

**Questioni di Epistemologia.
Sull'epistemologia della memoria**

Appunti del corso
A. Acerbi (Pusc-Roma AA. 2024-2025)

Indice

Premessa

Introduzione. Le fonti della conoscenza umana

1. Approccio all'epistemologia della memoria

2. Percorso storico-filosofico. Aristotele, S. Agostino, Thomas Reid

3. Etica della memoria. Paul Ricoeur

4. Epistemologia e metafisica della memoria. Platone, Bergson

Bibliografia

Premessa

Con questo corso, inauguriamo un approfondimento delle fonti della conoscenza, iniziando dalla memoria. A tale riguardo, cercheremo di sviluppare un percorso che, tenendo conto della letteratura contemporanea, proceda dalla rilevazione degli aspetti cognitivi e delle relative problematiche epistemologiche; ne ricostruisca poi lo sfondo storico-filosofico e infine ne tratteggi le implicazioni etiche e metafisiche. Perché cominciare dalla memoria? Possiamo rispondere dicendo che da un lato, benché ciò appaia singolare, si tratta di un territorio d'indagine ancora poco esplorato rispetto alle altre fonti della conoscenza. Infatti, le opere filosofiche e la letteratura sulla memoria sono relativamente esigue rispetto all'enorme ampiezza dei materiali sulla percezione o la ragione. D'altro lato, potremmo riconoscere nella memoria un crocevia della conoscenza, così che da essa se ne può osservare l'intera figura. Infatti, la memoria costituisce una condizione radicale per tutte le altre fonti cognitive, data la natura temporale e discorsiva della conoscenza umana. Inoltre, la memoria giunge quasi a sovrapporsi alla natura della conoscenza, se questa costituisce un possesso stabile, in continua crescita. È intimamente congiunta alla forma più alta e delicata di conoscenza, quella che il soggetto ha di sé, della propria identità e della propria storia. Passando a considerare le implicazioni etiche, possiamo notare come la memoria sia al crocevia del rapporto pratico e comunicativo che il soggetto intesse con gli altri nel tempo. Alla memoria è affidata la costruzione di una biografia e la formazione di una storia comune, infine la custodia della contingenza dell'uomo come essere naturale e storico.

Introduzione.

Le fonti della conoscenza umana

Quali sono le capacità mentali grazie alle quali conosciamo? Possiamo citare tra le principali: percezione (i cinque sensi), memoria, coscienza, ragione (come rappresentativa della conoscenza intellettuale). Da alcune apprendiamo direttamente informazioni sulla realtà, sia esterna sia interna al soggetto, come la percezione e la coscienza; per mezzo di altre, come la memoria e la ragione, conserviamo tali informazioni o le elaboriamo. Queste capacità, benché ciascuna sia qualificata da contenuti specifici, cooperano nella conoscenza degli oggetti, dalla ricostruzione del loro aspetto fisico alla determinazione della loro essenza; infine cooperano nel disegno di un'immagine comprensiva e articolata del mondo. Ad esempio, la memoria contribuisce alla percezione, poiché la sua funzione conservativa consente di conferire una struttura stabile all'apporto continuo dei dati percettivi, di poterli sintetizzare e interpretare nel loro significato. La ragione consente di riconoscervi proprietà non sensibili e di rintracciare strutture universali e necessarie soggiacenti alle note empiriche simili o costanti. Ad esempio, nella figura di una cosa riconosce un segno o un'espressione artistica; oppure identifica e formula in un'espressione generale, come una definizione o una proposizione, le proprietà costitutive di un vivente o di una certa specie. La cooperazione tra percezione, coscienza e memoria, costituisce quella fonte complessa di conoscenza detta esperienza. Il suo contenuto si può contrastare con quello della ragione, per le loro opposte proprietà logico-ontologiche: concreto/astratto, particolare/universale, contingente/necessario. Di qui, sorge il problema del loro rapporto: si possono derivare verità universali dall'esperienza? La ragione può conoscere indipendentemente da essa?

1. *Esperienza.* "Esperienza" è un termine polisemico, cioè una parola ricca di significati affini e connessi, il primo e più semplice dei quali è il contatto con una realtà tramite i sensi, per cui se ne avverte immediatamente l'esistenza e se apprendono direttamente le qualità. Le risorse cognitive attingono così alla fonte primaria della conoscenza, che è il presentarsi della realtà stessa. Le risorse cognitive saranno dette fonti basilari, come anzitutto lo è la percezione, per la loro prossimità a essa. Come si rileva nell'uso linguistico, il termine "esperienza", con quelli associati di senso e

percezione, è attribuito per analogia a ogni sorta di contenuti, non solo d'ordine materiale e sensibile, colti con evidenza intuitiva (peraltro, questi stessi termini, che denotano stati epistemici generali, si riferiscono anzitutto all'esperienza visiva); ad esempio, la cognizione del bene e del bello o del male e del brutto, almeno nei casi più elementari che si assumono come accessibili a tutti. In "esperienza", come termine generico comprensivo di ogni evento percettivo, prevale l'aspetto passivo della ricezione; invece, in "esperienza", nell'accezione di cui è esempio paradigmatico l'esperimento scientifico, prevale l'aspetto attivo, e con esso, proporzionalmente, il coinvolgimento della ragione e della volontà. Infine, "esperienza" significa la competenza acquisita dal contatto pratico abituale con un certo ambito di oggetti o fatti; ad esempio l'esperienza di un artigiano o di un diplomatico. Rispetto alla categoria del tempo, la prima accezione di "esperienza" è connotata soprattutto dal presente dell'evento percettivo. Invece, l'esperienza come competenza è connotata, a un lato, dal passato, cioè dalla conservazione e dal consolidamento delle cognizioni già acquisite, e, d'altro lato, dal futuro, per la capacità di previsione che ne deriva, almeno potenzialmente. Benché l'esperienza percettiva sia la via privilegiata per l'accertamento dell'esistente, ciò che un sapere puramente concettuale e una conoscenza indiretta, per informazione o testimonianza, non potrebbe mai assicurare con altrettanta chiarezza e forza persuasiva (come mostra emblematicamente l'episodio evangelico dell'apostolo Tommaso), tuttavia essa può essere squalificata nel suo valore epistemico, poiché il dato su cui si fonda è sempre relativamente limitato, parziale, contingente ed è sempre fortemente condizionato dalla situazione particolare del soggetto conoscente. Infatti, la gran parte degli argomenti scettici insiste su tali condizionamenti (come i dieci tropi di Enesidemo). Tali argomenti rilevano con precisione i molteplici fattori di fallibilità e relatività della percezione, radicati nella complessità delle sue condizioni, interne ed esterne, e nella stessa ricchezza informativa del dato percettivo. Tuttavia, come si è già rilevato nella prima parte, gli argomenti scettici sono fallaci, poiché dal limite e dalla fallibilità della conoscenza, ne deducono la totale inaffidabilità.

2. *Coscienza.* La riflessione filosofica sulla conoscenza s'innesta sull'esperienza comune di essa, da cui provengono le parole e le espressioni fondamentali che si usano per descriverla. L'esperienza

dell'attività cognitiva si fonda sulla capacità riflessiva della coscienza che, in diversi gradi, accompagna la vita mentale e fa sì che ogni suo atto e contenuto sia avvertito e integrato in un complesso ordinato, per essere riconducibile all'unitario dominio operativo di un soggetto. Grazie alla coscienza, la conoscenza emerge dal piano naturale di un processo fisico e psichico a quello proprio della vita personale, cioè al piano di un atto che il soggetto può dominare e attribuire pienamente a se stesso. La funzione riflessiva della coscienza non è, però, omogenea: non avvertiamo ogni atto e contenuto allo stesso modo e con uguale evidenza. Ciò si può desumere dalle molteplici accezioni del termine. In una prima accezione, "coscienza" significa lo stato permanente di veglia per cui il soggetto è vigile, ha un'avvertenza minimale di sé e dell'ambiente circostante, ed è capace di un controllo generale sui propri atti. In una seconda accezione, dove emerge una connotazione operativa, "coscienza" designa l'avvertenza puntuale di un contenuto, sia interno sia esterno. Tale accezione è qualificata come "fenomenica", poiché i contenuti vi sono appresi nel loro apparire e negli effetti psichici, d'ordine cognitivo e affettivo, che essi determinano nel soggetto. La dimensione soggettiva della sensazione, come quella di una qualità semplice, quale il colore o il dolore, esemplifica in maniera emblematica questa forma della coscienza. La dimensione operativa della coscienza è, inoltre, riscontrabile nella consapevolezza e attenzione che, con diversa intensità, accompagnano l'esecuzione di un'operazione cognitiva o di un'azione. Una terza accezione, in cui l'aspetto riflessivo della coscienza emerge al massimo, designa l'indagine che il soggetto conduce sui propri atti, come nell'introspezione o nell'esame di coscienza. Tale eminente riflessività è esplicitata con la qualificazione specifica di "coscienza riflessiva" ed è la forma di coscienza di cui la filosofia della conoscenza e le altre scienze che studiano la mente umana, beneficiano, poiché grazie ad essa i contenuti cognitivi possono essere analizzati e confrontati in maniera sistematica. La speciale vividezza e certezza con cui sperimentiamo la nostra vita mentale porta talora a riconoscervi un ambito di conoscenza privilegiato e fondamentale (come il *cogito* di Descartes); di qui si è giunti a sostenere che essa sia accessibile all'introspezione infallibilmente e senza lacune. Questa posizione è esposta alle obiezioni di quanti hanno rilevato il ruolo dell'inconscio nella vita mentale (come la psicanalisi di Freud), fino a sostenere l'aspetto frammentario e superficiale della stessa coscienza. Si

può, però, assumere una posizione moderata che riconosce sì la funzione fondamentale e il valore epistemico privilegiato della coscienza, ma senza attribuirgli perciò necessariamente le note di trasparenza e infallibilità¹.

3. *Percezione*. La percezione è una fonte primaria di conoscenza e di giustificazione: per essa attingiamo direttamente informazioni sul mondo e possiamo fondare o controllare le informazioni acquisite da altre fonti. Così, possiamo verificare una testimonianza o fondare una congettura. Il che può accadere anche in modo inverso, confrontando il nostro vissuto con un punto di vista esterno o ricostruendo i fatti col ragionamento, qualora si abbiano buoni motivi per dubitare dei propri sensi (come quando si è stanchi o si soffre di una certa patologia). Gli elementi costitutivi della percezione sono: 1) un soggetto percipiente e un oggetto (di diverso genere e grado di complessità), 2) un rapporto causale tra soggetto e oggetto, 3) l'esperienza sensoriale che ne è l'effetto o la controparte psichica. Si possono distinguere tre fasi o livelli di una percezione. La ricezione d'informazione, sia pure in maniera passiva, inconsapevole e confusa, ma posteriormente recuperabile e analizzabile, se le circostanze lo richiedono. Ad esempio, l'attenzione è concentrata su di un oggetto, come quando si legge, ma in seguito, ricordando, possiamo renderci conto di avere percepito altri oggetti concomitanti, come un rumore di fondo. Questa prima fase ricettiva, puramente spontanea e passiva, consiste nel processo causale e psicologico che condiziona e determina la genesi della percezione, ma non la costituisce come tale. Affinché la percezione sia qualificata come un atto cognitivo, il suo contenuto dev'essere interpretato nel suo significato e intenzionalmente riferibile a un oggetto minimamente qualificato, affinché sia valutabile nel suo valore di verità. Ciò è quanto si riscontra a livello elementare nella percezione semplice o sensazione, dove una qualità è categorialmente identificata (una sensazione è riconosciuta come indicativa di un certo suono o di un certo colore) e attribuita a un oggetto, non altrimenti specificato che come il suo portatore o la sua fonte. Ad esempio, un bimbo nota un rumore anomalo e ne segnala alla mamma l'accadere e l'origine. Se l'informazione veicolata da questo gesto è vera, si è nelle condizioni di poterla riconoscere come fondata in un autentico atto di conoscenza, cioè

