

Luca Castagnoli
Magdalene College, Cambridge

Credo sia possibile addurre più di un motivo per cui un attento raffronto tra le concezioni aristotelica ed agostiniana di memoria meriterebbe quell'attenzione che, per quanto ho potuto verificare, non ha invece catturato fino ad oggi, né tra gli studiosi di Aristotele né tra quelli di Agostino. Il più ovvio è che quando leggiamo il *De memoria* ed il decimo libro delle *Confessioni* non ci troviamo semplicemente di fronte a due elaborazioni antiche sul tema della memoria, ma, piuttosto sorprendentemente, alle *uniche* due trattazioni¹ antiche² dedicate a questo tema e dotate di ampio respiro e di un certo grado di organicità³. Forse la ragione più ovvia non è però anche quella più cogente: il fatto che le due opere siano incentrate sullo stesso tema non garantisce di per sé che sia semplice instaurare tra di esse un dialogo interessante e costruttivo, soprattutto considerata l'enorme distanza, non solo cronologica, che le separa ed il fatto che, come è possibile asserire con una certa fiducia sulla base di prove indirette, non solo Agostino non lesse mai il trattato dello Stagirita, ma non sembra esserne stato influenzato sostanzialmente nemmeno in modo mediato⁴. In casi come questi il rischio è addirittura quello di finire per mettere in scena un dialogo tra sordi, ponendo a confronto interessi, idee e linguaggi troppo lontani, in uno sterile esercizio di 'filosofia comparata'.

Nel presente caso, però, esiste un ponte formidabile che ci aiuta a porre in contatto due autori e due opere pur tanto distanti: se è vero che il *De memoria* ed il decimo libro delle *Confessioni* rappresentano le sole indagini antiche sul tema dotate di un certo respiro ed organicità, è altrettanto innegabile che c'è un filosofo i cui ricorrenti riferimenti alla memoria, al suo funzionamento e al suo ruolo hanno influenzato, ed addirittura informato, ogni successiva riflessione sull'argomento. Aristotele ed Agostino sono entrambi eredi, su questo non meno che su altri punti, e sebbene attraverso strade e in modi radicalmente diversi⁵, di Platone. Basti pensare, ad esempio, alla perdurante influenza del linguaggio scelto da quest'ultimo per descrivere i contenuti della memoria (immagini, copie, impronte⁶), o di alcune metafore (ma forse sarebbe più corretto parlare di modelli) ideate per descrivere la memoria, come quelle celeberrime del blocco di cera o della voliera nel *Teeteto*⁷. La comune eredità platonica viene però ripensata, rielaborata e criticata in misura e maniera differente dai nostri due autori⁸, dando adito infine a due concezioni molto diverse. Diverse, ma comunque non incommensurabili, come scopriremo, anche grazie a quel comune *humus* da cui esse si originano.

Scopo di questo contributo non sarà quello di presentare un raffronto completo e sistematico tra 'memoria aristotelica' e 'memoria agostiniana', ma di analizzare il diverso modo in cui i due pensatori reagirono a un lascito specifico, ma assolutamente nodale, della riflessione platonica sulla memoria. In alcuni celebri passi di tre non meno celebri dialoghi Platone colloca la memoria al centro della sua riflessione su come l'uomo riesca a cogliere certe verità immutabili (ad esempio, in ambito

* Vorrei ringraziare Walter Cavini, per avermi suggerito di prendere in esame il tema che è oggetto del presente contributo; tutti i partecipanti al Convegno 'Processi mentali e funzioni sensoriali fino al *De Anima* e *Parva naturalia*' (Bomba, 15-16 Maggio 2002) che hanno espresso osservazioni sulla mia relazione; Nicholas Denyer e Valentina Di Lascio, per i loro preziosi commenti e suggerimenti su una prima stesura di questo scritto. Un vivo ringraziamento anche agli organizzatori del convegno e al St. John's College, che per tre anni mi ha offerto le migliori condizioni immaginabili per proseguire i miei studi e le mie ricerche nel campo della filosofia antica.

geometrico ed etico) che non sembrano potere essere attinte a partire dall'osservazione di un mondo sensibile in continuo cambiamento, e ad avere accesso agli oggetti intelligibili per eccellenza, le Idee⁹. Si tratta della nota e molto discussa dottrina secondo la quale «ricercare ed imparare sono nel loro complesso reminiscenza» (*Men.* 81d4-5)¹⁰ e «quelli che diciamo che imparano non fanno altro che ricordare, e l'imparare è ricordare» (*Phaed.* 76a6-7)¹¹: l'anima preesiste al corpo, in una condizione privilegiata che le permette di conoscere queste verità, ma, una volta incarnata, perde la capacità di accedere a questo patrimonio di conoscenze, di cui mantiene solo memoria latente. Entrare in possesso di certe nozioni per la prima volta o venire a conoscenza, attraverso la ricerca o l'insegnamento, di certe verità consiste in realtà nel recuperare dalla propria memoria ciò che era stato solo momentaneamente perduto.

Quanto appena proposto non può che rappresentare uno schizzo a dir poco impressionistico delle idee che il Socrate di Platone esamina con i suoi interlocutori nel *Menone*, nel *Fedone* e nel *Fedro*: la vaghezza della mia formulazione riflette importanti differenze che emergono tra i vari testi e che non possono essere sottovalutate, e la possibilità di interpretare il cuore stesso della 'dottrina platonica della reminiscenza' in direzioni anche radicalmente divergenti: è solo grazie all'*ἠαμῆσις* che, a partire dall'infanzia, si innesca in noi il processo di formazione dei concetti e del pensiero astratto, e diventa dunque possibile *ogni* attività cognitiva umana, o l'*ἠαμῆσις* viene chiamata in causa da Socrate solo per rendere conto delle più elevate tra quelle attività, come ad esempio il pensiero geometrico-matematico o quello dialettico, mentre la genesi del pensiero ordinario va spiegata attraverso altre vie (presumibilmente, qualche sorta di induzione sulla base percettiva)? In breve, quali e quante verità giacciono innate nella nostra memoria, preziosa eredità della precedente esistenza della nostra anima?¹² Non è certo questa la sede appropriata per cercare di fornire una risposta anche solo parziale a questa spinosa questione¹³: mi è sufficiente avere ricordato qui come la memoria ricopra in Platone¹⁴ un ruolo essenziale nel rendere possibile *almeno* le manifestazioni più elevate e nobili del pensiero umano, e dunque, un ruolo di capitale importanza *tout court*.

La reazione aristotelica a questa versione platonica di innatismo è di netto ed esplicito rifiuto. Nella sua discussione sui principi delle scienze alla fine degli *Analitici secondi* Aristotele bolla come assurda la possibilità che la conoscenza dei principi primi delle dimostrazioni sia innata in noi:

diaporh̄seien āh̄ tij ... poteron ouk̄ ehousai ai, ebeij̄ egginontai h̄l̄ ehousai l̄ el h̄q̄asin. ei' meh̄ dh̄l̄ ekomen aultaj̄, āl̄topon: sumbaĩnei gar̄ akribestehaj̄ ekontaj̄ gnwseij̄ apodeĩcew̄j̄ l̄ anqahein.¹⁵ (*A.Po.* II 19, 99b23-27)¹⁶

Si potrebbe sollevare la difficoltà ... se questi stati [*scil.* le nostre conoscenze dei principi primi] non essendo presenti in noi poi si generino, oppure, pur essendo presenti, rimangano nascosti. Ora, se li avessimo, sarebbe assurdo: accadrebbe infatti che, pur possedendo conoscenze più precise di quanto lo sia la dimostrazione, esse restino nascoste¹⁷.

Gli aristotelici principi primi della dimostrazione non sono ovviamente Idee platoniche, né sembrano essere identificabili *tout court* con quelle verità cui l'*ἠαμῆσις* dovrebbe fornire accesso (qualunque esse siano esattamente), ma la polemica anti-platonica è palpabile, benché il nome di Platone non appaia esplicitamente in questo passo¹⁸. Sebbene Aristotele non faccia qui riferimento alla memoria, è verosimile che sia essa il luogo in cui la nostra innata conoscenza dei principi primi dovrebbe celarsi senza venire notata, con esiti giudicati assurdi.

La memoria (*mn̄mh̄*) compare invece esplicitamente in una seconda, più generale, negazione aristotelica dell'innatismo, rintracciabile proprio nel *De memoria*:

oltan gar to\prw\ton maqv h\lpaqv, out' a\hal ambahei mn\mh\hn ou\pemia (ou\pemia gar progegonen) out' e\c a\r\h\j
l ambahei. (*Mem.* 2, 451a21-23)

Quando infatti uno impara o esperisce qualcosa per la prima volta non recupera alcuna memoria (perché non ce n'è stata nessuna in precedenza), né l'acquiesce dal principio.

La memoria dunque non è per Aristotele il luogo originario da cui potere attingere ad alcun tipo di conoscenza: prima dell'esperienza e dell'apprendimento essa non è nulla di più di una *tabula rasa*.

Questo non significa però che la memoria non rivesta comunque per Aristotele un ruolo determinante, per quanto diverso da quello concepito da Platone, nella formazione e nell'esercizio stesso del pensiero umano, anche nelle sue manifestazioni più astratte ed elevate. Poco dopo avere negato, nel modo appena descritto, ogni possibile ruolo della memoria in un resoconto innatista della conoscenza dei principi primi delle scienze, negli *Analitici secondi* Aristotele ne sottolinea l'importanza per la formazione di nozioni universali e, successivamente, di quegli stessi principi:

ek meh ouh ai\sqh\sewj g\petai mn\mh\h, w\l\per l egomen, ek del mn\mh\hj pol l akij tou=au\l\ou=ginomehj e\mpeiria:
ai, gar pol l aii mn\h\mai t%\a\riqm%\e\mpeiria mi\ a estin. ek d' e\mpeiriaj h\lek pantoj h\remh\santoj tou=kaqol ou
eh tv=yuxv\= tou=e\hoj para\ tal pol l a\l ol ah eh a\basin eh ehv=e\keipoj to\ au\l\o\ teknhj a\r\h\l kaii e\pisthmhj,
e\ah meh perii gehesin, teknhj, e\ah del perii to\oh, e\pisthmhj. (*A.Po.* II 19, 100a3-9)

Dalla sensazione si genera dunque la memoria, come diciamo, e dalla memoria della stessa cosa generata ripetutamente si genera l'esperienza: infatti molte memorie in numero costituiscono una sola esperienza. E dall'esperienza, o dall'intero universale che si è fermato nell'anima¹⁹, dall'uno oltre i molti, che è uno e lo stesso in tutti, viene il principio della tecnica e della scienza: se riguarda la generazione, della tecnica, se invece riguarda ciò che è, della scienza.

