epistemai* in PL., *Smp.*, 208a-b (in un contesto in cui viene posto il problema dell'unità e identità dell'io nell'arco della vita: potremmo inferirne, cioè, che negli animali i *phantasmata* restano comunque irrelati, mentre negli uomini diventano *noemata* grazie al possesso di un principio (razionale) unificante della pluralità dei ricordi e delle rappresentazioni. Pensiamo anche agli uccelli-*epistemai* nella voliera di *Tht.*, 197e3).

Come abbiamo già detto la *phantasia* si può definire unitariamente come la facoltà che «rappresenta» alla mente i materiali sensibili, in forma suscettibile di varie specie di *processing* cognitivo. I *phantasmata* onirici si caratterizzano (nei tre scritti sul sonno e i sogni) per la peculiare mobilità (e conseguente ingannevolezza rispetto ai contenuti sensibili originari) prodotta dalle condizioni fisiche del sonno³⁷; l'impulso al moto locale proviene dalla facoltà desiderativa dell'anima, in quanto mossa da una *phantasia* dell'oggetto sotto la specie dell'appetibilità³⁸; il ricordo consapevole di un evento è innescato da un *phantasma* che invita a dirigere lo sguardo sull'esperienza che l'ha prodotto. Altri *phantasmata* si distinguono per la loro stabilità, e su di essi lo sguardo dell'anima si ferma, e li pensa. Volendo osare una definizione plausibile della memoria non personale che, in base a questa interpretazione, potrebbe attagliarsi alle coordinate aristoteliche, congiungendo idealmente la fine degli *Analitici Secondi* con quello che è stato definito il più teorico dei *Parva Naturalia*, il nostro *De memoria*, potremmo parlare (e saremmo sempre nell'ambito di una spiegazione intenzionale) di «stabilità dello sguardo».

MARIA MICHELA SASSI

³⁷ Cfr. L. REPICI, *Aristotele. Il sonno e i sogni (Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno)*, a cura di L. Repici, Venezia, Marsilio 2003, pp. 35-36. Non per caso il termine *eidolon*, con la sua connotazione di ingannevolezza, è frequente nel *De insomniis* (461a15, 462a11, a17).

³⁸ Cfr. M. CANTO-SPERBER, *Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action*, in Romeyer-Dherbey, Viano, *Corps et âme* cit., pp. 441-462.