¹ Per un approfondimento: cfr. R. Van Gulick, "Consciousness" (2014), in *The Stanford*

nella percezione acustica, benché in forma elementare. Il livello finale della percezione è quello cosiddetto “proposizionale”, in cui il contenuto informativo dell’atto è elaborato nella forma logico-linguistica di una proposizione. Questa descrive l’accadere di un fatto il cui significato sia stato pienamente interpretato, cioè l’occorrere di una proprietà per un oggetto specificamente definito. Ad esempio, la “lavatrice è rumorosa”. Gli errori dei sensi, come le illusioni deformanti o le allucinazioni che presentano oggetti inesistenti, incrinano la fiducia naturale riposta in essi e sollecitano la ricerca di criteri generali in base ai quali controllarne la veridicità. Ciò è quanto avviene nell’esperienza cognitiva, specialmente rispetto agli ambiti concreti in cui abitualmente versa l’agire. L’esperienza dell’errore è stata tematizzata soprattutto dalla ricerca filosofica, sollecitata dalla critica scettica secondo cui non è mai possibile fondare la veridicità della conoscenza. Il tentativo di risolvere questi problemi ha portato a stabilire il fenomeno, ossia l’apparire di una qualità percettiva, come il contenuto basilare, perché indiscussa anche dallo scettico, rispetto al quale poi discriminare tra la percezione veridica e quella fallace. In questo modo, il problema della veridicità della percezione ne suggerisce una descrizione alternativa al realismo del senso comune, tale da rendere indiretto il riferimento del suo contenuto fenomenico all’oggetto esterno. Tale descrizione è perciò sostenuta dalla teoria detta “realismo indiretto”. In tale prospettiva, la percezione si riferirebbe dapprima a un oggetto mentale, una rappresentazione o “sense-datum”. Sin qui la percezione veridica e quella fallace coinciderebbero. La loro disgiunzione inizierebbe dalla valutazione della capacità informativa dell’oggetto mentale, che in un caso è veridica e nell’altro è fallace. Sono stati indicati diversi criteri per analizzare i contenuti mentali e valutarne la portata epistemica, come la distinzione, vividezza, varietà, regolarità, coerenza. Si è però riconosciuto che tali criteri non offrono una garanzia assoluta. Alcuni filosofi (come Berkeley) hanno aggravato tale difficoltà, inscrivendola nel problema metafisico sul rapporto tra la realtà mentale e quella fisica. Una soluzione, è quella offerta dall’idealismo spiritualistico di Berkeley e da quella del fenomenismo radicale di Hume, secondo cui tale rapporto tra l’interno e l’esterno non si dà, poiché c’è un’unica realtà garantita, quella mentale, così che le differenze e i rapporti tra gli oggetti e le situazioni della conoscenza sono tutte relative e interne ai contenuti della mente. Quest’esito è stato contestato da quanti, come Reid, notandone la

paradossalità, ossia il contrasto col senso comune, vi hanno rinvenuto la confutazione per assurdo del realismo indiretto e la dimostrazione del realismo diretto. Una posizione intermedia si può rinvenire nelle teorie “intenzionaliste”, secondo cui si deve ammettere un contenuto rappresentativo o semantico (analogo alla “specie intenzionale” della Scolastica), quale fattore costitutivo dell’atto percettivo, ma come non si debba identificarlo come un oggetto della percezione, previo a quello reale. Tale soluzione sembra simile a quella del realismo aristotelico².

3. *La memoria.* La memoria non è una fonte basilare o diretta di conoscenza. La sua funzione è di conservare contenuti appresi attraverso le altre fonti, come la percezione e la ragione. Tuttavia, la memoria può essere una fonte indiretta di conoscenza, quando il dato conservato è riflessivamente elaborato, così da ricavarne nuove conoscenze; ad esempio analizzando i fatti ricordati, per mostrarne dettagli prima non considerati o per inferirne altri. Invece, la memoria è una fonte basilare di giustificazione, poiché un asserto che esprime una pretesa di conoscenza può fondarsi su di un fatto che si suppone già noto e accertato. Occorre distinguere due dimensioni della memoria: come stato e come atto. Il primo è l’oggettivo stato di conservazione e disponibilità di un contenuto, il secondo è l’atto con cui tale contenuto è deliberatamente rievocato. La memoria in entrambe le dimensioni è una funzione così necessaria alla genesi e formazione della conoscenza, a ogni suo livello, da sovrapporsi quasi a essa. Così l’apprendimento genera un possesso, appunto un patrimonio cognitivo organizzato, come una scienza; ma tale possesso non è davvero tale se il suo contenuto non è sempre disponibile per i compiti cognitivi cui il soggetto è chiamato in diverse circostanze (come l’uso del lessico, il ragionamento o la meditazione)³. Inoltre, non è possibile elaborare i contenuti di conoscenza a ogni livello, dalla percezione al ragionamento, se questi non sono ritenuti, cioè se non è possibile fissare e confrontare dei contenuti acquisiti in diversi momenti. Si pensi come si potrebbe condurre a termine un ragionamento se a ogni passo si

² Per un approfondimento: cfr. D. O’Brien, “The Epistemology of Perception” (2004), in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/epis-per/; J. J. Sanguinetti, “Percepcion” (2017), in *Diccionario Interdisciplinar Austral*, C. E. Vanney, I. Silva, J. F. Franck (eds.), www.dia.austral.edu.ar/Percepcion.

³ Scrive Dante nel *Paradiso* (V, 40-42): “Apri la mente a quel ch’io ti paleso e fermalvi entro; ché non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso”.

dovessero ricostruire tutti i precedenti. È possibile tuttavia riferire specialmente la memoria ai contenuti connotati dal passato e dal riferimento all'esperienza personale. Così "sapere" e "ricordare" un teorema matematico sono sinonimi (posto che si ricordi il senso del teorema e non il solo enunciato), sebbene non ci si riferisca così alle circostanze che hanno generato quella conoscenza, ma esclusivamente al suo senso oggettivo, poiché questo essendo astratto, non dipende da esse. Invece "sapere" e "ricordare" non sono altrettanto equivalenti se il contenuto è un fatto di cui si sia protagonisti o testimoni. In questo caso, il sapere si fonda sulla memoria: so perché l'ho esperito e lo ricordo. In questo caso, non è possibile disgiungere un contenuto fattuale, come un'azione, dal vissuto personale, dal momento e dalle circostanze che ne hanno generato la conoscenza e che, almeno in parte, lo costituiscono. La psicologia cognitiva distingue le due forme della memoria indicate (tra altre più specifiche), chiamando l'una "episodica" e l'altra "semantica", rispettivamente alla natura empirica o concettuale del loro contenuto. Sulla memoria si ripropongono alcune delle difficoltà sopra riscontrate a proposito della percezione e le relative teorie esplicative. In particolare, la teoria del realismo indiretto sembra trovarvi speciale applicazione, poiché in questo caso il contenuto è assente (se si riferisce la memoria al tempo passato), sicché sembra che l'atto di memoria non termini direttamente all'oggetto, ma anzitutto a una sua immagine o rappresentazione. Questa teoria dovrebbe poter spiegare i casi, simmetrici a quelli della percezione, dell'illusione e dell'allucinazione. Anche Aristotele nel *De memoria* sembra procedere in tale direzione: nel ricordare c'è una sorta di percezione che insiste su di un'immagine, riferibile a un oggetto assente, come un evento passato. La presenza dell'immagine è così interpretata nella sua funzione rappresentativa. Invece nei casi di errore o di allucinazione (in cui si rivive il passato come se fosse presente), tale riferimento oggettivo non è eseguito correttamente o non è compiuto. Al riguardo, occorre distinguere due piani: l'immagine mentale può essere un fattore esplicativo della memoria, a livello psicologico e neurologico, ma non è un elemento del suo contenuto fenomenologico o intenzionale. Ciò che si ricorda è un oggetto o un fatto, e non l'immagine attraverso cui questi sono ricordati.

4. *La ragione.* Secondo gli autori del razionalismo moderno (Descartes, Leibniz), la ragione è una fonte cognitiva capace di attingere contenuti

concettuali e giustificare proposizioni universali e necessarie, in maniera diretta, indipendente dalle altre fonti che costituiscono l'esperienza. L'empirismo (es. Hume) nega tale assunto, o al massimo può ammettere una funzione indipendente della ragione restringendone l'applicazione alle operazioni logiche e alle proposizioni analitiche o puramente formali, in cui l'apporto informativo sul mondo appare ridotto o nullo, come quelle matematiche. In ogni caso, in entrambe le posizioni, una proposizione come "il tutto è maggiore della parte" o " $7+5=12$ ", può essere ritenuta vera senza dover considerare altro che i termini e il loro rapporto. Questi contenuti, per il loro carattere astratto, non sono attingibili che con una funzione cognitiva qual è il pensiero riflessivo e l'inferenza. Nell'epistemologia contemporanea il problema classico sull'indipendenza della conoscenza razionale dall'esperienza, che è il tema del dibattito tra razionalismo ed empirismo, è trattato sotto il titolo "conoscenza a priori". I contenuti di ragione e di esperienza sono tipicamente qualificati da opposte proprietà logico-ontologiche, come necessità/contingenza, particolarità/universalità, astrazione/concretezza. In tal modo è possibile dividere le scienze formali che operano in maniera indipendente dalla verifica sperimentale, come la matematica, dalla metodologia empirica delle scienze naturali. L'importanza della verifica in queste scienze dipende dalla natura contingente del loro oggetto, per cui esso non è integralmente riducibile a strutture e leggi necessarie. Vi si possono formulare proposizioni necessarie, come le leggi scientifiche, ma la loro applicazione è esposta all'elevata complessità della materia fisica. Viceversa, i contenuti astratti, come i numeri e i loro rapporti, possono essere dapprima appresi nel loro significato attraverso esempi sensibili o modelli immaginabili (come la rappresentazione dei numeri con oggetti concreti o diagrammi), ed è, in effetti, è questo il modo che si è soliti impararli. Tuttavia il progresso nell'apprendimento avviene quando gli esempi portano a riconoscere proprietà o leggi astratte, che si verificano sempre e necessariamente, in tutti i casi simili. Questo punto consente di distinguere, in generale, tra la genesi empirica di un concetto e la comprensione del suo significato e del suo valore. Perciò, l'esperienza può essere l'origine della conoscenza razionale, ma non è perciò necessariamente il suo fondamento. La conoscenza razionale manifesta uno spiccato carattere attivo se confrontata con le altre fonti, come la percezione e la memoria. In modo simile all'atto introspettivo della

coscienza, il suo esercizio non dipende dalla presenza di un oggetto esterno, ma dalla volontà. Infatti, dato il carattere astratto dei suoi contenuti, è possibile pensare a essi indipendentemente dalla presenza o dalla stessa esistenza degli oggetti concreti cui quei contenuti possono riferirsi (come le esemplificazioni empiriche dei concetti). A proposito della ragione vale specialmente che la conoscenza è una prassi il cui esercizio e risultato dipendono in misura rilevante dalla volontà e dalle disposizioni del soggetto. Inoltre, la conoscenza razionale si distingue per l'estensione potenzialmente illimitata del suo contenuto, dato il carattere universale dei concetti su cui si fonda. Sebbene debba procedere dal terreno sempre in certa misura limitato e soggettivo dell'esperienza, consente di portarsi al di là, per afferrare verità che valgono sempre e per chiunque. L'orizzonte illimitato della ragione fonda la libertà, ossia la capacità di trascendenza dell'essere umano; d'altro lato, fonda la possibilità di condividere verità, stabilendo un legame profondo tra le menti. La condivisione di fatti e valori è il fondamento della società umana; d'altro lato, è lo scopo ideale del dialogo in cui tale società consiste. La filosofia, educando all'uso della ragione e alla pratica del dialogo orientato alla verità, contribuisce ad assicurare le condizioni della coesistenza civile⁴.