È possibile ritrovare questa idea espressa in termini analoghi in un altro passo aristotelico, altrettanto noto, quasi all'apertura della *Metafisica*:

fusei meh ouh ai\sqhsin e\konta g\petai tal z%\a, ek del tau\thj toij meh au\l\w\h ouk egg\petai mn\mh\h, toij d'
egg\petai. kaii dial\ tou\to tau\ta fronimw\tera kaii maqhtikw\tera tw\h mh\ dunamehwn mn\h\moneu\ein e\stih... tal
meh ouh al l a taij fantas\iaj zv=kaii taij mn\h\mai, e\mpeiriaj del metekei mikroh: to\ del tw\h a\hqrw\pwn gehoj
kaii teknh kaii l ogismoij. g\petai d' ek thj mn\mh\hj e\mpeiria toij a\hqrw\poij: ai, gar pol l aii mn\h\mai tou=au\l\ou=
pragmatoj mi\ a\j e\mpeiriaj duhamin a\potel ousin. kaii dokeil sxedoh e\pisthm\h kaii teknh o\moion einai kaii
e\mpeiria, a\pobaipei d' e\pisthm\h kaii teknh dial\thj e\mpeiriaj toij a\hqrw\poij. (*Metaph.* I 1, 980a27-981a3)

Gli animali nascono per natura forniti di sensazione; ma da questa in alcuni di essi non si genera la memoria, in altri invece si genera. E perciò questi ultimi sono più intelligenti e capaci di imparare di quelli che non possono ricordare ... Dunque gli altri <animali> vivono con immagini e ricordi, ma partecipano poco dell'esperienza; il genere umano, invece, vive anche con la tecnica ed i ragionamenti. E dalla memoria si genera l'esperienza negli uomini: infatti molte memorie della stessa cosa finiscono per costituire una sola esperienza. E l'esperienza sembra essere quasi identica alla scienza e alla tecnica, ma gli uomini acquisiscono scienza e tecnica per mezzo dell'esperienza.

Benché il nucleo centrale dell'idea espressa in questi testi appaia sufficientemente chiaro nel suo complesso, molti dettagli richiederebbero chiarimenti, a partire ovviamente dal modo *esatto* in cui la memoria costituisce un tramite tra la nostra percezione del mondo sensibile e la formazione degli universali, dei principi, delle tecniche e delle scienze. I passi che ho citato, che sembrerebbero essere programmatici in vista di un esame più dettagliato del problema della genesi del pensiero umano, e

dunque anche del ruolo cruciale che la memoria gioca in essa, sorprendentemente non trovano però alcun seguito nelle opere aristoteliche.

Forse ancor più sorprendentemente, la memoria è quasi del tutto assente dal *De anima*²⁰: benché ciò sia forse spiegabile anche col semplice fatto che alla memoria Aristotele dedica uno specifico trattato, questa reticenza potrebbe anche tradire una certa difficoltà da parte dello Stagirita nel collocare la memoria all'interno della cornice teorica generale dell'opera maggiore. Quel che è però ancora più rilevante per noi è che anche nel *De memoria* la memoria viene analizzata in sostanziale isolamento rispetto ad altre facoltà, e soprattutto sorvolando completamente su quel suo cruciale ruolo epistemologico messo in luce nei passi della *Metafisica* e degli *Analitici secondi*.

Esaminiamo dunque se tale ruolo possa essere almeno parzialmente ricostruito, in via congetturale, a partire da quanto Aristotele afferma esplicitamente sulla memoria nell'opera ad essa dedicata²¹. Un primo caposaldo della riflessione aristotelica sulla memoria emerge nel seguente passo:

prwton meh ouh skeptebn poia/ e)sti ta\ mnhmoneuta/ pollakij gar e)capat#= touto. ou)te gar to\ mel lon e)hdeketai mnhmoneu)in, a) l' e)sti docastoh kai e) pistoh ... ou)te tou=paroh)to)j, a) l' ai)sqhsij: tautv gar ou)te to\ mel lon ou)te to\ genomenon gnwrizomen, a) l' al to\ parah) mohon. h(del mnh)h)h tou=genomehou: to\ del parah) o)te pa)restin, o)ibn todii to\l eukoh o)te of=# ou)peij a)h fai) mnhmoneu)in, ou)pe)l to\ qewroumenon, o)te qewrw)h tugxahei kai inow)h, a) l' al to\ meh ai)sqahesqai; f)hsi, to\ d' e)pi)stasqai mohon: o)tan d' a)neu tw)h e)rgwn sxv=thh e)pi)sth)h)h)h kai i)thh ai)sqhsin, ou)tw mem)h)ta)l, to\ meh o)ti e)maqen h)le)qewr)hsen, to\ del o)ti h)kousen h)le)it)en h)l)ti to)outon: a)pe)l gar o)tan e)hergv= kata)l to\ mnhmoneu)in, ou)tw)j e)h tv=yuxv=le)gei, o)ti pro)teron touto h)kousen h)l) v)l)sqeto h)l) e)hohsen. (*Mem.* 1, 449b9-23)

Per prima cosa, dunque, bisogna indagare quali sono gli oggetti della memoria: spesso infatti ci si inganna su questo. Non è possibile infatti ricordare ciò che è futuro, ma questo è oggetto di opinione e di speranza ..., né ciò che è presente, di cui c'è invece sensazione: con questa infatti non conosciamo ciò che è futuro, né ciò che è passato, ma solo ciò che è presente. La memoria invece è del passato; nessuno direbbe che ricorda ciò che è presente quando è presente, ad esempio questa determinata cosa bianca quando la vede, né ciò che contempla col pensiero, quando lo contempla e lo pensa. Ma dice solo che percepisce una cosa, mentre conosce l'altra. E quando senza esercitarle possiede la conoscenza e la sensazione, così ricorda in un caso che ha imparato e contemplato, nell'altro che ha udito o visto o qualcosa di questo genere; sempre infatti quando esercita la memoria dice nell'anima che in precedenza ha udito o percepito o pensato questa cosa.

Gli oggetti della memoria (ta\ mnhmoneuta) non sono presenti o futuri, ma passati: «la memoria è del passato». Partiti alla ricerca di indizi utili sul ruolo della memoria come luogo di origine degli universali e dei principi primi, ci siamo invece immediatamente imbattuti in una tesi, che Aristotele senza esitazioni presenta come fondamentale, che, interpretata alla lettera, sembra addirittura escludere la possibilità stessa di avere memoria di quegli oggetti intelligibili. Per limitarci solo alcuni esempi nell'ambito della geometria, né le definizioni degli enti geometrici, né l'incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato, né il teorema di Pitagora sembrano essere etichettabili come 'oggetti' passati: essi appaiono piuttosto verità atemporalì, o forse onnitemporali²², escluse dunque quali possibili mnhmoneuta/

Questo problema non è sfuggito ai lettori più attenti del *De memoria*; Richard Sorabji, ad esempio, ritiene che «Aristotle is not in a position to defend his view that the thing remembered belongs to the past. For in several of the examples which he actually discusses²³ ... the view is not true»²⁴ e sostiene che «perhaps the correct view is that memory involves past cognition of a thing, if

we may use the word ‘cognition’ to cover learning, learning of, perceiving, thinking of, reading about, being told, knowing, feeling, etc.»²⁵.

Dobbiamo allora ritenere che Aristotele abbia posto alle fondamenta della sua costruzione sulla memoria una tesi evidentemente indifendibile, dato almeno ciò che egli vorrebbe includere, ed apparentemente con ogni ragione, tra gli oggetti della memoria? O forse è possibile ipotizzare, senza con ciò abusare del principio di carità, che egli intendesse solo esprimere, seppure in modo inadeguato, riferendosi erroneamente a *mnēmoneutai*/passati piuttosto che a *mnēmoneutai*/‘esperiti’ nel passato, lo stesso punto di vista, apparentemente condivisibile, difeso da Sorabji? Dopo tutto proprio il passo che ho citato sopra sembrerebbe fare riferimento a qualcosa di analogo alla «past-cognition view»: «*sempre* infatti quando esercita la memoria, dice così nell’anima, che *in precedenza ha udito o percepito o pensato* questa cosa»²⁶.

Rinviamo la risposta a questo interrogativo ad una fase più avanzata della nostra indagine. Dopo avere indicato il passato quale oggetto proprio ed unico della memoria, Aristotele così prosegue:

perii fantasijaj eirhtai proteron eh toij perii yuxhj, kaii noeih ouk estin aheu fantašmatoj²⁷sumbaipei gar tolautoipaqoj eh t%noeih oqer kaiieh t%diagrafein: ekeil te gar ouqeh prosxrwmenoi t%to\posoh wrismehon einai tou=trigwnou, oimwj graFomen wrismehon kata\to\posoh, kaii o(nowh wsautwj, kañ mhl\posoh nov= tigeTai prol o\mmatwn posoh, noeil d' oux vl\posoh: ah d' h(fusij vl\ twh poswh, aprištwñ del tigeTai meh posoh wrismehon, noeil d' vl\posoh mohon ... h(del mnhmh, kaii h(twh nohtwh, ouk aheu fantašmatoj eštin. (*Mem.* 1, 449b30-a13)

Dell’immaginazione si è detto in precedenza nel *De anima*²⁷, e del fatto che non è possibile pensare senza un’immagine²⁸. Infatti nel pensare si dà lo stesso fenomeno che nel disegnare un diagramma: perché in quest’ultimo caso, pur non servendoci in alcun modo del fatto che il triangolo ha una grandezza determinata, comunque lo tracciamo di una grandezza determinata, e similmente chi pensa, anche se non sta pensando a qualcosa che abbia una grandezza, pone di fronte ai propri occhi qualcosa che ha una grandezza, ma lo pensa come se non avesse grandezza; se poi la natura dell’oggetto è di avere una grandezza, ma indeterminata, pone qualcosa che ha una grandezza determinata, ma lo pensa come se avesse semplicemente grandezza ... la memoria, anche quella degli oggetti del pensiero, non è senza un’immagine.

La duplice tesi che «non è possibile pensare senza un’immagine»²⁹ e che, di conseguenza, anche la memoria degli oggetti del pensiero non può essere «senza un’immagine» viene qui avanzata da Aristotele come prova del fatto che la memoria «appartiene alla stessa parte a cui appartiene l’immaginazione» (*Mem.* 1, 450a22-23), e cioè a quella «facoltà sensibile primaria» (*prwton aisqhtikoh*) (probabilmente identificabile qui con il «senso comune» [*koinh\ aisqhsij*]³⁰) con cui percepiamo anche tempo, grandezza e cambiamento (*Mem.* 1, 450a9-12). Più però che su questa specifica localizzazione della sede della memoria, mi sembra interessante soffermarsi sulla tesi avanzata a suo sostegno, che suona a dir poco sorprendente. Ad *ogni* pensiero, anche a un pensiero collocato ad un alto grado di astrazione, come ad esempio quello geometrico, si accompagna necessariamente un’immagine mentale³¹: per rimanere ancora in quest’ambito, non è possibile pensare al teorema di Pitagora senza visualizzare («di fronte agli occhi» della mente) l’immagine di un determinato triangolo, su cui il nostro pensiero può operare astraendo da certe caratteristiche contingenti (ad esempio, la lunghezza dei lati) e focalizzandosi unicamente su quelle rilevanti. Se è innegabile che il ricorso a figure, diagrammi ed immagini, sia effettivamente tracciati sia mentali, si riveli un utile ausilio in molte occasioni, l’idea che esso sia addirittura imprescindibile *in ogni caso* sembra allontanare Aristotele non solo dai suoi già citati illustri colleghi, Platone³² e (come avremo

modo di vedere in maggiore dettaglio in seguito³³) Agostino, ma anche dalla nostra percezione e comprensione dei nostri processi mentali.