5. *Alcuni problemi classici su percezione e concetto*

i. *L'oggettività delle qualità sensibili.* Come accennato, questo problema, che ha dominato la filosofia moderna, dipende dall'assunzione di una disgiunzione tra il carattere oggettivo e soggettivo della percezione. Poiché la conoscenza sensibile è in parte un evento fisico e psichico, condizionato dalle disposizioni e dalla situazione del soggetto, non sembra consentire di apprendere la realtà in se stessa, dunque non è vera ma fallace; o comunque è più informativa sul modo in cui il soggetto reagisce all'influsso di una realtà esterna che sulla costituzione intrinseca di quest'ultima. La realtà in se stessa sarebbe invece conoscibile attraverso una spiegazione delle cause inosservabili, produttive delle qualità sensibili; ad esempio, lo studio della luce per i colori, le vibrazioni e le onde sonore per i suoni, e così via. A tale

⁴ Per un approfondimento: J. Baehr, "A priori and a posteriori" (2003), in *Internet Encyclopedia of Philosophy*: www.iep.utm.edu/apriori/

problema, si può rispondere dicendo che le qualità sensibili ci informano sulle proprietà degli oggetti nel modo in cui esse agiscono sui nostri organi di senso e sono da questi recepiti; ma ciò non implica che non siano informative su tali proprietà e sui rispettivi oggetti. Così, le differenze di temperatura percepita, date certe condizioni nel soggetto e nell'ambiente, sono sufficientemente indicative del relativo stato fisico degli oggetti. Ad esempio, il colore di una sedia può apparire diversamente da una certa distanza, con una certa illuminazione; ma tale variazione sarà sempre regolata da una costanza, tale da poter riconoscere che è lo stesso colore, cioè di una definita modalità fenomenica di una cosa, data la sua natura, in diverse condizioni ambientali e in relazione alla capacità ricettiva del soggetto percipiente. Lo scienziato sarà in grado di spiegare tutto ciò da un punto di vista quantitativo e causale (fisico, chimico, ottico, acustico); ma tale analisi e spiegazione non è necessariamente incompatibile con l'informazione contenuta nel fenomeno percettivo. Così un profano e uno scienziato possono rivolgersi allo stesso oggetto, come un bicchiere d'acqua, individuabile anzitutto da proprietà empiriche superficiali, come la trasparenza e la liquidità, benché il secondo possa ricondurre tali proprietà alle relative cause. Peraltro, in buona misura lo scienziato induce tali cause dagli stessi dati percettivi o attraverso strumenti e metodi che coinvolgono la percezione.

ii. *Il problema del realismo mediato.* Come si è visto, il realismo mediato è una teoria che cerca di conciliare la relatività soggettiva e la portata veritativa (o referenziale) della percezione; ne abbiamo un esempio nella concezione rappresentazionista, peraltro assai diversa, di Cartesio e Locke. Il soggetto si trova di fronte a rappresentazioni, idee, o dati dei sensi (*sense data*), che in virtù di un'inferenza causale riferisce al mondo esterno. Un modo classico per argomentare tale posizione è il caso dell'allucinazione. Qual è la differenza tra una percezione veridica e un'allucinazione? I teorici del realismo mediato sostengono che, dal punto di vista fenomenologico, non si riscontra alcuna differenza, salvo che in un caso alla rappresentazione manca l'oggetto. Il punto di partenza per l'analisi di una percezione è dunque il fenomeno; tale fenomeno dev'essere sottoposto a un *test* di verità, utilizzando criteri che consentano di verificare la corrispondenza tra

rappresentazione e oggetto. I criteri più citati sono quelli della coerenza e la tangibilità (il contatto o l'influsso causale). Ora, il fenomenismo (Hume) è una radicalizzazione del punto di vista rappresentazionistico. Senza un accesso diretto a una realtà esterna, è ingiustificato o incoerente sostenere l'esistenza di una tale realtà. Perciò, o si sostiene un accesso diretto alla realtà o si deve assumere il fenomenismo o l'idealismo. Tale argomento è stato formulato da Reid verso la tradizione del realismo indiretto e, in seguito, da Jacobi nei confronti dell'idealismo trascendentale di Kant. Inoltre, i criteri adottati per la giustificazione della portata veritativa delle rappresentazioni possono valere localmente ma non in senso globale: possiamo citare la coerenza e la tangibilità per comprovare l'affidabilità di una percezione o di un ricordo, come facciamo, ma non ha senso appellarsi a tali criteri per giustificare l'affidabilità della conoscenza in generale. Inoltre, un fenomenismo radicale potrebbe sostenere il carattere soggettivo di un'esperienza coerente, dotata altresì dell'impressione soggettiva della tangibilità.

iii. *Sulla portata della conoscenza concettuale.* Una delle difficoltà principali della conoscenza razionale, riguarda il riconoscimento del significato e valore epistemico dei concetti universali, su cui essa si basa, cioè l'interpretazione e la valutazione del loro riferimento alla realtà. La famosa disputa medievale sugli universali, tra realismo e nominalismo, riguardava questo problema, il quale si ripropone in altro modo nel dibattito moderno tra il razionalismo e l'empirismo. La posizione di Aristotele al riguardo, che emerge dalla sua critica a Platone sullo statuto ontologico delle Idee, è fondata sul riconoscimento del duplice versante del concetto universale: quello logico o soggettivo e quello reale o oggettivo. In forza di questa distinzione, è possibile ammettere la portata informativa o referenziale dei concetti, poiché significano essenze e proprietà identicamente realizzate negli individui della stessa specie; e tuttavia è possibile ammettere anche la natura esclusivamente logica dell'universale, radicata nella capacità astrattiva del pensiero per cui si possono considerare essenze indipendentemente dagli individui in cui sono realizzate e si possono considerare proprietà in sé, indipendentemente dalle altre cui di fatto, nel concreto dell'individuo, sono congiunte,

determinandone, a loro volta, le proprietà e i rapporti. In questo modo, il realismo aristotelico spiega la verità della matematica: le proprietà quantitative della materia non sussistono come tali, separatamente dalle cose e da altre proprietà (come le qualità), tuttavia possono essere considerate in sé, rilevandone le proprietà necessarie e inferendone sistematicamente i rapporti possibili, oltre quanto è mai sperimentabile. Per sostenere la portata conoscitiva dei concetti, bisogna affrontare il problema che riguarda da un lato, il carattere selettivo dell'astrazione rispetto alla complessità del reale, d'altro lato, il problema sulla corrispondenza tra il concetto e la costituzione essenziale delle cose. L'empirismo presenta un'interpretazione dei concetti che ne riduce il significato e la portata a una generalizzazione delle costanti di esperienza. Così, Locke intende l'astrazione come l'isolamento mentale delle caratteristiche che appaiono simili e invarianti tra i dati percettivi, e non, nel senso aristotelico, della rilevazione intellettuale nel concreto empirico d'identità essenziali e proprietà necessarie. Nella soluzione di questi problemi bisognerà anzitutto assumere un atteggiamento realistico nei confronti della conoscenza umana che ne accetti sì i limiti e le imperfezioni, ma che ne riconosca altrettanto l'autentica capacità intenzionale, ossia l'apertura all'essere. Analogamente al caso che ci si è presentato per la conoscenza sensibile, bisogna rifiutare l'implicazione secondo cui se la realtà è appresa in maniera imperfetta e relativa al nostro apparato percettivo, allora non è mai del tutto conosciuta. L'astrazione analizza, separa quanto nella realtà e nella relativa esperienza è congiunto, per considerarlo in se stesso. Da questo punto di vista, il pensiero astratto guadagna in precisione ciò che perde in ricchezza. Inoltre, il pensiero astratto fissa ciò che nella realtà è in movimento. Infatti, ogni qualvolta in filosofia ci si è rivolti contro il platonismo, se n'è denunciata la povertà formalistica e l'incapacità di interpretare adeguatamente la concretezza e il dinamismo del reale. Aristotele critica la pretesa del platonismo di fare scienza della natura con definizioni, divisioni e analogie logiche. D'altra parte, il pensiero astratto è indispensabile per trattare argomenti che di per sé sono maggiormente indipendenti dalla materia o la cui comprensione richiede un distacco dall'esperienza. È il caso delle matematiche, ma anche dell'etica e dell'estetica, poiché queste scienze richiedono una capacità di concepire e di articolare concetti

significanti principi normativi i quali, come tali, analogamente agli enti matematici alle rispettive raffigurazioni, non trovano mai un riscontro esatto nell'esperienza, come l'ideale della giustizia e della bellezza; principi di cui tuttavia si avverte l'intrinseco significato, ossia l'oggettiva necessità: indicano ciò che il reale dovrebbe essere o ciò cui esso definitivamente tende. Infatti, il platonismo è solito ottenere una rivincita sul terreno di queste idee. La capacità di giudizio sul piano dei valori postula l'accesso a contenuti di cui l'esperienza offre solo stimoli o indicazioni, ma mai un'emplificazione adeguata. Mentre una specie naturale è identicamente riconoscibile in ogni suo caso concreto, la bellezza appare sempre in misura approssimativa rispetto a un indice ideale. Così, il comportamento delle persone rette stimola al senso della giustizia, poiché ne offre un'immagine, ma pur sempre imperfetta.

iv. *Sul contenuto concettuale della percezione.* Un problema discusso nell'epistemologia contemporanea riguarda il contenuto della percezione e il suo rapporto con la conoscenza concettuale. È un problema che è specialmente rilevante sul terreno del dibattito tra le due maggiori teorie della giustificazione epistemica, il fondazionalismo e il coerentismo. Da un lato, per il coerentismo, sembra che la percezione non possa costituire un autentico atto di conoscenza, ma al massimo un processo psico-fisico o un dispositivo innato del comportamento, se il suo contenuto non è articolato in forma linguistica e proposizionale, ossia l'interpretazione del dato alla luce di un corpo di conoscenze pregresse. Infatti, la costituzione intenzionale dell'oggetto della percezione implicherebbe l'attribuzione dei dati empirici alla configurazione generale distintiva di una classe (ad esempio, la figura tipica di un cane), che è il contenuto di un concetto. Ma, i critici di tale posizione rispondono che così riesce difficile potere attribuire conoscenza percettiva a soggetti privi di pensiero riflessivo e di linguaggio simbolico, come gli animali e i bambini, il che sembra paradossale, cioè in contrasto con l'esperienza e con l'uso linguistico. Inoltre, si rileva da un lato che la percezione presenta caratteristiche eterogenee rispetto alla conoscenza basata su concetti, poiché la prima ha una varietà e un dettaglio che il contenuto astratto dei secondi non può mai riprodurre; d'altro lato, alcuni

fenomeni della percezione, come le illusioni ottiche, mostrerebbero come il dato percettivo non sia rigidamente vincolato al patrimonio concettuale, ossia alle conoscenze generali alla luce delle quali il dato è interpretabile: pur sapendo dell'illusione, vi si è sempre soggetti. La conoscenza concettuale riposerebbe perciò su di un fondamento empirico antecedente, che essa non può integralmente formalizzare. In tale contrapposizione resta il problema di come articolare il dato percettivo con la sua interpretazione concettuale, in maniera tale da rispettare e articolare le loro caratteristiche distintive. Si potrebbe rinvenire una soluzione nella psicologia classica, soprattutto nella sua elaborazione medievale, la quale per diversi aspetti appare vicina ad alcune ricerche della fenomenologia. L'ultimo stadio di elaborazione del dato percettivo vi era stato riconosciuto nei sensi interni dell'estimativa e della cogitativa, dove gli oggetti sono interpretati non più solo nei loro aspetti materiali, fisico-geometrici, ma nei significati e nei valori più rilevanti per il giudizio, soprattutto quello pratico (l'estimativa è la funzione valutativa che presiede al comportamento degli animali). I significati non sono così ancora determinati in forma astratta o concettuale, ma sono colti in uno stadio preliminare all'intelligenza, in cui il significato è incarnato nei dati ed è intuito senza essere ancora definito. L'interpretazione di simboli, metafore e miti o la percezione estetica mostrano con evidenza questa compresenza di aspetti eterogenei. In tal caso, la percezione presenta un oggetto concreto, ma sollecita l'induzione di un significato universale. Si badi che l'interpretazione delle metafore e delle opere d'arte, se queste sono davvero creative, cioè se non sono la mera riproduzione di un modello preesistente, non attiva semplicemente un sapere concettuale antecedente, ma ne provoca la formazione.

1. Approccio all'epistemologia della memoria

1. La memoria può essere caratterizzata dapprima rispetto alla sua funzione conservativa della vita cosciente: quanto si è esperito e pensato, le azioni e le emozioni. Tutte le cose lasciano dei segni della loro presenza, per quanto esigui e nascosti. Dalla lettura di questi segni, si può ricostruire la figura e la storia delle realtà corrispondenti, come sa fare un geologo, un botanico, un abile cacciatore. Grazie alla memoria, la realtà può essere percepita nei suoi reali contorni e nella sua profondità, che non è evidentemente solo quanto si può avvertire al presente, alla superficie dei fenomeni. Come si può percepire la figura degli oggetti solo proiettandoli su di uno sfondo (l'ambiente circostante, le coordinate geografiche, etc.), così si può determinare il senso di un'azione o di una melodia solo inserendola nella sequenza di cui è parte. La memoria è perciò la funzione ci consente di abbracciare l'intera realtà di quelle cose la cui esistenza avviene nel tempo. Tra queste, noi stessi e l'umanità nella storia.

2. Per descrivere la funzione della memoria sono spesso applicate le categorie del linguaggio, come anzitutto la stessa nozione di segno linguistico. In uno dei primi testi filosofici sull'argomento, nel *Teeteto* di Platone, leggiamo: "su questa cera tutto ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto, udito, o direttamente pensato, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi imprimiamo dei modelli, come vengono impressi i segni dei sigilli. E quello che viene stampato noi lo ricordiamo e conosciamo finché resta la sua immagine" (cfr. 191c-d). Così, la mente è assimilata a una tavoletta di cera, lo strumento di scrittura antico. In questo modo, la nozione forse più comune e fondamentale per la descrizione della memoria, quella della traccia, la quale assimila la memoria al potenziale di significato di ogni segno fisico impresso nella materia (come le impronte segnalano la presenza dell'animale), è riferita all'atto deliberato della sua iscrizione psichica, e la traccia è rivestita di valore intenzionale, come un segno semantico. Ciò è enfatizzato dalla funzione attiva che la memoria svolge, oltre quella conservativa, cioè la rievocazione dei contenuti. La memoria del passato offre così una riserva di risorse disponibili per il pensiero e per l'agire. Ancora nel *Teeteto*, troviamo un'altra metafora della memoria, quella della voliera, che la descrive sotto questo profilo: "[le informazioni sono] rese disponibili, in

un recinto domestico, [il soggetto conoscente] ha su di essi la possibilità di prenderli e di tenerli quando vuole, dando la caccia a quello che ogni volta desidera, e di rimetterlo di nuovo in libertà” (cfr. 197b-e). Il possesso che la memoria custodisce è così rilevato nel suo carattere soggettivo e potenziale, in un rapporto qualificato dalla libertà.

3. L'identificazione della memoria con una funzione cognitiva consente di riconoscervi esemplificate alcune proprietà generali del concetto di conoscenza, alcune analogie dei suoi significati e alcune sovrapposizioni. Così, ad esempio, la memoria come la conoscenza può essere intesa in senso soggettivo, come una capacità mentale, e può essere identificata con il suo contenuto oggettivo. Tale spostamento è segnalato dal transito dal singolare al plurale: la memoria e le memorie cioè i ricordi; l'atto di conoscenza e le conoscenze cioè le informazioni e le nozioni acquisite. Il riconoscimento è un atto cognitivo, anzitutto percettivo, che coinvolge la memoria, in cui è presente un'accezione etica: si riconosce qualcuno quando se ne percepisce il valore e si sente il dovere di attribuirglielo ogni volta che si ripresenta (con un saluto o un segno di rispetto). Perciò, si creano i mezzi per ricordare una persona o un evento (documenti, monumenti, cerimonie), per esprimere gratitudine o poiché offre un modello di comportamento che si vuole avere presente nel futuro. In un senso antropologicamente qualificato “conoscenza” significa una relazione personale connotata da assidua frequentazione e intensità affettiva, come in un'amicizia. Così, anche la memoria nella sua realizzazione antropologicamente più pregnante esprime i valori etici e affettivi che fondano una relazione umana (il ricordare come oggetto di un dovere o di una promessa). Infine, si può riconoscere un legame tra i concetti di memoria e di conoscenza, tale da presentarsi come una sovrapposizione o scambio reciproco, rispetto agli abiti cognitivi, da quelli più elementari, come gli abiti percettivi (*priming*), alle competenze intellettuali più alte e complesse, come la scienza, ossia il sapere acquisito in un certo ambito. Infatti, l'attribuzione di una scienza comporta il possesso stabilizzato, organico e completo di un patrimonio di nozioni. Dante nel *Paradiso* scrive: “Non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso” (V,42)

4. In particolare, alle principali forme o accezioni della conoscenza se ne possono accostare altrettante della memoria⁵. Seguendo la tipologia più comune e consolidata nell'epistemologia contemporanea, possiamo distinguere tre forme o accezioni fondamentali di conoscenza. 1) Conoscenza per apprensione (*by acquaintance*). Tale apprensione può essere sia percettiva (es. "vedo un cane"), sia intellettuale (es. "penso al numero 9"). La conoscenza si fonda qui sull'avvertenza e l'evidenza intrinseca dell'oggetto, non su inferenze o testimonianze. È espressa linguisticamente attraverso la struttura sintattica: verbo e complemento oggetto. 2) Conoscenza proposizionale (*by description*). La conoscenza riguarda qui non solo un oggetto, ma uno stato di cose, come una qualità o una relazione in cui esso è coinvolto. La struttura sintattica che la esprime, verbo e proposizione subordinata (che S è P), non sottintende, ma nemmeno esclude, che il soggetto ne abbia appreso il contenuto in prima persona. Ciò che vi è marcato è il possesso di un'informazione complessa, qual è uno stato di cose esprimibile con una proposizione. Il lessico segnala con notevole diacronia e simmetria tra le lingue lo spostamento dall'apprensione diretta (1) a una cognizione caratterizzata solo dal possesso del suo contenuto informativo (2), con l'uso selettivo corrispondente dei verbi "conoscere" e "sapere": "conosco x", "so che x è y". 3) Conoscenza pratica o procedurale (*know-how*). La conoscenza equivale qui alla competenza pratica (una maestria o "sapienza" artigianale, una professionalità) dimostrata attraverso l'esecuzione di un compito articolato, tale da richiedere una specifica preparazione. Non implica, ma nemmeno esclude, la consapevolezza e l'articolazione linguistica e concettuale del suo contenuto. Così, ad esempio, l'andare in bicicletta s'impara con la pratica e non è detto che si giunga a rendersi conto come ciò avvenga.

5. Come accennato, possiamo identificare alcune accezioni fondamentali di memoria simmetriche a quelle della conoscenza. 1) *Memoria episodica o personale*. Si riferisce a contenuti del vissuto in prima persona ed è tipicamente formulata linguisticamente attraverso la struttura sintattica verbo e complemento oggetto. Ad esempio, "ricordo il mio primo giorno di scuola". Tale forma della memoria possiede il carattere soggettivo o fenomenologico tipico dell'esperienza in prima persona, e può essere

⁵ Si veda sulla Piattaforma didattica: D. Locke, *Memory*, 1971, capp. 4-7.

perciò accompagnato da immagini ed emozioni. 2) *Memoria fattuale*. Si riferisce a fatti passati, non necessariamente sperimentati dal soggetto, come fatti storici (es., “ricordo che Napoleone è morto nell’isola di S. Elena”), o a stati di cose di qualsiasi genere, anche astratti, come enunciati su numeri e concetti. In ogni caso, si riferisce al contenuto oggettivo di proposizioni vere, le quali costituiscono il patrimonio cognitivo del soggetto. Data la natura e l’origine del suo contenuto, l’attivazione di tale forma di memoria non è necessariamente accompagnata da immagini, come avviene nel caso della precedente. 3) *Memoria pratica o procedurale*. Si riferisce a un’informazione o una pratica che il soggetto ha appreso, come la posizione delle cose nello spazio o un’abilità (es. “ricordo dove ho lasciato la macchina”, “non ricordo più come si fa la torta alle mele”), che si dimostra con il successo dell’azione, senza richiedere inoltre un’esplicitazione cosciente o verbale.

6. La filosofia della memoria contemporanea ha recepito le classificazioni della psicologia cognitiva, almeno negli elementi più generali⁶. Tra le principali, possiamo considerare due strategie di classificazione (“tassonomia”) che insistono su diversi elementi fenomenologici e intenzionali della memoria: 1) l’estensione temporale; 2) l’accessibilità cosciente e la natura del contenuto. La prima (1), che può essere detta “scalare”, dispone la memoria su tre ordini temporali: la memoria a brevissimo termine, a breve termine e a lungo termine. La prima, dell’estensione inferiore a un secondo, non è cosciente e coincide con l’intervallo temporale indispensabile alla percezione, sì da poter essere intesa come una funzione di essa. La seconda, dell’estensione di trenta secondi, è cosciente e fonda la possibilità di compiere un’elementare elaborazione riflessiva del contenuto (es. compilare mentalmente una lista). Sotto tale aspetto, essa coincide con la cosiddetta “memoria di lavoro”. La terza è la memoria nella più ampia estensione possibile. La seconda strategia di classificazione (2), che può essere detta “gerarchica” cioè fondata su aspetti non quantitativi ma qualitativi o strutturali, organizza le forme della memoria secondo la partizione: cosciente/incosciente. La memoria incosciente, detta “non dichiarativa” o implicita, coincide con la memoria pratica o procedurale. Sono qui contenuti abiti percettivi, che abilitano al riconoscimento di oggetti, e abiti

⁶ Cfr., sulla Piattaforma did.: M. Werning-S. Cheng, *Taxonomy and Unity of Memory*, 2017.

senso-motori, dai quali procede una risposta specifica agli stimoli ambientali. La memoria cosciente, comunemente detta “dichiarativa” o esplicita, è a sua volta divisa in due sottopartizioni, che rilevano la natura del contenuto: la memoria episodica, si riferisce a contenuti del vissuto in prima persona, la memoria semantica a contenuti elaborati a livello concettuale o proposizionale o a contenuti astratti. Più ampiamente la memoria semantica conserva il corpo di conoscenze oggettive che il soggetto ha acquisito su stesso e sul mondo.