È possibile rintracciare una spiegazione, almeno parziale, delle ragioni profonde alla base di questa singolare tesi aristotelica nell'opera a cui Aristotele stesso rimanda il lettore all'inizio del passo citato sopra. In una sezione particolarmente illuminante del terzo libro del *De anima*, egli scrive:

epei del oupdel pragma oupgh ełsti parał tal megeqđ, wj dokeil tal aiłsqhtal kexwrisemehon, eh toij eidesi toij aiłsqhtoiij tal nohta/ełsti, ta/te eh ałfairełsei legomena kaii ołsa twđ aiłsqhtwđ ebeij kaii pađđ. kaii dial touto oute mhł aiłsqanołmenoij mhqeh oupgh ałh mađoi oupdel cuneijđ, ołtan te qewrv= ađagkh ałna fahtasmałti qewreih: tal gar fantałmata włsper aiłsqhmata/ ełsti, pl hh ałheu ulł hj. ełsti d' h(fantasia ełteron fałsewj kaii ałpofałsewj: sumpl okhl gar nohmatałwn ełstii tol ał hqej hl yeudoj. tal del prwłta nohmata tiđ dioiłsei tou= mhł fantałmata einai; hl oupdel tauta fantałmata, a) l' ouk ałheu fantasmałwn. (*An.* III 8, 432a3-14)

Poiché non esiste alcuna cosa separata dalle grandezze sensibili, come sembra, gli oggetti del pensiero si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione, sia quelli che sono proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. E perciò se non si percepisse nulla non si potrebbe nemmeno imparare né comprendere nulla, e quando si contempla qualcosa col pensiero necessariamente allo stesso tempo si contempla un'immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia. L'immaginazione però è diversa dall'affermazione e dalla negazione: infatti il vero e il falso sono una connessione di nozioni. Ma i pensieri primi in che cosa differiranno dall'essere immagini? Certo neppure essi³⁴ sono immagini, ma non si hanno senza immagini.

Gli oggetti del pensiero (ta\nohta), siano essi enti geometrici o matematici ottenuti per astrazione o universali corrispondenti alle proprietà degli oggetti sensibili, sono contenuti (in modo purtroppo non meglio specificato) «nelle forme sensibili» (eh toij eidesi toij aiłsqhtoiij), e queste a loro volta sono contenute nelle sensazioni, o stati percettivi (aiłsqhmata), che permangono finché la percezione dura³⁵, e poi preservate nelle loro riproduzioni «senza materia»³⁶, quelle immagini che potremmo definire «mentali», ma che Aristotele chiama «immagini» *tout court* (fantałmata)³⁷. È per questo che ogni pensiero deve essere necessariamente accompagnato dalla presenza di un'immagine: «la facoltà intellettuale pensa le forme *nelle* immagini»³⁸ (*An.* III 7, 431b2), è cioè in grado di cogliere i nohta/ solo laddove essi sono (e possono essere) 'presenti', nelle immagini dei sensi, attuali o impresse nella memoria. Sia le nozioni semplici sia i pensieri (nohmata) più complessi sono possibili sono in presenza di immagini, perché i propri oggetti, i nohta/, sono contenuti in quelle immagini che ne costituiscono il veicolo, da cui devono essere astratti (enti geometrici e matematici) o 'estratti' in altro modo non meglio specificato. Ma Aristotele è anche categorico nel chiarire che i fantałmata non sono essi stessi contenuti del pensiero, e che i nohmata, anche quelli più semplici e basilari³⁹, non vanno confusi con essi. Il pensiero non è pensiero *di* immagini, o anche *per* immagini; il pensiero pensa pensieri, anche se non può fare ciò se non *in presenza di* immagini su cui operare e che forniscono il materiale grezzo da cui ricavare i mattoni con cui costruire quei pensieri.

Se questa spiegazione del ruolo cognitivo dei fantałmata, e del loro rapporto con i nohmata, ci aiuta a comprendere meglio il senso della tesi aristotelica che «non è possibile pensare senza un'immagine», essa ci porta nuovamente a rinvenire una difficoltà che sembra devastante per la solidità dell'intera costruzione aristotelica su pensiero, memoria, e memoria degli intelligibili. Sarà sufficiente un'occhiata alla definizione aristotelica di memoria per rendersi conto delle conseguenze indesiderate cui essa porta alla luce delle distinzioni tracciate nel passo del *De anima* appena visto:

ti; meh ouh e; sti mn; mh; kaii to; mn; moneu; ein, eir; htai, o; ti fanta; smatoj, wj eikohoj ou; lfahtasma, ebij, kaii tipoj moripu tw; h e; h; f; nih, o; ti tou=prwtou ai; s; qhtikou=kaii %\xrohou ai; s; qano; meqa. (*Mem.* 1, 451a14-17)

Dunque è stato detto che cosa siano la memoria e il ricordare, cioè l'averne un'immagine considerata come copia di ciò di cui è immagine, e a quale delle nostre parti appartenga, cioè alla facoltà primaria della sensazione, con cui percepiamo anche il tempo.

Ricordare qualcosa è possedere un'immagine (l'immagine di quella cosa, considerata non di per sé, ma proprio come copia [eikw;n] di essa); ma dal momento che né i pensieri (no; hmata) né tanto meno i loro oggetti (no;hta) sono fanta; smata,⁴⁰ sembra imporsi l'ovvia ma sorprendente conseguenza che non è possibile ricordare i nostri pensieri passati, né soprattutto avere memoria degli oggetti intelligibili. Non è possibile ricordare la definizione di triangolo, né il teorema di Pitagora: lo stesso indesiderato risultato a cui sembrava condurci la tesi secondo cui «la memoria è del passato» si ripresenta ora nuovamente come conseguenza della definizione stessa di memoria.

Una possibile obiezione a quanto appena detto potrebbe consistere nel sostenere, a difesa di Aristotele, che sebbene i no;hta/ non siano fanta; smata, nulla vieta che esistano fanta; smata di no;hta/, e che i no;hta/ vengano ricordati attraverso le immagini che di essi conserviamo⁴¹. Il passo del *De anima* era però piuttosto chiaro nel presentare i fanta; smata come copie, imperfette e per così dire impoverite («senza materia»), degli ai; s; qh; mata, senza alcuna menzione di una loro possibile diversa origine non sensibile; due ulteriori passi nel *De memoria* sembrano confermare al di là di ogni ragionevole dubbio lo stesso punto. In particolare vale la pena di leggere il primo dei due:

dh; on gar o; ti deil no;hsai toiouton [*scil.* pa; qon] to; l; gignomenon dial; th; ai; s; qh; sewj e; h; tv= yuxv= kaii t; %; mori; %; tou=swmatoj t; %; ekonti au; th; h; oi; on zwgra; fhma; l; ti ou; l; famen th; h; e; cin mn; mh; hn einai: h; (gar; gignome; h; h; kiph; sij e; h; shmai; petai oi; on tu; pon tinal; tou=ai; s; qh; matoj, ka; qa; per oi; s; fragizo; menoi toi; j daktul; ipij. (*Mem.* 1, 450a27-32)

È chiaro infatti che bisogna concepire tale <affezione> prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo che la possiede come una sorta di disegno, avere il quale diciamo che è memoria: infatti il cambiamento che si genera imprime una specie di impronta della sensazione, come fanno quelli che pongono marchi con i sigilli.

L'affezione (pa; qoj) o cambiamento (kiph; sij) dell'anima cui Aristotele si riferisce qui è ovviamente il fahtasma: esso viene descritto come una sorta di impronta fisica, lungo le linee già tracciate dal modello platonico del blocco di cera⁴², e, più precisamente, come un'impronta *dello stato percettivo* (tu; pon tinal; tou=ai; s; qh; matoj), un prodotto della sensazione (dial; th; ai; s; qh; sewj)⁴³. Questo passo viene presentato da Aristotele come resoconto generale di cosa sia un fahtasma, e di nuovo non sembra lasciare alcuno spazio per la possibilità che esistano immagini di no;hta/⁴⁴; e lo stesso può senz'altro essere detto anche per la successiva osservazione di Aristotele secondo cui «tali cambiamenti nella nostra anima [*scil.* le immagini] provengono da una precedente *sensazione*» (451a3-4)⁴⁵.

Per la seconda volta, dunque, ci troviamo di fronte a un'alternativa. Da un lato, si potrebbe ipotizzare che Aristotele abbia costruito una teoria che, per quanto egli non se ne rendesse conto, esclude (e, a questo punto, per due ragioni distinte) la possibilità di avere memoria degli oggetti intelligibili, possibilità che lo Stagirita non avrebbe voluto negare. Ma questa ipotesi pare davvero difficile da accettare, dato il carattere di evidenza delle conseguenze indesiderabili delle tesi aristoteliche una volta che esse siano sottoposte a serio vaglio. Dall'altro lato, si dischiude una diversa ipotesi interpretativa, che vorrei qui cercare di percorrere: essa consiste nel prendere sul serio

quelle conseguenze, e nel tentare di capire come sia possibile che Aristotele, *essendone perfettamente conscio*, fosse disposto ad accoglierle, a dispetto del fatto che esse appaiono intuitivamente inaccettabili.

Una volta liberati dal pregiudizio interpretativo in base al quale Aristotele non avrebbe mai potuto sottoscrivere una restrizione del campo della memoria ai soli oggetti sensibili, la ricerca di indizi testuali che suggeriscano una piena e consapevole adesione aristotelica a questa idea porta frutti insperati:

τιποῦ μεν οὐκ τῶν θῦ γυχῆ ἐστὶ μνησῆ, φανερὸν, ὅτι οὐκ ἐστὶ μνησῆ τὰ κατὰ τὴν αἰσθητικὴν ἀποφάντασμα, ἀλλὰ τὰ κατὰ τὴν φαντασίαν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ οὐκ ἀποφάντασμα. (*Mem.* 1, 450a22-25)

È chiaro dunque a quale parte dell'anima la memoria appartenga, cioè alla stessa a cui appartiene anche l'immaginazione: e sono oggetti della memoria di per sé quelli che sono oggetti dell'immaginazione, per accidente invece quelli che non si hanno senza immaginazione.

Gli oggetti che «non si hanno senza immaginazione» sono ovviamente gli stessi che, pur non essendo immagini, non possono esistere senza immagini, cioè, come ormai sappiamo, i contenuti del nostro pensiero astratto. Essi, dunque, sono oggetti della memoria solo *per accidente* (κατὰ συμβεβηκὸς), cioè li ricordiamo solo per accidente, e non di per sé: ma che cosa vuole intendere esattamente Aristotele con questa distinzione? Ancora una volta è un passo del *De anima* a venire in nostro soccorso:

κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ ἐγγεῖται αἰσθητῶν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶναι διαφάνου ὑποφάνου: κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τὸ οὐκ αἰσθητῶν, ὅτι τὸ λευκὸν συμβεβηκὸς τούτου, οὐκ αἰσθητῶν: διὸ καὶ οὐκ ἐστὶν ἄλλο τοιοῦτον ὑποφάνου αἰσθητῶν. (*An.* II 6, 418a20-24)

Si parla poi di sensibile per accidente, ad esempio se la cosa bianca è figlio di Diare: infatti il figlio di Diare viene percepito accidentalmente, perché ciò che è percepito è un attributo⁴⁶ della cosa bianca; perciò non si subisce alcuna affezione dall'oggetto sensibile [*scil.* per accidente] in quanto tale.⁴⁷

Il figlio di Diare, in quanto tale, non è un vero oggetto di percezione: sono le sue particolari qualità sensibili, ad esempio il suo colore, ad essere percepite, in senso più proprio, attraverso i sensi. Analogamente, la definizione di triangolo, in quanto tale, non è oggetto della memoria: è l'immagine sensibile di questo o quel particolare triangolo ad essere ricordata (nel momento in cui essa viene considerata come copia di quanto esperito in passato). Non è la percezione da sola, e nemmeno la percezione in modo primario, a dirci che la cosa bianca che si sta avvicinando a noi è il figlio di Diare (memoria e pensiero, almeno in un'accezione generosa di quest'ultimo, sembrano essere determinanti per questo). Allo stesso modo, non è la memoria da sola, né primariamente, a presentarci la nozione di triangolo: è il pensiero, che operando sulle immagini dei triangoli offertegli dalla nostra memoria, è in grado di cogliere in esse l'essenza universale di triangolo. La percezione ci presenta una cosa bianca, che si dà il caso sia il figlio di Diare; la memoria ci presenta un'immagine, che si dà il caso sia l'immagine di un triangolo, e quindi 'contiene' la forma di triangolo. Senza percepire le sue qualità non potremmo riconoscere il figlio di Diare, così come senza possedere immagini di triangoli (oggetti o figure triangolari) non potremmo pensare alla definizione di triangolo: ma ciò non significa che percepiamo, in senso proprio, il figlio di Diare o che ricordiamo, in senso proprio, che cosa sia un triangolo.

Dorothea Frede ha notato che, per Aristotele, «we only remember when and how we first learned Pythagoras' theorem, but not the theorem itself»⁴⁸: sebbene si tratti di un'indebita radicalizzazione dell'idea aristotelica, credo che almeno l'intuizione di fondo sia corretta. Possiamo ricordare *passati episodi* in cui abbiamo pensato il teorema di Pitagora (e non necessariamente il *primo* di quegli episodi, quando l'abbiamo imparato); o, si potrebbe aggiungere, possiamo ricordare i diagrammi tracciati in quelle occasioni, a partire dalle cui immagini saremo in grado di dimostrare ancora oggi il teorema stesso. O, ancora più semplicemente, possiamo ricordare, ed essere in grado di 'ripetere a memoria', la formulazione, scritta o orale, del teorema di Pitagora in un determinato linguaggio: ma ricordare una sequenza di segni osservati sulla carta o di suoni sentiti pronunciare non equivale, ovviamente, a ricordare il teorema di Pitagora, perché quei segni e quei suoni *non sono* il teorema di Pitagora⁴⁹.

Si potrebbe obiettare che quest'ultima idea sembra scontrarsi irrimediabilmente con la nostra esperienza quotidiana: forse posso ricordare quando e come ho imparato la definizione di triangolo, o il teorema di Pitagora, o almeno l'ultima volta in cui ho pensato queste cose (per quanto ciò appaia tutt'altro che scontato), ma senz'altro ricordo la definizione di triangolo e il teorema di Pitagora! Vorrei suggerire quale avrebbe potuto essere la risposta di Aristotele a un'obiezione di questo tipo: tu *sai* che cos'è un triangolo, e *conosci* il teorema di Pitagora (*sei capace* di dimostrare che il quadrato costruito sull'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti), ma non *ricordi* queste cose; o meglio, le ricordi (*se* le ricordi) solo per accidente, ricordando oggetti o eventi della tua esperienza passata ad esse legati⁵⁰. In un senso secondario, ma comunque accettabile, possiamo anche continuare a dire che ricordiamo il teorema di Pitagora, così come possiamo continuare a dire che percepiamo il figlio di Diare che si avvicina: Aristotele non ha ambizioni di riforma del linguaggio ordinario⁵¹, e si accontenta di chiarire che il teorema di Pitagora ed il figlio di Diare, se anche sono oggetti di memoria e percezione, rispettivamente, lo sono solo in modo accidentale.

Credo che una sostanziale conferma di questa linea interpretativa della posizione aristotelica possa venire da una breve osservazione dello Stagirita, la cui importanza non è mai stata colta correttamente:

οὐδὲν δὲ κωλύει καταλαμβάνειν καὶ μὴ ἐπιστάμεθα. (*Mem.* 2, 451a28-29)

E nulla impedisce anche di ricordare, per accidente, alcune delle cose che conosciamo.

Le implicazioni di quanto Aristotele sostiene qui mi sembrano difficilmente trascurabili: se è possibile ricordare, per accidente, *alcune* delle cose che conosciamo, allora devono esistere anche *alcune* altre cose che conosciamo ma che *non* ricordiamo, neppure per accidente⁵². E ciò può avere senso solo all'interno di un'interpretazione generale della memoria e dei suoi oggetti come quella che ho cercato di attribuire ad Aristotele sulla base degli indizi testuali analizzati: in linea di principio, potrei conoscere il teorema di Pitagora senza avere alcuna particolare memoria episodica relativa ad esso, e dunque senza ricordarlo, nemmeno per accidente.

Il rapporto tra memoria ed oggetti intelligibili, dunque, si è rivelato ben più complesso di quanto ci saremmo potuti aspettare dai resoconti generali dell'apertura della *Metafisica* e della chiusura degli *Analitici secondi*: la memoria è sì fondamentale per la genesi e l'esercizio del pensiero, anche di quello più elevato ed astratto rispetto alla base percettiva, ma non perché gli oggetti del pensiero siano celati in essa fin dal principio, né perché essi vengano conservati, accumulati e catalogati al suo interno man mano che vengono prodotti o scoperti 'altrove'. La memoria è indispensabile nel fornire quel patrimonio di immagini su cui l'attività del pensiero può (e deve) esercitarsi, perché esse (e solo

esse) sono veicoli degli intelligibili, anche se poi gli oggetti propri di questa attività non sono tali da potere diventare parte di quel patrimonio ed arricchirlo. Conoscere una scienza come la geometria non significa possedere nella propria memoria certi contenuti, ma avere la *capacità* di compiere ogni volta certe ‘operazioni’ sulle immagini offerte dalla memoria: «la scienza è una disposizione alla dimostrazione» (*Et. Nic.* VI 3, 1139b31-32)⁵³.

Possiamo ora riconsiderare la reale forza della critica di Sorabji, secondo cui «Aristotle is not in a position to defend his view that the thing remembered belongs to the past», dal momento che egli stesso vuole annoverare gli oggetti della conoscenza scientifica, che non appartengono al passato⁵⁴, quali possibili oggetti della memoria⁵⁵. Ho cercato di chiarire che in realtà, per Aristotele, essi sono *mnhmoneuta*/ solo per accidente: in senso proprio, la memoria è di altri oggetti, gli *αιῆσθητα*, che producono in noi quegli *αιῆσθηματα* che vengono poi impressi e ritenuti nella memoria in forma di *fantasmata*.

Dopo tutto, dunque, da un punto di vista aristotelico, la memoria è davvero del passato, in *entrambi* i sensi distinti sopra: essa riguarda oggetti ed eventi *passati*, di cui ovviamente abbiamo avuto esperienza *nel passato* (in caso contrario, non li ricorderemmo)⁵⁶.

Passiamo ora ad esaminare come Agostino sviluppi l’eredità platonica⁵⁷ sul rapporto tra memoria e pensiero in direzione diversa, se non addirittura opposta, rispetto a quella imboccata da Aristotele. Per cominciare, se per Aristotele gli universali vengono colti dall’intelletto a partire dalla base percettiva preservata ed accumulata, sotto forma di immagini, nella memoria, Agostino nega che una qualche forma di induzione⁵⁸ possa portare a cogliere nozioni come quella di ‘mente’:

*neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.*⁵⁹
(*Trin.* IX VI 9)

Infatti non è vedendo con gli occhi corporei molte menti che, attraverso la loro somiglianza, formiamo una nozione generica o specifica della mente umana; ma noi osserviamo l’inviolabile verità a partire dalla quale definiamo in modo perfetto, per quanto possiamo, non come sia la mente di ciascun uomo, ma come debba essere secondo le ragioni eterne.

C’è poi un secondo punto che distanzia, non meno radicalmente, Agostino da Aristotele e che è importante ricordare. Non solo gli oggetti intelligibili ed il pensiero che verte su di essi non hanno origine a partire da un patrimonio di immagini sensibili impresse nella nostra memoria: mentre per Aristotele è impossibile pensare senza immagini (a qualsiasi livello questo pensiero si collochi), Agostino ritiene che il nostro intelletto possa, e debba, cogliere i propri oggetti senza l’ausilio di immagini:

non autem solum rerum sensibilibus in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorpalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles, non sensibiles. ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio ... neque enim sicut manet, verbi gratia, quadrati corporis incorporalis et incommutabilis ratio, sic in ea manet hominis cogitatio; si tamen ad eam sine phantasia spatii localis potuit pervenire. (*Trin.* XII XIV 23)

Non soltanto però le ragioni⁶⁰ intelligibili ed incorporee delle cose sensibili poste nello spazio sussistono senza alcuna estensione spaziale; anche quelle dei movimenti che passano nel tempo permangono senza alcun passaggio temporale, essendo intelligibili, non sensibili. E giungere ad esse con lo sguardo della

mente è cosa per pochi; e quando vi giunge, per quanto è possibile, non rimane in esse colui che vi è giunto, ma è come respinto dall'offuscamento dello sguardo stesso, e si ha così un pensiero transitorio di una cosa non transitoria. ... Infatti la ragione incorporea ed immutabile di un corpo quadrato, ad esempio, non permane allo stesso modo in cui il pensiero di un uomo rimane in essa, se pure è potuto giungere ad essa senza immagine dell'estensione spaziale.