Tassonomia della memoria

Classificazione tradizionale

(cfr. D. Locke 1971)

- i. M. episodica o personale (cfr. *knowledge by acquaintance*)
- ii. M. proposizionale o fattuale (cfr. *knowledge by description*)
- iii. M. pratica o procedurale (cfr. know-how)

Classificazione in uso

(cfr. Werning-Cheng 2017)

- 1) Tassonomia scalare (sulla durata)
 - i. M. brevissima. Della durata inferiore a 1 secondo. Non cosciente
 - ii. M. breve e di lavoro. Della durata di 30 secondi circa. Cosciente
 - iii. M. lunga. Durata ampia, indeterminata. Cosciente
- 2) Tassonomia gerarchica (sulla fenomenologia e la natura del contenuto)
 - i. M. dichiarativa o esplicita (cosciente)
 - a) semantica. (cfr. m. proposizionale)
 - b) episodica. (cfr. m. personale)
 - ii. M. non dichiarativa o implicita (non cosciente)
 - a) m. pratica (es. abilità motorie, priming ossia cioè abiti percettivi)

7. Come abbiamo rilevato per le accezioni della conoscenza, anche le questioni epistemologiche sulla memoria riflettono le rispettive questioni intorno alla natura e al fondamento giustificativo della conoscenza. Ne

riferiamo di seguito le principali⁷. Un primo gruppo di questioni, che ha impegnato lungamente la filosofia antica e moderna, riguarda il ruolo della rappresentazione. A tale riguardo si riproducono sulla memoria le posizioni antitetiche del realismo mediato e immediato sulla percezione. Locke è l'esponente paradigmatico della prima, Reid della seconda. La prima pone l'accento sulla spiegazione psicologica e sull'aspetto fenomenologico: si ricorda un oggetto di esperienza non più presente, poiché sono attualmente esperibili i contenuti mentali che ne sono come l'effetto e che lo descrivono, al modo di una traccia e di un'immagine. L'oggetto primario della memoria è perciò il contenuto mentale attualmente dato, cioè l'immagine, che dev'essere poi attribuita per inferenza causale e per riferimento intenzionale a un oggetto reale, esistente nel passato. La seconda, rilevando le difficoltà della prima nel garantire tale inferenza (come mostrano analogamente per la percezione gli esiti fenomenistici dell'empirismo di Hume), pone l'accento sull'intenzionalità, ossia sulla priorità del riferimento reale dell'atto, in stretto accordo alle espressioni del senso comune rilevabili nel linguaggio ordinario: si ricorda qualcosa direttamente, benché non più esistente (es. "ricordo la casa di mia nonna"), non per inferenza dalle immagini o rappresentazioni che possano veicolare o accompagnare il ricordo.

8. Un secondo gruppo di questioni, che impegna la letteratura più recente, insiste sul rapporto concettuale tra conoscenza e memoria. La posizione prevalente, denominata "teoria epistemica", ritiene che ci sia una simmetria o continuità tra esse, poiché la memoria ne è conservazione e rievocazione di conoscenza. Inoltre, come la conoscenza è davvero tale solo se è vera, così un atto di memoria è davvero tale solo se esso è veridico. In tale prospettiva, dire "lo ricordo, ma forse non è vero" è contraddittorio o è un abuso linguistico (se non si è sicuri di ricordare, si dovrebbe dire: "mi pare di ricordare"). Tuttavia, questa impostazione è contestata rilevando le difficoltà di attribuire alla memoria le altre prerogative della conoscenza secondo la definizione tradizionale, come credenza vera giustificata. Sono citati al proposito casi in cui si può possedere oggettivamente un ricordo, cioè si conserva la traccia di un evento passato, ma senza poterlo riconoscere come tale, cioè senza potere

⁷ Tra i materiali disponibili sulla Piattaforma didattica, cfr. S. Bernecker, *Memory Knowledge*, 2011, R. Audi, *Epistemology*, 2011, cap. 3; M. Frise, *Epistemological Problems of Memory*, 2023. Si veda inoltre D. Locke, *Memory*, 1971, capp. 1-2, 8-12.

esso costituire l'oggetto di una credenza. Ad esempio (un esempio del filosofo N. Malcolm), il pensiero persistente di essere rapito, che si scopre per via indiretta, dalla lettura di un vecchio giornale che riporta un'indagine poliziesca, essere la traccia di un evento reale, personalmente patito ma dimenticato. Oppure, un ricordo la cui giustificazione, che lo costituisce come oggetto di conoscenza, è esposto a fattori invalidanti (*defeaters*), così da revocarlo in dubbio. Il contenuto del ricordo sarebbe ancora presente, ma ne sarebbe modificato l'assenso. Ad esempio, lo scherzo di un gruppo che offre una testimonianza falsa concorde, la quale induce la buona coscienza a dubitare di ciò che prima si riteneva certo.

9. Un terzo gruppo di questioni riguarda i criteri di giustificazione e interroga la memoria rispetto alle posizioni epistemologiche classiche del fondazionalismo (nelle sue due versioni, forte e moderata), del coerentismo e dello scetticismo. La prima misura l'affidabilità della memoria rispetto alla qualità fenomenologica dell'evidenza (ad esempio la lucidità del ricordo sarebbe una garanzia, assoluta nel caso del fondazionalismo forte, o sufficiente *prima facie*, nel caso del fondazionalismo moderato), la seconda lo fa rispetto alla coerenza dei contenuti, la terza nega in generale la possibilità di fondare l'affidabilità. Di queste posizioni possono darsene letture che le interpretano in maniera esclusiva o integrativa. Lo scetticismo è stato criticato rilevando i paradossi che la negazione dell'affidabilità della memoria comporta per qualsiasi azione razionale, qual è la stessa argomentazione scettica. Utilizzando così argomenti riflessivi o "trascendentali" (come quelli del principio di non contraddizione) la memoria appare come indimostrabile ma di fatto necessaria.

10. Un dibattito più recente all'interno della filosofia e psicologia cognitiva pone in discussione la funzione conservativa della memoria. Mentre la posizione più comune e tradizionale, che è denominata in tale dibattito come "preservazionista", sostiene che la memoria custodisce il contenuto dell'esperienza cognitiva e, se affidabile, lo restituisce integralmente, una posizione rivale detta "generativista" rileva, sulla base dell'indagine empirica, che il ricordo non si conserva mai identico, ma è oggetto di costanti integrazioni e modificazioni, anche in funzione dell'esperienza cognitiva attuale (la conoscenza attuale condiziona l'accesso ai ricordi o la

loro ricostruzione), le quali tuttavia non ne intaccano necessariamente il grado di affidabilità.

Epistemologia della memoria

(Cfr. Bernecker 2011)

1. Sull'oggetto della memoria

i. Realismo mediato o rappresentativo (cfr. Locke), ii. Realismo immediato (cfr. Reid)

2. Memoria è conoscenza?

i. Teoria epistemica della memoria. Memoria → conoscenza → credenza vera giustificata
ii. Critiche di (i). Esempi di memoria senza credenza ed esposta ad obiezioni (*defeaters*)

3. Memoria e giustificazione

Criteri di giustificazione i. Fondazionalismo, ii. Coerentismo
Funzione e affidabilità. i. Teoria preservazionista, ii. Teoria generativista

4. La memoria è davvero affidabile?

i. Scetticismo, ii. Argomenti trascendentali (presupposizione necessaria della memoria)

11. In queste ultime posizioni (cfr. x), come in quelle prima considerate (vii-ix), si potrebbero riconoscere due prospettive teoriche, guidate da diversi approcci: quella epistemologica insiste sulla funzione cognitiva della memoria e perciò sulla soddisfazione dei criteri di giustificazione che la costituiscono come una base affidabile di conoscenza. Quella psicologica insiste sulla dimensione soggettiva o fenomenologica e sulle funzioni mentali che supportano il ricordo. Entrambe le prospettive sono legittime e reciprocamente complementari, purché non siano identificate e confuse. Così, la problematica sulla funzione dell'immagine nel ricordo sembra rispondere alla seconda, cioè alla domanda sulla genesi psicologica, ma ingenera difficoltà se è tradotta nella domanda sulla fondazione, interpretando la mediazione psicologica sul piano oggettivo dei contenuti, come un'inferenza. Ancora, con una strategia simile, può servire chiedersi a quale forma di memoria meglio corrisponda una certa teoria o per quale forma di memoria siano più pertinenti le domande che guidano una certa teoria. La teoria epistemica della memoria sopra citata

sembra corretta se è riferita alla memoria fattuale o semantica: qui ricordare un fatto equivale ad averne conoscenza, in quel senso rigoroso di conoscenza che la oppone al mero pensare o credere. Non sembra invece altrettanto corretta se è riferita alla memoria episodica: posso ricordare un evento vissuto, ma qui sembra prevalere la funzione della credenza e della fiducia razionale, che in tal caso attribuisco a me stesso. In tal caso, si riproduce nel rapporto al sé nei diversi tempi del vissuto quanto avviene in rapporto ad altri, nel ricevere una loro testimonianza.

2. Percorso storico-filosofico. Aristotele, S. Agostino, Thomas Reid

La memoria non ha ricevuto nella storia della filosofia un'attenzione altrettanto viva quanto altre funzioni cognitive, come la percezione e la ragione⁸. Tuttavia, essa è convocata nella trattazione di queste, poiché ne è come il collegamento e il supporto necessario per l'edificazione del sapere. Infatti, tutte le operazioni mentali che comportano una durata e un'articolazione dei contenuti, come l'esperienza e il ragionamento, si fondano sull'opera sintetica della memoria. Non è un caso che, guardando all'origine, le due trattazioni epistemologiche più importanti della filosofia antica, il *Teeteto* di Platone e gli *Analitici Posteriori* di Aristotele, contengano importanti approfondimenti al riguardo, l'uno a proposito della definizione della conoscenza e della spiegazione dell'errore, l'altro sulla genesi della conoscenza concettuale dall'esperienza sensibile. Nella filosofia antica, la trattazione della memoria sembra concentrarsi intorno alla natura del suo oggetto, implicando quella intorno alla natura dell'atto. Al proposito, ci si chiede: di che cosa c'è memoria? Qual è il rapporto tra memoria, sensibilità e pensiero e tra i rispettivi contenuti? È possibile ricordare concetti, senza la mediazione d'immagini? Nella prima filosofia moderna, la trattazione della memoria è affrontata alla luce dei problemi epistemologici sull'intenzionalità e la giustificazione, aggiungendovi quello sul nesso tra memoria e identità personale (un problema posto da S. Agostino dal profilo metafisico, ma ora riguardato soprattutto dal profilo epistemologico). Ci si chiede: l'oggetto della memoria è interno o esterno alla mente? In qual modo una rappresentazione può essere informativa di un oggetto esterno o di un fatto passato? (un problema posto da Aristotele, ma che nella filosofia moderna assume una posizione centrale). Quale fondamento e quali criteri garantiscono l'affidabilità della memoria? La filosofia contemporanea ha allargato la disamina sulla memoria dal profilo dell'identità personale procedendo dal piano epistemologico agli aspetti etici afferenti alla natura storica e sociale

⁸ Cfr. M. M. Sassi (ed.), *Tracce nella mente. Teoria della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007; S. Bernecker-K. Michaelian, *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Routledge, London-New York 2017, part IX; D. Nikulin, *Memory. A History*, Oxford University Press, Oxford 2015. Altre pubblicazioni abbracciano porzioni storiche più limitate.

dell'essere umano. Se ne ha un esempio in Ricoeur (†2005): in *La memoria, la storia, l'oblio*, 2000, ripercorre l'epistemologia della memoria da Platone a Husserl, affronta l'epistemologia della storia, infine l'oblio e il perdono.