Per quanto sia difficile (*paucorum est*), la mente umana può arrivare, almeno per un breve lasso di tempo, a pensare la definizione⁶¹ incorporea di quadrato senza l'ausilio dell'immagine di un corpo quadrato esteso nello spazio (*sine phantasia spatii localis*)⁶²: per Agostino, dunque, non sembra esistere alcuna intrinseca *necessità* di fare ricorso ad immagini mentali nell'esercizio del nostro pensiero sugli enti geometrici.

Se si leggessero questi passi da una prospettiva aristotelica, ogni legame tra memoria e pensiero degli oggetti intelligibili sarebbe a questo punto spezzato: non solo il pensiero ed i suoi oggetti non sono immagini, né possono esserci immagini degli intelligibili (idee sulle quali, come vedremo, Agostino concorda pienamente con Aristotele), ma le immagini della memoria non sono nemmeno imprescindibili per il nostro pensiero elevato, né per la sua formazione, né per il suo esercizio.

In realtà, però, Agostino ha ancora molto da dire sul ruolo della memoria in relazione alla nostra conoscenza degli oggetti intelligibili. Mentre per Aristotele, infatti, la memoria consiste nel possesso di immagini, e di nient'altro che immagini, e dunque non può esserci memoria degli intelligibili se non per accidente, Agostino non ritiene che i contenuti della memoria debbano essere necessariamente immagini:

sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines sed res ipsas gero. nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim ... (Conf. X IX 16)

Ma non sono solo queste cose [*scil.* le immagini degli oggetti sensibili] che porta in sé questa immensa capacità della mia memoria. Qui ci sono anche tutte quelle cose che, imparate dalle discipline liberali, non sono ancora state dimenticate, come appartate in un luogo più interno, che in realtà non è un luogo; e non sono le loro immagini, ma le cose stesse che porto. Infatti cosa sia la letteratura, cosa l'abilità nel discutere, quanti generi di domande ci siano, tutto ciò che so di queste cose si trova nella mia memoria non come se, trattenuta l'immagine, avessi lasciato fuori la cosa stessa ...

Insieme alle immagini degli oggetti sensibili (*rerum sensarum imagines*) la nostra memoria conserva anche gli oggetti intelligibili di cui le discipline liberali⁶³ si occupano: non le loro immagini o copie, si preoccupa di precisare Agostino, ma le cose stesse (*res ipsas*). A differenza di Aristotele, Agostino crede dunque che esista una memoria degli intelligibili, che vengono ricordati in modo diverso rispetto agli oggetti sensibili, ma in un senso altrettanto pieno del termine. Ciò è possibile perché per Agostino, a differenza dello Stagirita, la memoria non è, per definizione, il luogo delle immagini: egli postula infatti l'esistenza di due diverse specie di contenuti, assolutamente disomogenei, conservati all'interno dello stesso 'contenitore', anche se forse in parti diverse (gli oggetti intelligibili sono *quasi remota interiore loco*): immagini e cose in sé.

Ciò è possibile, a sua volta, perché Agostino, a differenza, di nuovo, di Aristotele, non si preoccupa di fornire, per lo meno a questo livello di descrizione del fenomeno⁶⁴, un resoconto di tipo *fisiologico* del funzionamento della *immensa capacitas* della memoria umana. Al posto del modello platonico del blocco di cera, che come abbiamo visto era stato ripreso da Aristotele, Agostino adotta un diverso modello più 'tridimensionale', che richiama, almeno in questo aspetto, l'altro celebre

modello platonico della voliera⁶⁵: la memoria viene in varie riprese descritta come qualcosa che consiste in, o contiene, «distese e vasti palazzi» (*campi et lata praetoria* [X VIII 12]), «ripostigli più segreti» (*abstrusiora receptacula* [X VIII 12]), «un grande recesso» (*grandis recessus* [X VIII 13]), «meandri segreti ed ineffabili» (*secreti atque ineffabiles sinus* [X VIII 13]), «una grandissima corte» (*aula ingens* [X VIII 14]), «un grandissimo seno dell'animo» (*ingens sinus animi* [X VIII 14]), «un santuario ampio ed infinito» (*penetrabile amplum et infinitum* [X VIII 15]), «cavità più nascoste» (*cavae abditiores* [X x 17]), «santuari più lontani» (*remotiora penetralia* [X XI 18]), «per così dire, il ventre dell'anima» (*quasi venter animi* [X XIV 21]), «distese ed antri e caverne innumerevoli» (*campi et antri et cavernae innumerabiles* [X XVII 26]).

Il modello di memoria che emerge da queste metafore appare originale rispetto ai modelli precedenti⁶⁶, perché Agostino riesce ad attribuire alla memoria un grado di *complessità* ed *organizzazione* interne sconosciuto sia a Platone sia ad Aristotele. Questa complessa strutturazione si accompagna comunque, come dicevo, alla completa rinuncia ad attribuire una qualsiasi base fisiologica al meccanismo della memoria, che per questo, quasi a dispetto di quella stessa strutturazione, viene significativamente descritta come *locus non locus*, non spaziale e non fisico⁶⁷. È possibile vedere come la combinazione di questi due elementi consenta ad Agostino di ammettere una bipartizione⁶⁸ degli oggetti della memoria e del loro *status* ontologico che sarebbe impensabile, ad esempio, da una prospettiva aristotelica: se la memoria è una sorta di ricettacolo fisico e spaziale omogeneo in cui restano impresse copie delle nostre percezioni (le immagini), allora molto difficilmente essa sembra essere un luogo adatto ad accogliere «le cose stesse».

La mossa di Agostino, che gli consente di espandere il campo della memoria ben al di là di quanto fosse stato possibile ad Aristotele, ha però un suo prezzo: se non è difficile capire come le immagini degli oggetti sensibili possano entrare nella nostra memoria (attraverso i sensi, appunto), risulta ben più imbarazzante spiegare la presenza nella nostra memoria degli oggetti intelligibili delle *disciplinae liberales*, dal momento che essi ovviamente non possono essere stati colti tramite i sensi in modo diretto, né, come abbiamo visto, derivano da qualche sorta di induzione sulle immagini dei sensi. Ecco come Agostino prima formula e poi risolve questo spinoso problema:

at vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. res vero ipsas, quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi neque usquam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas ... unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei, tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: 'ita est, verum est', nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem? (Conf. X x 17)

Ma ora, quando sento dire che ci sono tre generi di domande riguardo a una cosa, se sia, cosa sia, come sia, io certamente trattengo le immagini dei suoni da cui queste parole sono composte, e so che essi hanno attraversato l'aria con un rumore e ormai non esistono più. Ma le cose stesse che sono significate da quei suoni non le ho sfiorate con alcun senso del corpo, né le ho mai viste altrove se non nella mia anima, e nella memoria ho riposto non le loro immagini, ma esse stesse ... Da dove e per dove queste cose sono entrate nella mia memoria? Non so come; infatti, quando le ho imparate, non ho creduto alla mente di un altro, ma nella mia le ho riconosciute e giudicate vere e le ho affidate ad essa, come riponendole in un luogo da cui trarle fuori quando volessi. Dunque erano lì anche prima che le imparassi, ma non erano nella memoria. Dove dunque, e perché, quando venivano dette, le ho riconosciute e ho detto «È così, è vero», se non perché erano già nella memoria, ma così remote e sepolte, per così dire, in cavità tanto nascoste che se

non fossero state portate alla luce grazie alle indicazioni di qualcuno non le avrei forse nemmeno potute pensare?

quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. (Conf. X XI 18)

Per cui abbiamo scoperto che imparare queste cose di cui non cogliamo le immagini attraverso i sensi ma che vediamo dentro, di per se stesse, senza immagini, così come sono, non è altro che, per così dire, raccogliere col pensiero quelle cose che la memoria conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che esse, quasi poste a portata di mano in quella stessa memoria in cui prima si nascondevano sparse e trascurate, rispondano facilmente a un'attenzione ormai familiare. E quante cose di questo tipo porta in sé la mia memoria, che già sono state trovate e, come ho detto, quasi poste a portata di mano, che diciamo di avere imparato e di conoscere!

Credo che i due passi appena riportati chiariscano nel modo migliore quale sia la soluzione agostiniana al problema dell'origine degli intelligibili, oggetto delle discipline liberali, nella nostra mente. Essi si trovano nella nostra memoria sin dalla nascita, ma in modo latente, o, come dice Agostino, sepolti e dispersi in cavità quasi inaccessibili. Ciò che comunemente chiamiamo 'imparare' è in realtà un duplice processo che consiste nel riportare in superficie e alla luce e nel raccogliere ed integrare in un sistema organico quei contenuti che giacciono nascosti nella nostra memoria: da quel momento, e fino a quando non cadranno preda della dimenticanza, essi continueranno a rimanere nella nostra memoria, ma non più celati alla nostra attenzione, bensì a portata di mano. Il fatto che questo processo avvenga spesso, o forse anche in modo preminente, grazie all'insegnamento di qualcuno (*admonente aliquo*), non significa che ciò che, ordinariamente, diciamo di 'imparare' ci venga trasmesso dall'esterno: chi insegna indica solamente dove e come cercare ciò che chi impara già possiede in se stesso. Il nostro vero maestro è la verità dentro di noi⁶⁹.

È evidente allora che la posizione di Agostino difficilmente potrebbe essere più lontana da quella aristotelica: non solo possediamo memoria, a tutti gli effetti, degli oggetti intelligibili di cui si occupano le discipline liberali, ma la memoria ne è addirittura il *locus* originario. Il lettore starà probabilmente pensando che è altrettanto chiaro che la posizione agostiniana non potrebbe essere più vicina a quella espressa dal Socrate platonico nei dialoghi dell'*ἁληθῆς*. Ma se di vicinanza si può senz'altro parlare, non sembra invece lecito parlare di identità, dal momento che Agostino non condivide, ed anzi giunge a criticare esplicitamente e senza riserve, almeno un aspetto fondamentale della 'teoria' platonica dell'*ἁληθῆς*: la preesistenza dell'anima. Nel decimo libro delle *Confessioni* non è possibile rintracciare alcun accenno ad una eventuale esistenza prenatale dell'anima durante la quale i contenuti innati della nostra memoria possano originarsi; il silenzio delle *Confessioni* si trasforma successivamente, nel *De Trinitate*, in esplicito rifiuto, con Platone individuato apertamente come bersaglio polemico:

unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissima disciplinae. gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel

pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri. (Trin. XII xv 24)

Perciò quel nobile filosofo, Platone, si sforzò di persuaderci che le anime degli uomini hanno vissuto qui anche prima di portare questi corpi; ed è per questo che le cose che si apprendono vengono ricordate essendo già state conosciute, piuttosto che essere conosciute come nuove. Racconta infatti che un servetto, interrogato su non so quali argomenti di geometria, rispose come se fosse espertissimo di quella disciplina. Perché interrogato per gradi e ad arte vedeva ciò che bisognava vedere, e diceva ciò che aveva visto. Ma se questa memoria fosse di cose conosciute in precedenza, non sarebbe possibile a tutti, o quasi tutti, quando vengono interrogati in quel modo. Infatti non tutti sono stati studiosi di geometria nella vita precedente, essendo questi così rari nel genere umano che a stento se ne può trovare qualcuno.

Gli intelligibili sono sì nascosti nella nostra memoria fin dalla nascita, come vuole Platone, ma non perché ne abbiamo acquisito conoscenza in una precedente vita, o in qualche diversa forma di esistenza prenatale⁷⁰: data la forma di *innatismo senza preesistenza* abbracciata da Agostino nelle *Confessioni*⁷¹, la memoria degli intelligibili non è «del passato» in *nessuno* dei due possibili sensi isolati in precedenza: essa contiene anche (e fin dal principio) oggetti che sono atemporali (o almeno onnitemporali) e che, inoltre, non sono mai stati oggetto di «past-cognition»⁷². È proprio questo secondo punto ad apparire forse il più singolare nell'ambito della riflessione agostiniana sulla memoria che emerge dal decimo libro delle *Confessioni*: l'idea stessa di *memoria innata*, in assenza dell'idea di un'esistenza antenatale che garantisca la formazione di quei contenuti, suona come fondamentalmente ossimorica, proprio perché la «past-cognition view» di cui Sorabji parla⁷³ sembra essere effettivamente un elemento costitutivo della nostra nozione di memoria. In questa sede posso solo limitarmi a suggerire l'ipotesi che sia proprio questa tensione interna all'idea di memoria innata ad avere indotto in seguito Agostino ad abbandonarla, in favore della celebre 'teoria dell'illuminazione', in base alla quale la nostra conoscenza innata degli intelligibili non viene più descritta come una forma di memoria (innata), ma come innata *capacità di vedere* gli oggetti intelligibili e *riconoscere* le verità intelligibili⁷⁴.

In ogni caso, l'estensione dell'ambito della memoria ben oltre gli angusti confini delle immagini fornite dai sensi non verrà mai posta in discussione da Agostino. Inoltre, essa non si limita agli oggetti delle *disciplinae liberales*, ma va ad includere un'altra ampia categoria di oggetti che, verosimilmente, dovevano esseri esclusi dalla 'memoria aristotelica':

nomino memoriam et agnosco quod nomino. et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? (Conf. X xv 23)

Nomino la parola 'memoria' e riconosco ciò che nomino. E dove lo riconosco, se non nella memoria stessa?

quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem nisi meminissem? non eundem sonum nominis dico, sed rem quam significat; quam si oblitus essem quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. (Conf. X xvi 24)

Ma allora, quando nomino la parola 'oblio' e insieme riconosco ciò che nomino, come potrei riconoscerlo se non lo ricordassi? Non parlo del suono stesso della parola, ma della cosa che essa significa. Se me la fossi dimenticata, non sarei certo in grado di riconoscere cosa significhi quel suono.

Per Agostino la memoria è dunque, evidentemente, anche memoria *semantica*: a differenza di quanto è lecito supporre che Aristotele avrebbe sostenuto in base alla sua teoria nel *De memoria*, per Agostino è corretto dire che ricordiamo il significato di parole come 'memoria', 'oblio' (e, suppongo,

‘triangolo’), allo stesso modo in cui è corretto dire che ricordiamo (e non solo conosciamo) che cosa siano la memoria, l’oblio (e il triangolo).

Rilevata questa ulteriore, radicale differenza tra ‘memoria agostiniana’ e ‘memoria aristotelica’, il nostro esame può giungere a termine: esso avrà raggiunto lo scopo che si era prefisso se sarà riuscito a comunicare almeno il senso di quanto un problema genuinamente filosofico, come quello riguardante la natura della nostra memoria degli oggetti del pensiero, possa trovare soluzioni diversissime, ma parimenti interessanti, nelle mani di due pensatori acuti ed originali, anche quando un comune modello di analisi si imponga, seppure con immediatezza e forza diversa, come punto di partenza quasi obbligato per le loro riflessioni.

Ma per concludere con un’ultima annotazione che esula parzialmente dalla direttrice d’indagine scelta all’inizio di questo contributo, credo sia interessante almeno osservare come la memoria assuma una tale portata e centralità nella riflessione agostiniana delle *Confessioni*⁷⁵ da divenire addirittura luogo fondante dell’identità personale, e quasi un sinonimo di mente e di io:

magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. (Conf. X XVIII 26)

Grande è la potenza della memoria, un non so cosa di tremendo, Dio mio, una complessità profonda ed infinita; e questa è la mente, e questo sono io stesso.

hanc ergo aetatem, Domine, quam me vixisse non memini, de qua aliis credidi, et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura sit, piget me annumerare huic vitae meae, quam vivo in hoc saeculo. quantum enim attinet ad oblivionis meae tenebras, par illi est quam vixi in matris utero ... sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recolo? (Conf. I VII 12)

Dunque questa età della mia vita [*scil.* l’infanzia], Signore, che non ricordo di avere vissuto, ma su cui credo alle testimonianze altrui e che congetturo di avere vissuto osservando altri bambini (per quanto questa sia una ben fondata congettura), mi è doloroso considerarla parte di questa mia vita che vivo in questo mondo. Per quanto riguarda infatti le tenebre della mia dimenticanza, essa è pari a quella che vissi nel grembo materno ... Ma ecco che rinuncio a parlare di quel tempo: che rapporto ho ormai con esso, di cui non ricordo alcuna traccia?

Qui non solo la distanza da Aristotele, ma anche quella da Platone appare ormai quasi incolmabile: questa dilatazione del ruolo e del significato stesso della memoria all’interno dell’esistenza umana è così ampia da non trovare alcun possibile antecedente che possa rappresentare un’utile pietra di paragone. Con una generalizzazione forse eccessivamente enfatica, ma senz’altro almeno in parte corretta, si potrebbe concludere affermando che su questo come su altri punti Agostino, più che l’ultimo epigono di una tradizione antica, appare il geniale creatore e coraggioso esploratore di sentieri mai battuti prima: i sentieri della modernità.

Note

¹ Il termine ‘trattazione’ qui va inteso naturalmente *cum grano salis*. Se nel caso del *De memoria et reminiscencia* è senz’altro lecito parlare addirittura di ‘trattato’ (o almeno, data la mole, di ‘trattatello’: non a caso l’opera è stata catalogata tra i *Parva naturalia*), il decimo libro delle *Confessioni* non è, ovviamente, un trattato, né nello stile né nelle intenzioni del suo autore, né per la verità è interamente dedicato al tema della memoria (che copre le sezioni VIII 12-XXVI 37).

² Ovviamente, anche l’aggettivo ‘antico’ in relazione ad Agostino e al suo pensiero va letto con tutte le necessarie cautele (cfr. *infra*, p. 155).

³ O, almeno, alle uniche due trattazioni antiche di questa natura giunte fino a noi. Per quanto però ho potuto verificare non abbiamo notizia di altre opere, oggi perdute, che potessero vertere in maniera specifica, o almeno in misura rilevante, sul tema della memoria. Più precisamente, non abbiamo notizia di altre opere che ponessero al centro del loro interesse la memoria quale oggetto di riflessione filosofica; siamo invece informati dell’esistenza in ambito greco di un vasto interesse per le mnemotecniche (in particolare per la tecnica dei τόποι [«luoghi»]) soprattutto quali strumenti utili in ambito retorico, anche se le sole descrizioni antiche pervenuteci sono di ambito romano (*Rhet. ad Herenn.* III 16-24; Cic. *De or.* II 353-360; Quint. *Inst. orat.* XI II 17-26). Un breve accenno a una tecnica mnemonica basata sui «punti medi» compare anche nel *De memoria* aristotelico, in un passo di cui però non mi occuperò in questa sede (*Mem.* 2, 452a17-24). Sulle mnemotecniche antiche cfr. Sorabji 1972, pp. 22-34.

⁴ Questo non significa negare che qualche frammento della riflessione aristotelica sulla memoria possa essere giunto fino ad Agostino, filtrato attraverso la rilettura operata da autori come Plotino.

⁵ È superfluo spiegare il tipo di influenza che l’opera e l’insegnamento platonico ebbero su Aristotele. Nel caso di Agostino, è molto difficile stabilire se egli avesse accesso diretto ad alcune opere di Platone, sebbene forse solo in traduzione latina. L’impressione è che per quanto riguarda il tema della memoria l’eredità platonica, per quanto, come vedremo, fondamentale, fosse solo mediata: senz’altro attraverso Cicerone (in particolare, *Tusc.* I XXIV 56-XXV 61), ma anche probabilmente attraverso la tradizione medio e neoplatonica (verosimilmente, alcuni passi dalle *Enneadi* plotiniane).

⁶ Cfr. *Phaed.* 73d8 (εἰδοί); *Phil.* 39b7 (εἰκοθεῖ), 39d7 (ζωγραφηματα); *Thet.* 191d6 (ἀποτύποςται), 191d7 (δακτυλῶν σήμελα; ἐψημαῖνομεθοί), 191d9 (εἰδιώλον).

⁷ Cfr. *Thet.* 191c-e (blocco di cera); 197c-198b (voliera). Va citata qui, naturalmente, anche la metafora della memoria come dipinto di ciò che non è più presente ai nostri sensi, realizzato da un pittore (ζωγράφον) presente nella nostra anima (*Phil.* 39b).

⁸ Come avremo modo di scoprire, Agostino sotto alcuni punti di vista abbandona il paradigma platonico (o forse sarebbe più corretto dire i paradigmi platonici) in misura meno rilevante rispetto ad Aristotele.

⁹ Per la precisione, l’identificazione di questi oggetti intelligibili con le idee è assente nel primo (verosimilmente) dei tre dialoghi, il *Menone*.

¹⁰ *τολγὰρ ζῆτειν αἴτῃ καὶ τολμᾶσαι εἰς τὸν εἶπιν.*

¹¹ *οὐδὲν γὰρ μανθάνειν, οὐδὲν αἰετῶν ἢ τῶν ἀμεινῶν σκοπεῖν οὐκ οἶσιν, καὶ τὸ μανθάνειν αἰετῶν.*

Confronta anche *Phaedr.* 249b-c.

¹² La nozione stessa di ‘memoria innata’ può sembrare *prima facie* ossimorica, ma non bisogna dimenticare che essa viene coniugata in Platone con la dottrina della preesistenza dell’anima e della metempsicosi (cfr. *infra*, p. 154).

¹³ Per un’illuminante analisi del problema cfr. Scott 1995.

¹⁴ L’uso della locuzione «in Platone» si presta sempre al sospetto di celare indebite generalizzazioni: «in Platone» significa qui «nel *Menone*, nel *Fedone* e nel *Fedro* platonici».

¹⁵ Cfr. *Metaph.* I 9, 992b33-993a2.

¹⁶ Il testo greco di tutti i passi aristotelici citati è quello stabilito nelle edizioni di Ross.

¹⁷ Tutte le traduzioni sono mie.