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

1. Aristotele.

Il *De Memoria et reminiscencia* appartiene ai *Parva Naturalia*, una raccolta di brevi trattati su alcune funzioni dei viventi, che coinvolgono l'anima e il corpo⁹. La cornice editoriale è indicativa della prospettiva entro la quale Aristotele osserva la memoria e ne anticipa la tesi: la memoria è essenzialmente riferita al passato. Il tempo è una proprietà della realtà fisica e oggetto della percezione. Perciò la memoria è radicata nella natura corporea del vivente ed è una facoltà sensibile. La tesi si può apprezzare nella sua rilevanza se si contrasta con quella platonica. Nel *Menone* e nel *Fedone*, Platone attribuiva all'anamnesi, ossia alla reminiscenza, l'apprendimento e l'operazione giudicativa, grazie alla ricognizione nella realtà sensibile di una struttura intelligibile, che postulava come già prima conosciuta direttamente in se stessa. Il contrasto si concentra, quindi, sulla natura del pensiero. Infatti, nel *De memoria* si può trovare una tra le esposizioni più accurate della tesi aristotelica sulla dipendenza dell'intelletto umano dall'esperienza. Il trattato è diviso in due parti, la prima è impegnata nella definizione della memoria. L'analisi delle questioni correlate (la sua causa, ossia il funzionamento, e la parte dell'anima, ossia la facoltà corrispondente) coinvolge il rapporto tra memoria, percezione, immaginazione e intelletto, si sofferma sulla funzione intenzionale dell'immagine mnemonica, e termina stabilendo

⁹ Cfr. sulla Piattaforma didattica: M. M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria* (2007); A. Falcon, *Aristotle on Remembering and Memory* (2015); S. G. Chappel, *Aristotle*, (2017); L. Castagnoli, *Is Memory of the Past? Aristotle on the Objects of Memory* (2019).

una definizione della memoria nel senso indicato (cfr. *infra* testo 8). La seconda parte offre una determinazione del concetto di anamnesi congruente con la definizione della memoria stabilita. Aristotele interpreta l'anamnesi come la ricerca di un contenuto latente, la quale, per la sua forma raziocinativa (una sorta di sillogismo), per associazione di contenuti contigui o simili, è prerogativa dell'essere umano. Tuttavia, anche per tale funzione cognitiva, egli ribadisce la dipendenza dal corpo e la necessaria mediazione della sensibilità. Commentiamo ora alcuni passaggi della prima parte del testo¹⁰.

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

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

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

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

La percezione del tempo è attribuita, con quella degli altri "sensibili comuni" ai cinque sensi, come la grandezza e il movimento, al "primo

¹⁰ Citiamo dalla traduzione di G. Nastasi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2013.

sensorio", cioè a una funzione di sintesi della conoscenza sensibile (peraltro una funzione psichica che Aristotele altrove, nei *Parva Naturalia*, attribuisce al cuore quale suo supporto fisiologico). In tal modo, è offerta una risposta alla domanda iniziale circa la collocazione della memoria nel complesso delle funzioni cognitive.

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

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

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

Un'ultima questione cui Aristotele dedica un notevole sforzo analitico riguarda l'intenzionalità dell'immagine mnemonica. La questione è

suscitata dalla natura fenomenica del ricordo: quando si ricorda, qualcosa appare al presente, come nella percezione, e tale apparenza è attribuita all'immagine di un oggetto precedentemente esperito. Ora, se l'atto della memoria consiste nella percezione di un'immagine, come questa può rinviare a un oggetto non è più percepibile? Come attraverso la memoria è possibile percepire ciò che non è più presente? Si noti che tale paradosso mostra tutta la difficoltà inerente alla prestazione più evidentemente costitutiva della memoria, cioè la capacità di rivivere il passato. Al riguardo, Aristotele procede assumendo l'evidenza fattuale di tale capacità della memoria e cercandone una spiegazione nel doppio statuto dell'immagine: quello materiale del costituire di per sé un oggetto percettivo, e quello della sua forma intenzionale, ossia della sua funzione rappresentativa. Aristotele ricorre a un'analogia con l'immagine pittorica, che può essere percepita in sé (nei suoi colori e forme) e rispetto all'oggetto che descrive. Toccando infine il problema della veridicità dell'immagine mnemonica, il filosofo non si sofferma sui criteri che garantiscono la corrispondenza tra l'immagine e l'oggetto (i problemi che emergeranno nella trattazione moderna dello scetticismo), ma, considerando i casi normali di errore e quelli patologici, attribuisce questo discernimento a una competenza acquisita con l'esercizio d'interpretazione delle immagini.

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

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

La prima parte del *De Memoria et reminiscentia* termina con una definizione stabilita sulla base della disamina svolta intorno alle questioni

inizialmente posta sull'essenza, la causa e la sede psichica della memoria. Perciò, la definizione finale offre anche una sintesi di questa sezione del testo.

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

2. S. Agostino

L'opera di Agostino contiene alcune analisi della vita psichica e dell'agire morale di straordinaria profondità, che sono state una fonte d'ispirazione universale, fino ai nostri giorni. Una delle più notevoli riguarda la memoria ed è esposta nel decimo libro delle *Confessioni* e nella seconda parte del *De Trinitate*. Anche in tal caso, il contesto è indicativo della prospettiva entro la quale il tema è osservato. Infatti, qui come ovunque altrove, l'autore imposta la sua riflessione teologica attraverso l'interpretazione dell'immagine di Dio presente nell'uomo. Nei primi nove libri delle *Confessioni*, Agostino narra la storia della sua vita, dall'inizio fino al presente, all'indomani della conversione, riconoscendovi retrospettivamente i segni dell'azione provvidenziale di Dio. Nel decimo libro, conclusa la sezione narrativa, sono esposti i passi di una ricerca che insiste sulla realtà dell'anima, quale si offre alla coscienza nella compagine delle sue operazioni, dal piano sensibile a quello spirituale. In tale contesto, è esaminata con speciale dettaglio la memoria. La memoria, che ha reso possibile la narrazione biografica precedente, adesso è esaminata scorgendovi la capacità che presiede alla proiezione verso il futuro: il desiderio della felicità. Non potendosi desiderare ciò che s'ignora, è necessario postulare un'anticipazione del bene, ossia una certa cognizione, almeno negli effetti che produce: appunto l'aspirazione a un bene incondizionato. Si può riconoscere qui una rivisitazione dell'anamnesi platonica, che la trasporta dal piano cognitivo a quello pratico della volontà. Agostino si sofferma inoltre sulla memoria trovandovi una manifestazione comprensiva dell'anima nella sua capacità pensante, la mente, giungendo a identificarle. L'aver qualcosa in mente e il meditare, ossia gli atti del pensiero, sono attribuiti alla memoria. Le proprietà della memoria rilevate come fonte del massimo stupore sono quelle che

rivelano una profondità imperscrutabile, tale che la mente umana non è capace di comprendere se stessa. Per questo, spicca la notevole varietà di metafore che concorrono a descrivere la vastità della memoria. Tale notazione è evidentemente consentanea con l'intera riflessione agostiniana, tesa, come detto, a riconoscere nell'anima umana l'immagine di Dio. Alla luce di queste premesse, si può presagire come Agostino offra una lettura ispirata dalla filosofia platonica, contrastante con quella aristotelica. Il punto dirimente è la tesi dello Stagirita sulla dipendenza della memoria dalle immagini. Agostino offre una tipologia della memoria organizzata secondo diversi livelli ontologici e intenzionali, che fa spazio a una memoria dell'intelligibile. Avendo prima accostato la memoria aristotelica a quella che la psicologia cognitiva e la filosofia contemporanea chiamano "memoria episodica", ossia la memoria del vissuto, in Agostino possiamo riconoscere, oltre a questa, una memoria capace di contenuti astratti, senza immagini, analoga a quella oggi detta "semantica"¹¹. Segnaliamo, come prima alcuni passaggi, a titolo illustrativo dei punti indicati¹².

1) (*Confessioni* X, 8.13) "[I]l grande antro della memoria tutto questo accoglie in certe sue pieghe segrete e ineffabili, perché si possa all'occorrenza richiamarlo e disporne: e ciascuna cosa che vi si ripone ha il suo ingresso riservato. Certo non sono le cose stesse a entrarvi: sono le immagini delle cose percepite che stanno lì, pronte a offrirsi al pensiero che le richiama alla mente [...] le richiamo alla memoria a mio piacimento, e senza annusarlo distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole".

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

2) (*ibid.*, 14) "Là incontro anche me stesso e mi vedo rivivere nelle mie azioni, nel tempo e nel luogo e nello stato d'animo in cui le ho compiute. Là c'è tutto quello che

¹¹ Cfr. sulla Piattaforma didattica: L. Castagnoli, *Memoria aristotelica, memoria agostiniana* (2006); Id., *Liberal Arts and Recollection in Augustine* (2006); L. Manning, *Augustine* (2017).

¹² Citiamo dalla traduzione di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.

ricordo d'aver vissuto o creduto. Da questa ricca provvista, cioè, mi vengono le immagini non solo di cose incontrate nell'esperienza, ma anche di cose semplicemente credute sulla base di queste: immagini via via sempre nuove, che io vado tessendo a quelle passate, così che ne emerga anche la trama del futuro: azioni, eventi e speranze. E tutto questo è come se mi fosse presente durante la mia meditazione”.

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

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

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

riguarda appunto solo la veste materiale del linguaggio, non il suo contenuto semantico.

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

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

3. Thomas Reid

La trattazione moderna sulla memoria trova uno dei suoi luoghi di maggiore concentrazione in terra britannica, in autori come Locke, Hume e Reid. Potremmo osservare che non è un caso se questi appartengano tutti alla tradizione dell’empirismo: come aveva notato Platone nel *Teeteto*, l’empirismo, privilegiando il presente della percezione, incorre in aporie per garantire l’articolazione temporale della conoscenza. In Thomas Reid († 1796) si può riconoscere un rendiconto e una profonda revisione di questa tradizione, all’indomani del suo esito fenomenistico con Hume. Reid, identificando in questo esito un paradosso, cioè un contrasto col senso comune, e attribuendo a quest’ultimo un valore epistemico

fondamentale (Reid è noto soprattutto quale teorico del senso comune), ne ricostruisce la genesi storica, risalendo agli assunti gnoseologici di Locke e Descartes. Egli individua l'origine del problema nel realismo indiretto, cioè la posizione che sostiene lo sdoppiamento della conoscenza tra la realtà e la sua rappresentazione. Reid riconosce nell'idealismo di Berkeley e nel fenomenismo di Hume la prova di come quest'assunzione, ancorché contrastante l'esperienza depositata nel linguaggio, comporti difficoltà insuperabili per garantire la relazione tra l'oggetto mentale e l'oggetto reale. Quest'esito è infine riconosciuto come la prova della posizione opposta del realismo immediato. Questi punti descrivono il quadro teorico e il contesto problematico entro il quale Reid legge la realtà della memoria. La sua trattazione più organica, nei *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), replica le critiche a Locke e Hume e l'argomentazione del realismo immediato prima presentati nella stessa opera, sulla percezione e ancor prima nella *Ricerca sulla mente umana*, 1764. Oltre agli aspetti inerenti alla memoria sotto il profilo cognitivo, Reid qui esamina le questioni sollevate da Locke sul rapporto tra la memoria, la coscienza e l'identità personale. Infatti, Locke aveva attribuito alla memoria la costituzione dell'identità dell'io nel tempo. Reid critica questa posizione, mostrando la dipendenza concettuale e cognitiva della memoria dall'identità personale. Infine, distinguendo il piano epistemologico da quello ontologico, vede la memoria come una via di accesso all'identità personale, che riconosce invece come un principio ontologico in sé unitario, anzi semplice¹³.

Come nei testi precedenti, commentiamo adesso alcuni passaggi chiave¹⁴.