¹⁸ Né, più in generale, negli *Analitici secondi*, dove compare però, quasi in apertura, un riferimento al ‘paradosso del *Menone*’ (*A.Po.* I 1, 71a29). Per un’esplicita critica aristotelica alla teoria dell’ἀμεινῶν del *Menone* platonico cfr. *A.Pr.* II 21, 67a21-26.

¹⁹ Cfr. la similitudine tra la formazione degli universali e dei principi primi ed un esercito in rotta in cui se uno dei soldati si arresta, progressivamente anche tutti gli altri si arrestano fino a ricostituire lo schieramento iniziale (*A.Po.* II 19, 100a10-b5).

²⁰ Gli unici riferimenti alla memoria, assolutamente cursori, si trovano ad *An.* I 4, 408b28 e III 5, 430a24 (l’intelletto agente non ricorda), e III 3, 427b19 (luoghi mnemonici).

²¹ Non mi occuperò in questo contributo della seconda parte del *De memoria et reminiscencia*, ossia della parte dedicata all’esame di quel processo di ricerca di contenuti all’interno della memoria che Aristotele chiama ἀμεινῶν e che distingue esplicitamente dalla memoria (μνησῶν) stessa.

²² Cfr. Arist. *Phys.* IV 12, 221b23-222a9.

²³ Tra cui Sorabji elenca anche «objects of scientific knowledge» e «things in mathematics» (Sorabji 1972, p. 13).

²⁴ Sorabji 1972, p. 13.

²⁵ Cfr. Shoemaker 1972, p. 265: «It is true in general that remembering involves having previously learned or acquired knowledge of what one remembers». E ancora, per citare una formulazione di questa tesi ben più vicina ad Aristotele (*Phaed.* 73c1-2): οἴμοι οὐ μὲν γὰρ δῆπου, εἰὰ τί τι ἀμεινῶν ἕται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο προτέρῳ ποτε ἐπίσταςται. («Noi

infatti senza dubbio concordiamo su questo, che se uno ricorderà qualcosa, bisogna che in precedenza ne avesse avuto conoscenza.»)

²⁶ Cfr. anche *Mem.* 1, 450a19-21. Dopo tutto, lo stesso Sorabji nota che «a great advantage of accepting the past-cognition view is that it enables one to explain why the past-object view was so tempting. In many cases, cognition and thing cognized are contemporary with each other» (Sorabji 1972, p. 14). Si noti inoltre che la «past-cognition view» sembra emergere anche in Platone (cfr. nota 25). Va comunque notato che se «la memoria è del passato» andasse interpretato come equivalente a «la memoria è di oggetti che sono stati esperiti nel passato», si riscontrerebbe un'evidente asimmetria con la tesi corrispondente «la speranza è del futuro», che non sembra essere traducibile alla stessa maniera: «la speranza è rivolta ad oggetti che verranno esperiti nel futuro» sembra una tesi difficilmente sostenibile.

²⁷ Cfr. *An.* III 3, 8.

²⁸ Cfr. in particolare *An.* III 3, 427b11-16; III 7, 431a16-17; III 8, 432a3-14.

²⁹ Per i rapporti tra pensiero ed immaginazione cfr. Wedin 1988, pp. 100-159.

³⁰ Per i possibili rapporti tra «parte sensibile primaria» e «senso comune» cfr. Sorabji 1972, pp. 75-76.

³¹ La locuzione οὐκ ἄνευ in Aristotele segnala spesso un forte rapporto di dipendenza (se A «non è senza» B, allora B è condizione necessaria di A) che non consiste però, come vedremo anche in seguito, in una identità.

³² Si pensi al quarto segmento della linea divisa platonica: il pensiero dialettico, a differenza di quello geometrico-matematico (*Resp.* VI, 510c-511a), si eleva completamente al di sopra della necessità di fare ricorso ad immagini o a qualsiasi riferimento sensibile (*Resp.* VI, 511b-c).

³³ Cfr. *infra*, pp. 150-151.

³⁴ Al posto di ταῦτα Hicks opta per la lezione ταῖς α, che rende ancora più chiaro il senso di «neppure essi»: «né questi né gli altri nostri pensieri».

³⁵ O, in alcuni casi, persistono anche brevemente quando già l'oggetto esterno non è più percepibile (cfr. *Insom.* 460b2-3). Sulla nozione aristotelica di αἰσθηματα cfr. Sorabji 1972, pp. 82-83.

³⁶ L'idea che i φαντάσματα siano copie di αἰσθηματα, ma «senza materia», appare problematica, dal momento che già gli organi di senso ricevono l'oggetto sensibile (la sua forma) «senza materia» (*An.* III 2, 425b23-24). Wedin ritiene che ciò possa significare che i φαντάσματα si trovano già a un maggiore grado di astrazione rispetto agli αἰσθηματα (Wedin 1988, pp. 121-122).

³⁷ Si noti che la traduzione «immagine», per quanto *standard* e quasi impossibile da sostituire, può essere fuorviante: i φαντάσματα non sono necessariamente immagini *visive*, cioè copie di sensazioni visive, ma possono essere ugualmente copie di sensazioni uditive, olfattive, gustative e tattili.

³⁸ τῶν οὐκ εἰδῶν τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖν

³⁹ Verosimilmente, le nozioni delle specie infime, più vicine alla base percettiva.

⁴⁰ Non ritengo che i due strani usi di νοῦμα a *Mem.* 1, 450b29 e 451a1, con riferimento a un'immagine (ad esempio quella di Corisco) considerata di per sé, e non come copia, siano sufficienti a mettere in discussione il risultato acquisito precedentemente.

⁴¹ Nel modello del blocco di cera, Platone accetta questa possibilità (*Th.* 191d4-9): καὶ εἰς τοῦτο οἱ αἱ βούληται μνημονεύσαι ὡς αἱ εἰδόμεναι ἡλικουσμένων ἡλικουμένων, ὑπεκονταῖς αὐτοῖς ταῖς αἰσθησεῖς καὶ ἐνομοῖς, ἀποτυπώσκει, ὡς περὶ δακτύλου ἐν σμειλῶν ἐψημαίνοντων: καὶ οἱ μὲν αἱ ἐκμαγνῶν μνημονεύειν τε καὶ ἐπιστάσκει ἐν αἱ ἐν τὸ ἐἶδωλὸν αὐτοῦ («E in esso [*scil.* nel blocco di cera], sottoponendolo alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, imprimiamo, allo stesso modo in cui s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o pensiamo noi stessi; e ciò che è impresso lo ricordiamo e conosciamo finché la sua immagine rimane.») Impresse nella memoria ci sono *immagini di cose pensate* non meno che di cose percepite.

⁴² Il lessico impiegato da Aristotele nel passo appena riportato (ζωγραφῆμα, ἐψημαίνεται, τυπὸν, οἱ σφραγισθέντοις ταῖς δακτύλοις) richiama evidentemente quello scelto da Platone, nel *Teeteto* ma anche nel *Filebo* (cfr. *supra*, nota 6). Cfr. anche *Mem.* 1, 450a32-b11.

⁴³ Il ricettacolo dell'impronta dovrebbe essere la sede della facoltà sensibile primaria (cfr. *supra*, p. 145); se quest'ultima si identifica con il senso comune la sua sede dovrebbe essere il cuore (cfr. ad es. *De juvent.* 3, 469a10-12; *De gener. anim.* II 6, 743b25).

⁴⁴ Se possano esistere immagini di νοῦματα, e dunque se sia possibile ricordare almeno i nostri *pensieri*, sembra una questione diversa e di meno semplice risoluzione. È vero che nemmeno i νοῦματα sono αἰσθηματα, ma se al nostro pensiero si accompagnano necessariamente certe successioni e configurazioni di immagini mentali, si potrebbe supporre che la memoria sia in grado di preservare almeno immagini di esse, cioè φαντάσματα di φαντάσματα (la definizione di φαντάσμα come copia di un αἰσθημα non prevede questa possibilità, ma non sembra nemmeno escluderla completamente, dal momento che i φαντάσματα sono in molti sensi simili agli αἰσθηματα). In ogni caso, il possesso di questi φαντάσματα non costituirebbe una memoria dei nostri pensieri passati in senso proprio, ma, come vedremo tra breve per il caso dei νοημάτων, solo per accidente (cfr. *infra*, pp. 148-149).

⁴⁵ ἐγγινόμεναι ἡμῶν ἐν τῷ οὐκ εἶδωλὸν κινήσειν ἀποτύπωσκει προτέρων.

Cfr. anche *An.* III 3, 427b14-16: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθησεῖς καὶ διανοίας, αὐτὴ τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθησεῖς, καὶ ἄνευ ταυτῶν οὐκ ἐστὶν ὑπολήψις («L'immaginazione infatti è diversa sia dalla sensazione sia dall'intelletto, ma essa non si genera senza sensazione, e senza di essa non c'è pensiero»); *An.* III 3, 429a1-2: ἡ φαντασία ἂν εἴη κινήσις ὑπολήψις αἰσθησεῖς θῆ κατ' ἐφεργεῖαν γίγνεται («L'immaginazione sarà un cambiamento generato dalla sensazione in atto»).

⁴⁶ Come Hicks nota, «though it is more usual to call the quality whiteness a *sumbebkhof* of the substance, we have a perfect right to call the thing or substance a *sumbebkhof* of the quality, and this A[ristotle] occasionally does» (Hicks 1907, p. 363).

⁴⁷ Per la medesima idea cfr. *An.* III 1, 425a24-27.

⁴⁸ Frede 1992, p. 293.

⁴⁹ Troveremo quest'ultima idea espressa esplicitamente da Agostino (cfr. *infra*, pp. 152-153).

⁵⁰ Ciò non significa che «memoria» e «ricordare» non sono traduzioni fedeli di $\mu\eta\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ e $\mu\eta\mu\eta\sigma\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ rispettivamente: è Aristotele che sta limitando qui il raggio di applicazione proprio di questi termini rispetto al loro uso ordinario nel greco del suo tempo.

⁵¹ In un caso nel *De memoria* Aristotele parla di «memoria degli oggetti del pensiero» (*Mem.* 1, 450a12-13), senza specificare che questi sono oggetti della memoria solo per accidente.

⁵² Non si tratta ovviamente di implicazioni logiche, ma conversazionali.

⁵³ $\eta(\mu\epsilon\eta\ \alpha\iota\tau\alpha\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\eta\ \epsilon\lambda\iota\gamma\ \alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\eta)$

⁵⁴ O, almeno, non appartengono al passato più di quanto appartengano al presente o al futuro.

⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 143-144.

⁵⁶ Ovviamente, il fatto che un oggetto sia stato esperito nel passato implica che esso esisteva *almeno* al tempo in cui è stato esperito, cioè *nel passato*, e non necessariamente che esso *sia passato* nel senso che esisteva nel passato e ora non esiste più. Quando si tratta di eventi, invece, un evento esperito *nel passato* è anche un *evento passato*: anche nel caso in cui l'evento perduri nel presente, almeno quella parte dell'evento di cui diciamo di avere memoria non esiste più.

⁵⁷ Per il modo e la misura in cui le riflessioni platoniche sulla memoria possono avere raggiunto ed influenzato Agostino cfr. *supra*, nota 5.

⁵⁸ Anche il processo che Aristotele ha in mente negli *Analitici secondi* non può essere catalogato senza esitazioni come induzione: se di induzione si può parlare, si tratta di una forma assolutamente peculiare di induzione.

⁵⁹ Tutti i testi agostiniani citati sono tratti da Migne 1861-1865 (la 'j' è stata ovunque normalizzata in 'i'), tranne quelli del decimo libro delle *Confessioni* che sono tratti da Chiarini-Cristiani 1996.

⁶⁰ Le *rationes* (o *species, ideae, formae, regulae*) «sono gli archetipi di ogni specie o di ogni individuo creati da Dio; tutto infatti è stato creato in base ad un certo modello ... sono eterne, immutabili e necessarie» (Gilson 1983, p. 104).

⁶¹ Per l'esattezza, Agostino parla di *ratio*, che non è identificabile *tout court* con la *sola* definizione (cfr. *supra*, nota 60).

⁶² L'interpretazione esatta del passo non è in realtà del tutto chiara: Agostino sta dicendo che è difficile pensare alla definizione incorporea di triangolo senza l'ausilio di immagini spaziali (e che dunque è semplice farlo ricorrendo a tale ausilio), o che è difficile pensare ad essa in ogni caso, con o senza l'ausilio di tali immagini? In ogni caso, Agostino ritiene che sia *possibile* pensare alla definizione incorporea di triangolo e farlo senza l'ausilio di immagini, e ciò è sufficiente a mostrare che a suo avviso le immagini non sono *necessarie* per il nostro pensiero sugli intelligibili.

⁶³ I tre esempi di Agostino riguardano, rispettivamente, grammatica, dialettica e retorica, cioè le tre discipline del *trivium*. Con l'espressione *disciplinae* (o *doctrinae*) *liberales* Agostino doveva riferirsi anche ad aritmetica, geometria, musica e filosofia (cfr. *Retract.* I 6).

⁶⁴ Altrove Agostino sostiene che il ventricolo centrale del cervello sia sede della memoria (cfr. *De gen. litt.* VII XVIII 24): quest'affermazione rappresenta comunque il massimo livello di approfondimento fisiologico dell'indagine sulla memoria che sia dato trovare, a mia conoscenza, nell'intero *corpus* agostiniano.

⁶⁵ Non intendo con ciò suggerire che il modello scelto da Agostino per rappresentare la memoria sia necessariamente una reminescenza, anche solo inconscia ed indiretta, del secondo modello platonico del *Teeteto*.

⁶⁶ Al di là della blanda analogia notata sopra con il modello della voliera, basata sulla tridimensionalità. Il modello del blocco di cera riemerge comunque in almeno un caso, laddove Agostino scrive: *thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensis invectarum* («i tesori di innumerevoli immagini *imprese* dalla percezione di ogni sorta di cose» [X VIII 12]).

⁶⁷ Questo carattere non spaziale della memoria viene confermato a *Conf.* X XXV 36: *et quid quaero quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint?* («E perché mai chiedo in che luogo di essa [*scil.* della memoria] tu [*scil.* Dio] abiti, come se là vi fossero davvero luoghi?»)

Anche le immagini, dunque, non sono impronte fisiche, ma entità incorporee la cui natura resta non meglio specificata. L'abbandono da parte di Agostino di un modello fisico di tipo aristotelico per la memoria potrebbe essere stato ispirato dagli argomenti di Plotino contro tale modello in *Enn.* IV 6, o anche da quelli, più brevi e meno numerosi, di Cicerone in *Tusc.* I XXV 61.

⁶⁸ Per la precisione, nel decimo libro delle *Confessioni* (X XVII 26) troviamo descritta una *tripartizione* degli oggetti della memoria: gli oggetti sensibili, attraverso immagini (*per imagines*), gli oggetti intelligibili, di per se stessi (*per praesentiam*), e le affezioni dell'anima, attraverso non meglio precisate «nozioni o impressioni» (*per nescio quas notiones vel notationes*). Per i nostri presenti scopi, comunque, non sarà necessario soffermarci ulteriormente su questa terza categoria.

⁶⁹ Su questo celebre paradosso agostiniano, che viene presentato in ben più ampio dettaglio nel *De magistro*, si vedano almeno Gilson 1929, cap. 5, e Burnyeat 1987.

⁷⁰ Questa possibilità, che è in realtà l'unica presa in seria considerazione nei dialoghi platonici, non viene riconosciuta da Agostino nel passo che abbiamo letto (è difficile stabilire se con omissione voluta, o per semplice ignoranza di essa).

⁷¹ Si potrebbe obiettare che il silenzio agostiniano sulla preesistenza nelle *Confessioni* non garantisce di per sé che già al tempo in cui esse venivano scritte Agostino rigettasse questa dottrina. Ritengo comunque che ci siano vari indizi che indicano un rifiuto di essa già nelle *Confessioni*. Per citare qui solo quelli interni alle *Confessioni*, Agostino non dice mai che imparare è ricordare qualcosa *che abbiamo dimenticato*, il che implicherebbe l'esistenza di un tempo in cui conoscevamo le cose che diciamo ora di imparare. Per essere precisi, Agostino non dice mai nemmeno che imparare sia *ricordare*, ma solo che imparare (o, più precisamente, una componente fondamentale dell'imparare) sia *trovare* (*invenire*)

certe ‘cose’ nella propria memoria: è possibile che adottando quest’ultima espressione, e non la prima, Agostino stia cercando di evitare che il suo lettore pensi che ci debba essere stato un tempo passato in cui le cose ora trovate furono per la prima volta conosciute, entrando così nella nostra memoria.

⁷² Altrove, sebbene in un contesto e con scopi alquanto differenti, Agostino nega esplicitamente che la memoria sia «del passato»:

sed dicet aliquis: ‘Non est ista memoria, qua mens sui meminisse perhibetur, quae sibi semper est praesens; memoria enim praeteritorum est, non praesentium’. nam quidam cum de virtutibus agerent, in quibus est etiam Tullius, in tria ista prudentiam diviserunt, memoriam, intelligentiam, providentiam: memoriam scilicet praeteritis, intelligentiam praesentibus, providentiam rebus tribuentes futuris ... sed qui dicit memoriam non esse praesentium, attendat quemadmodum dictum sit in ipsis saecularibus litteris, ubi maioris curae fuit verborum integritas quam veritas rerum:

nec talia passus Ulysses,
oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto.

Virgilius enim cum sui oblitum diceret Ulysses, quid aliud intelligi voluit, nisi quod meminere sui? Cum ergo sibi praesens esset, nullo modo sui meminisset, nisi ad res praesentes memoria pertineret. (Trin. XIV xi 14)

Ma qualcuno dirà: «Non esiste questa memoria che permetta alla mente, che è sempre presente a se stessa, di ricordarsi di sé. Infatti la memoria è delle cose passate, non di quelle presenti». Alcuni infatti, tra cui anche Tullio, trattando delle virtù, hanno distinto la prudenza in tre aspetti, memoria, intelligenza, preveggenza, attribuendo la memoria al passato, l’intelligenza al presente, la preveggenza al futuro ... Ma chi afferma che non c’è memoria delle cose presenti, ascolti ciò che si dice nella stessa letteratura profana, in cui si prestò più attenzione alla precisione delle parole che alla verità delle cose:

*Né tali cose tollerò Ulisse,
né di se stesso fu immemore l’Itacense in quel rischio sì grande.*

Infatti Virgilio, dicendo che Ulisse non si dimenticò di sé, che altro volle far intendere, se non che egli si ricordò di sé? Dunque, poiché era presente a sé, non si sarebbe in alcun modo ricordato di sé, se la memoria non riguardasse cose presenti.

⁷³ Cfr. *supra*, p. 144.

⁷⁴ Cfr., ad es., *Trin.* XII xv 24: *sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.* («Ma piuttosto bisogna credere che la natura della mente intellettuale sia stata formata in modo tale che, essendo unita secondo l’ordine naturale disposto dal Creatore alle cose intelligibili, le percepisce in una sorta di speciale luce incorporea, allo stesso modo in cui l’occhio carnale percepisce ciò che lo circonda in questa luce corporea, essendo stato creato ricettivo di questa luce ed ad essa adatto».) Credo tuttavia, sulla base di indizi testuali che non è possibile presentare in questa sede, che quelle della memoria innata e dell’illuminazione non siano in realtà agli occhi di Agostino due *teorie* rivali ed incompatibili ideate per rendere conto di certi fatti che riguardano la nostra capacità di imparare e conoscere nel campo delle *disciplinae liberales*; piuttosto, esse vanno viste come due differenti *metafore* adottate per rappresentare la stessa teoria (o, per non usare il termine ‘teoria’, che appare inappropriato in questo caso, la stessa famiglia di idee ed intuizioni). Non è necessario ricordare come anche la metafora dell’illuminazione sia un’ovvia reminiscenza platonica (cfr., ad es., *Resp.* VII, 518b-d).

⁷⁵ Ancora nel *De Trinitate*, comunque, la memoria riveste un ruolo di primissimo piano: a riprova di ciò, basti pensare che nella trinità dello spirito umano, che è immagine della trinità divina ed è composta da memoria, intelletto e volontà, la memoria corrisponde alla figura del Padre (cfr. *Trin.* XIV).

Bibliografia

- J. ANNAS, *Aristotle on Memory and the Self*, in M. C. Nussbaum-A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 297-311.
- M. F. BURNYEAT, *Wittgenstein and Augustine De Magistro*, «Proceedings of the Aristotelian Society», s. v., 61 (1987), pp. 1-24.
- G. CHIARINI-M. CRISTIANI-M. SIMONETTI-A. SOLIGNAC, *Sant'Agostino. Confessioni. Volume IV (Libri X-XI)*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano, 1996.
- D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in M. C. Nussbaum-A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 279-295.
- E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929 (= *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato, 1983).
- R. D. HICKS, *Aristotle. De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.
- J.-P. MIGNE (a cura di), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, 16 voll. (*Patrologiae Latinae Tomi XXXII-XLVII*), Migne, Parisiis, 1861-1865.
- G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London, 1987 (= *La filosofia della mente in Agostino*, Augustinus, Palermo, 1988).
- G. R. T. ROSS, *Aristotle. De Sensu and De Memoria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1906.
- W. D. ROSS, *Aristotle. De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- W. D. ROSS, *Aristotle. Parva Naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955.
- M. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, in M. C. Nussbaum-A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 249-277.
- D. SCOTT, *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- S. SHOEMAKER, *MEMORY*, in P. Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 voll., MacMillan, New York-London, 1967-1972, vol. 5 (1972), pp. 265-274.
- R. SORABJI, *Aristotle on Memory*, Duckworth, London, 1972.
- M. V. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven-London, 1988.