1) (cap. I, p. 39) "È per mezzo della memoria che abbiamo una conoscenza immediata delle cose passate [...] La memoria deve avere un oggetto. Chi ricorda deve ricordare qualcosa e ciò che ricorda è detto l'"oggetto del suo ricordo". In questo, la memoria si trova sullo stesso piano della percezione, distinguendosi però dalla sensazione, che non ha un oggetto al di là del sentire stesso. Ogni uomo può distinguere la cosa ricordata dal ricordo della cosa. Possiamo ricordare qualunque cosa abbiamo visto, udito, conosciuto, fatto o sofferto; ma il ricordo è un particolare atto della mente che esiste ora e del quale siamo coscienti".

Reid osserva la struttura intenzionale della memoria, cioè il suo riferimento a un oggetto, che è l'insieme di quanto è stato oggetto di tutti

¹³ Cfr. sulla Piattaforma didattica: R. Van Woudenberg, *Reid on Memory and the Identity of Persons* (2004) R. Nichols, *Thomas Reid* (2014); R. Copenhaver, *Locke and Reid* (2017).

¹⁴ Citiamo dalla traduzione di A. Guardo, Mimesis, Milano 2013.

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

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

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

è un atto che, nel caso non patologico, è deliberato e controllabile dal soggetto, così da poter essere distinto dall'atto del ricordo.

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

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

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

Come si è già mostrato, Reid distingue il piano epistemico da quello ontologico, l'evidenza dalla realtà, e contesta perciò una teoria come quella di Locke che attribuisce alla memoria la stessa costituzione dell'identità personale. La memoria è invece intesa come una funzione che

fornisce evidenza dell'identità della persona nei suoi diversi atti, ma che non può fondarla in senso assoluto.

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

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

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

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

seconda, poiché la funzione giudicativa della prima, da cui origina la credenza, comporta il riferimento alla realtà extra-mentale, assente nella prima.

3. Etica della memoria.

Paul Ricoeur

Tra le ultime opere di Paul Ricoeur (1913-2005) c'è un grosso volume del 2000 dedicato alla memoria, *La memoria, la storia, l'oblio*¹⁵. Come si desume dal titolo, dalla ricognizione degli aspetti cognitivi si svolgono le relative implicazioni etico-antropologiche (in *Ricordare, dimenticare, perdonare* di poco precedente ne aveva anticipato in breve lo sviluppo). Nelle pagine introduttive, l'autore riconosce in questo lavoro l'assolvimento di un debito, poiché in precedenza aveva affrontato la capacità narrativa e la sua funzione nella costituzione dell'identità personale (*Tempo e racconto*, 1983), senza tuttavia averne delucidato il presupposto primario, qual è la memoria, né aveva affrontato le relative problematiche etiche. Tra queste, ci soffermiamo su quelle trattate nell'ultima parte: l'oblio e il perdono. Come elemento caratteristico di stile, vale la pena di notare come l'opera di Ricoeur sia improntata a un dialogo con la storia della filosofia (peraltro, guardando oltre il versante connaturato della filosofia continentale, particolarmente della tradizione fenomenologica, a quello della filosofia analitica), e con le scienze, sia umane (come la psicanalisi) sia naturali (come la neuroscienza). Sui molteplici argomenti della sua indagine, ogni soluzione è preparata da una dettagliata ricognizione. Ciò, se rende la lettura dei suoi lavori impegnativa, ha fatto sì che, la sua opera goda di un largo apprezzamento. Così, la sua indagine sulla memoria si caratterizza per la notevole varietà dei riferimenti e degli interlocutori.

1. *Sull'oblio*. Il filosofo distingue due tipi di oblio in corrispondenza delle due dimensioni operative della memoria: la conservazione di una traccia e la rievocazione del vissuto. Sulla prima, osserva con Aristotele come il corso del divenire naturale comporti il deterioramento di ogni cosa, intaccando anche il supporto dell'attività psichica, con la cancellazione delle tracce mnestiche. L'autore chiama questo oblio inesorabile. A questo livello, cioè una dimenticanza che precede ogni atto umano, egli accosta la

¹⁵ Per una presentazione generale dell'autore, cfr. le voci di B. Rúa Zarauza (2020), in *Philosophica* (philosophica.info) D. Pellauer (2022), sulla *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

situazione esistenziale descritta nella dottrina platonica dell'anamnesi, riferendola all'inconsapevolezza del fondamento metafisico (menziona qui l'origine divina del mondo e l'atto della creazione). Sulla seconda, analizza tre forme: una prima, associata alla rimozione del ricordo di un trauma, seguendo la teoria freudiana dell'inconscio. Una seconda, che chiama "oblio semi-passivo", consiste nella rimozione dei fatti causata dall'omissione nell'informarsi. Infine, il filosofo analizza l'"oblio selettivo" generato dalla scelta dei fatti nella costruzione di un racconto, rispetto ai fatti percepiti come irrilevanti. Quest'oblio affligge ogni impresa storiografica e ogni memoria storica (come l'archiviazione dei documenti) e si colloca sul crinale tra la legittima selezione e la falsificazione o l'oblio.

2. *Sul perdono.* Ricoeur osserva come il perdono di una colpa riguardi non già la memoria del passato ma la sua interpretazione, con il conseguente effetto sul presente. Osserva inoltre, con il filosofo J. Derridà, come la sua possibilità e il suo valore non siano scontati, poiché solo nel contesto biblico sarebbe riscontrabile un comandamento del perdono. Inoltre, cita un filosofo come N. Hartmann, il quale ha contestato la pretesa inscritta nel perdono di un intervento retroattivo sulle azioni prodotte liberamente. Appellandosi ad alcuni passi biblici, Ricoeur risponde come il perdono sia evidentemente una possibilità reale e un'esigenza oggettiva, al pari della saggezza o della carità (cita il famoso inno paolino alla carità in 1Cor, 12). Prima di entrare in un'analisi più approfondita dello stesso concetto del perdono, il filosofo si sofferma su alcune manifestazioni che ne rendono problematica la valutazione, ossia, più particolarmente, situazioni nelle quali il perdono è in effetti più difficile da apprezzare o da applicare. A tale proposito, si riferisce al perdono rispetto a fatti di rilievo pubblico e conferito da quanti hanno responsabilità politiche. Il filosofo ne contesta la legittimità e rileva il rischio di strumentalizzazione. Quindi si sofferma sui profili di problematicità di alcuni istituti giuridici, come l'amnistia e la prescrizione, che sembrano compiere una sorta di perdono pubblico. Analizzando alcuni casi esemplari, come il superamento del regime di apartheid in Sud Africa sotto Nelson Mandela, Ricoeur nota come l'amnistia possa essere applicata superando il rischio dell'impunità (la remissione delle colpe era stata condizionata alla confessione dei delitti). Rispetto alla proscrizione, egli osserva come questo istituto sia inevitabile

e benefico per garantire la pubblica utilità, cioè per evitare che la vita collettiva sia bloccata nelle pastoie dei debiti e delle rivendicazioni. Tuttavia, egli ricorda come i delitti più gravi, come il genocidio, siano imprescrittibili. In questo caso, il perdono dovrebbe manifestarsi nel trattamento del reo, cioè nella preservazione di un senso di rispetto. Infine, il filosofo francese approfondisce lo stesso concetto del perdono. Osservandone la familiarità con l'atto del dono, egli considera le condizioni che ne tutelano la natura benefica e gratuita. Riferendosi ad alcuni studi sociologici sul tema, rileva come il dono possa essere inteso come oggetto di scambio, con la creazione di un debito o di un'aspettativa, o comunque di una relazione asimmetrica. Quindi, il filosofo identifica una contromisura nella modalità di prestazione del beneficio, cioè come debba realizzare un riconoscimento dell'altro, il dono dovrebbe onorare il beneficiario, ristabilendo in tal modo una sorta di simmetria tra le parti. Venendo poi a descrivere più da vicino l'essenza del perdono, Ricoeur mostra come esso consista nello slegamento tra un'azione passata e il soggetto, donando a questi, con un atto di fiducia e riconoscimento del suo intrinseco valore, la possibilità di una rigenerazione, un nuovo inizio.

“Sotto il segno del perdono, il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori. Egli potrebbe essere reso alla sua capacità di agire, e l'azione resa a quella di continuare. Questa capacità stessa verrebbe salutata nei minimi atti di considerazione, in cui abbiamo riconosciuto *l'incognito* del perdono giocato sulla scena pubblica. Infine, la promessa, che proietta l'azione verso l'avvenire, potrebbe impadronirsi proprio di questa capacità restaurata. La formula di tale parola liberatrice, abbandonata alla nudità della sua enunciazione, sarebbe: tu vali molto di più delle tue azioni”¹⁶.

¹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, pp. 701-702.

4. Epistemologia e metafisica della memoria.

Platone e Bergson

1. Platone

La riflessione filosofica sulla funzione cognitiva della memoria ha beneficiato di alcune osservazioni offerte da Platone, specialmente nel *Teeteto*. Sono celebri a tale proposito le due metafore del blocco di cera e della voliera, che ne esemplificano altrettante proprietà: quella conservativa e quella rievocativa¹⁷. Ancor più celebre è la dottrina platonica che attribuisce alla memoria, in particolare alla sua funzione rievocativa, l'anamnesi, un contenuto che sorpassa l'ordine dell'esperienza¹⁸. Com'è noto, secondo Platone, la conoscenza umana è orientata dalla luce dell'intelligibile la quale proviene da una sfera ontologica sovraordinata rispetto a quella fisica e sensibile, sebbene solo la riflessione condotta attraverso il dialogo socratico consenta di evidenziarla. Così l'uomo può aspirare a valori assoluti, come il vero, il giusto e il bello e può valutare le realtà date all'esperienza, avendo tali valori come misura, benché egli non sia in grado di rendere conto della propria cognizione di tali valori, come è rivelato dalla difficoltà di formulare una loro definizione soddisfacente. Infatti, molti dialoghi platonici mostrano questo paradosso: le parole d'uso comune, portatrici dei supremi criteri di valutazione, come "bellezza", "scienza", "virtù" sono sottoposte a esame, senza giungere a una soluzione. Qual è, dunque, l'origine di un concetto universalmente presupposto e tuttavia oscuro? Posto che quelle parole non designano solo concetti ma realtà intelligibili le cui proprietà trovano nel mondo sensibile un'esemplificazione imperfetta, com'è possibile per la mente umana l'accedere alla pienezza del loro significato? La dottrina platonica dell'anamnesi è un'ipotesi risolutiva di questo problema. La memoria rievocativa è individuata come la modalità cognitiva capace di rendere conto della funzione di un contenuto latente, esplicitabile in virtù di una procedura raziocinativa, qual è la dialettica socratica. Essa è esposta con dettaglio nel *Menone* e nel *Fedone*. Come sempre, la cornice del testo è rilevante per interpretarne i contenuti, cioè per determinarne il significato nel contesto delle questioni da cui sono introdotti. Nel *Menone*, la domanda riguarda le condizioni di

¹⁷ Cfr. sulla Piattaforma didattica: G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone* (2007).

¹⁸ Cfr. sulla Piattaforma didattica: D. Nikulin, *Memory and Recollection in Plato* (2015); F. Ferrari, *Anamnesis e syngeneia a proposito di Menone, 81c-d* (2020).

possibilità dell'educazione; si osserva che è possibile avere un buon senso morale senza averne scienza dei suoi contenuti, come le virtù; si osserva inoltre che persone dotate di buon senso morale sono spesso incapaci di trasmetterlo ad altri, come avviene per i genitori rispetto ai figli. Platone intende valorizzare il piano cognitivo dell'opinione, in tal caso un'opinione morale, intermedio tra l'ignoranza e il sapere, ma vuole mostrare inoltre l'importanza che l'opinione sia trasformata in scienza, per preservare quanto di vero ma incerto essa contenga. L'opinione è fondata ed è così possibile avere scienza risalendo al piano delle cause intelligibili. Nel *Fedone*, l'interrogativo è posto sull'immortalità dell'anima e sugli argomenti che possano fondare la relativa credenza. Sono differenti anche le dimensioni cognitive sulla base delle quali è argomentata la dottrina dell'anamnesi. Nel *Menone* si procede dalla situazione epistemica della ricerca, che presenta un'aporia (un'aporia sfruttata dai sofisti con finalità scettiche): com'è possibile cercare o riconoscere ciò che s'ignora? Nel *Fedone* si procede dalla capacità giudicativa in virtù di concetti normativi come l'uguale, il giusto e il bello, di cui nel mondo non è mai sperimentabile un'esemplificazione adeguata. In entrambi, la soluzione è additata in un sapere dell'intelligibile, acquisito in una fase anteriore dell'esistenza in cui l'anima era indipendente dal corpo, ma di cui adesso, nella situazione d'incarnazione, si è perso il ricordo. Ne sono rilevabili solo tracce, ossia gli effetti riscontrabili nelle condotte cognitive esaminate, rispettivamente nell'atto della ricerca (rappresentato nel famoso esperimento dello schiavo ignorante di geometria, che ben guidato con domande riesce a risolvere un problema complesso, benché non ancora a dimostrarlo) e del giudizio (la capacità di valutare oggetti concreti sulla base di modelli normativi). Infine, alla base di tale accesso all'intelligibile è riconosciuta l'appartenenza dell'anima umana alla stessa regione ontologica dell'intelligibile: è possibile ricercare contenuti universali e di valore assoluto, che come tali superano l'esperienza, poiché l'anima appartiene originariamente a quella stessa regione. Sono qui riconoscibili alcune tesi come altrettante premesse. Una tesi metafisica: l'intelligibile identifica una realtà ontologica perfetta, l'idea, non un mero concetto, ossia un contenuto astratto esprime un valore incondizionato. Una tesi epistemologica: l'intelligibile è accessibile solo all'intelligenza, in maniera diretta, indipendente dall'esperienza, benché questa possa stimolare l'intelligenza (così, esempi concreti e imperfetti di bellezza possono destare il senso del bello in sé). Una tesi metafisica ed epistemologica sull'intelligenza umana, che la dottrina dell'anamnesi intende esprimere:

l'intelligenza umana è capace dell'intelligibile, poiché appartiene a essa, ma è vincolata alla condizione corporea. Secondo Platone la realtà sensibile, contiene un'immagine degradata della realtà intelligibile. L'anima umana è capace di rispecchiare tale situazione metafisica, poiché nella sua realtà e nel suo dinamismo cognitivo ne abbraccia entrambi i termini, quello sensibile e intelligibile. Sappiamo che Aristotele ha indirettamente criticato la teoria platonica dell'anamnesi, attribuendo questa alla conoscenza sensibile. In san Tommaso possiamo riconoscere una mediazione, se si riconosce nella sua dottrina degli abiti dei primi principi della ragione teorica e pratica, cioè la cognizione originaria dell'essere e del bene (sinderesi), una sorta di anamnesi, cioè la cognizione di contenuti intelligibili i quali, sebbene inconsci e non elaborati concettualmente, costituiscono la base e lo sfondo implicito di tutta la conoscenza umana. Tuttavia, tali contenuti non sono per lui innati, ma sono il frutto del primo sguardo intelligente sul mondo.

Di seguito, alcuni passi cruciali (utilizziamo la traduzione di G. Reale).

Menone

1. *Il problema della ricerca.* "MENONE- E in quale maniera ricercherai, o Socrate, questa [prima si cercava la definizione della virtù] che tu non sai affatto che cosa sia? E quale delle cose che non conosci ti proporrà di indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, sa momento che non la conoscevi? SOCRATE- [L'argomento eristico che adduci è il seguente:] che non è possibile per l'uomo ricercare né ciò che sa né ciò che non sa. Infatti, né potrebbe cercare ciò che sa, perché lo sa già, e intorno a ciò non occorre ricerca, né ciò che non sa, perché in tal caso, non sa che cosa ricercare" (80d-e).

2. *Un'ipotesi di soluzione metafisica* "[P]oiché l'anima è immortale ed è più volte rinata, e poiché ha veduto tutte le cose, e quelle di questo mondo e quelle dell'Ade, non vi è nulla che non abbia imparato; sicché non è cosa sorprendente che essa sia capace di ricordarsi [...] E poiché la natura è tutta congenere, e poiché l'anima ha imparato tutto quanto, nulla impedisce che chi si ricordi di una cosa – quello che gli uomini chiamano apprendimento – costui scopra tutte le altre" (81c-d).

3. *L'esperimento dello schiavo ignorante.* "[I]n chi non sa, intorno alle cose che non sa, vi sono opinioni vere che ad esse si riferiscono [si riferisce allo schiavo ignorante che ha risolto un problema geometrico] [...] Dunque, egli saprà senza che nessuno gli insegni, ma solo che lo interroghi, traendo egli stesso la scienza da se medesimo [...]

E questo trarre la scienza di dentro a sé, non è ricordare? [...] E la scienza che ora egli possiede, o la imparò un tempo o la possedette sempre” (85b-d).

4. *Opinione, scienza e reminiscenza*. “[L]e opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall’animo dell’uomo: sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi, con la conoscenza della causa. E questa è, o caro Menone, la reminiscenza” (98a).

Fedone

2. *La fondazione metafisica del giudizio*. “[È] necessario che noi abbiamo veduto l’uguale in sé, prima di quel momento in cui, avendo visto per la prima volta cose uguali, abbiamo pensato che esse tendono, sì tutte quante ad essere come l’uguale in sé, ma, rispetto a esso, sono difettose [...] Pur prendendo le mosse dalle sensazioni, bisogna che in noi nasca il pensiero che tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, tendono ad essere come l’uguale in sé, ma rispetto ad esse sono difettose” (74e-75b).

2. *Natura intelligibile dell’anima* “[Q]uando l’anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e allora, cessa di errare e in relazione quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell’anima si chiama intelligenza” (79d).

2. Bergson

Il contributo di Henry Bergson (1859-1941) sulla memoria è depositato soprattutto in *Materia e memoria* (1896) e si potrebbe riassumere in un’interpretazione dei dati scientifici pertinenti alternativa a quella materialistica, cioè nel rifiuto della riduzione della mente al cervello, e nella delucidazione dei suoi presupposti metafisici, anzitutto la natura del tempo¹⁹. Il filosofo distingue il tempo matematico dal tempo reale: il primo è una funzione nella rappresentazione meccanicistica del mondo, che lo descrive come una serie omogenea d’istanti separati e causalmente connessi. Il secondo caratterizza i processi vitali ed è costituito dall’interrelazione di eventi eterogenei, collegati nella continuità irreversibile di un medesimo processo (come le frasi di una melodia).

¹⁹ Cfr. sulla Piattaforma didattica: T. Perri, *H. Bergson* (2017).

Questo tempo è “reale” poiché rifletterebbe l’intima natura della realtà, che l’autore riconosce nel divenire. Mentre il tempo matematico è prodotto dell’astrazione, il tempo reale è oggetto d’intuizione, cioè di una cognizione immediata della realtà, che avrebbe la sua fonte privilegiata nella coscienza. In tale prospettiva, l’esperienza della vita psichica offrirebbe la base cognitiva per edificare una metafisica, ossia per interpretare la realtà nel suo complesso (un punto di vista in cui è riconoscibile un debito verso la tradizione dello spiritualismo francese e la frequentazione dell’opera di Plotino). La memoria opererebbe sul tempo reale e costituirebbe l’unità del suo contenuto, raccogliendo tutti gli accadimenti e collegando il presente al passato. Inoltre, Bergson distingue alcune categorie della memoria, che anticipano quelle in uso: la “memoria abito”, cioè come schema senso-motorio, e la “memoria pura”, corrispondente a quella “episodica”, la quale rappresenta gli eventi del vissuto, qualificandone la marca temporale. Il filosofo fa questo esempio: una poesia può essere recitata badando alla sua esecuzione, senza rammentare gli episodi corrispondenti al suo apprendimento, oppure può essere ricordata badando solo a questi. La prima è soddisfatta dalla corretta esecuzione, la seconda dalla fedele rappresentazione. Infine, Bergson distingue la percezione dalla memoria pura nell’ordine qualitativo del contenuto, rifiutando la riduzione empiristica della seconda a riproduzione approssimativa della prima (Hume). Questa distinzione è cruciale per l’argomentazione della natura spirituale della mente. Infatti, il filosofo interpreta la percezione come una funzione cognitiva funzionale alla prassi. Il cervello sarebbe l’organo che presiede allo scambio senso-motorio tra il corpo umano e il mondo. Il tempo della percezione è il presente, il tempo dell’azione. Invece la memoria pura consente all’uomo e a esso soltanto di distaccarsi dalla trama causale del mondo e dalla sollecitazione dei bisogni per contemplare tutti gli accadimenti in se stessi. La percezione soddisfa l’interesse pratico, la memoria quello teoretico. Tuttavia, Bergson osserva come la percezione benefici dell’opera sintetica della memoria, poiché ogni dato percettivo, per quanto elementare, ha sempre una certa estensione temporale. Anche questa osservazione è confrontabile con quanto oggi si riconosce nella “memoria a brevissimo termine”.

Di seguito, alcuni passi esemplificativi (utilizziamo la traduzione di A. Pessina).

1. *Memoria animale e memoria umana.* "Nell'animale stesso delle vaghe immagini del passato oltrepassano, forse, la percezione presente: si potrebbe persino pensare che il suo passato intero sia virtualmente riprodotto nella sua coscienza; ma questo passato non lo interessa abbastanza da distaccarlo dal presente che lo affascina, e il suo riconoscimento deve essere più vissuto che pensato. Per evocare il passato sotto forma d'immagine, bisogna potersi astrarre dall'azione presente, bisogna saper dare valore all'inutile, bisogna voler sognare. Forse solo l'uomo è capace di uno sforzo di questo genere" (p. 96).

2. *Due forme di memoria.* "Il ricordo della lezione, in quanto imparata a memoria, ha tutti i caratteri dell'abitudine. Come l'abitudine, esso si acquisisce attraverso la ripetizione di uno stesso sforzo [...] Come ogni esercizio abituale del corpo, infine, esso si è immagazzinato in un meccanismo che mette interamente un impulso iniziale dentro un sistema chiuso di movimenti automatici, i quali si susseguono nello stesso ordine e occupano lo stesso tempo. Al contrario, il ricordo di tale particolare lettura, per esempio la seconda o la terza, non ha nessuno dei caratteri dell'abitudine. La sua immagine si è necessariamente impressa nella memoria al primo colpo, visto che le altre letture costituiscono, per definizione stessa, dei ricordi differenti. È come un avvenimento della mia vita; ha come caratteristica quella di portare una data e, di conseguenza, di non potersi ripetere" (p. 93).

Bibliografia

Nota. Riferiamo qui solo le monografie e i volume collettanei citati o tenuti presenti. Per i singoli contributi, come articoli e voci enciclopediche, rinviamo alle note e ai documenti caricati sulla Piattaforma didattica.

- R. Audi, *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*, Routledge, London-New York 2011.
- S. Bernecker, K. Michaelian (eds.), *The Routledge Handbook of Memory*, London-New York 2017.
- S. Bernecker, *Memory. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories. Theories and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- D. Locke, *Memory*, MacMillian, London 1971.
- D. Nikulin, *Memory a History*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- M. M. Sassi (ed.), *Tracce nella mente. Teoria della memoria da Platone ai moderni*, Editrice della Normale, Pisa 2007.