

CARMINE DI MARTINO

La costruzione della memoria

Che importanza ha il ricordo nella nostra esperienza? Come potremmo rispondere alla domanda «chi sono io?», se non avessimo nessun ricordo del nostro passato? La perdita della memoria – in seguito a traumi o patologie – equivarrebbe alla perdita della nostra identità. Se non fossimo in grado di ricordare ciò che ci è accaduto e che ci riguarda, di rievocare parti significative del nostro passato, la nostra identità personale ne risulterebbe compromessa e con essa la nostra vita quotidiana: non sapremmo più chi siamo e che cosa vogliamo diventare, come vogliamo vivere. Per disporre di una identità personale occorre ricordare il proprio passato, avere una memoria autobiografica, non solo cioè incarnare un passato, portarne impresse le tracce, ma “averlo” presso di sé e potervi attivamente e continuamente tornare.

I nostri ricordi, per fornire un primo accenno, assomigliano a un complesso mosaico di conoscenze e ricostruzioni di brani della nostra esperienza passata, tanto nella forma di estesi periodi di vita (“l’infanzia nella mia prima casa”), quanto in quella di eventi generali (“le vacanze al mare sulla costa tirrenica”) o di eventi specifici (“l’incidente d’auto occorsomi due settimane or sono”). I ricordi sono costellazioni di conoscenze in cui convivono elementi e livelli diversi. Quando “ricordiamo” il tale episodio della nostra adolescenza, o anche l’evento accaduto solo pochi mesi fa, si intrecciano indistricabilmente immagini o scene che riteniamo di aver conservato intatte, e di rivivere ora “come se fosse allora”, e racconti nostri e altrui, rivisitazioni e ricomprensioni, inferenze realizzate a partire da ciò che sappiamo. Nella nostra memoria autobiografica, rimemorazione (ciò che ri-vediamo, ri-udiamo, ri-sentiamo di ciò che ci accadde) e rievocazione (racconto) sconfinano l’una nell’altra: sarebbe di fatto impossibile distinguerle (torneremo più puntualmente sul tema per chiederci se questa impossibilità di fatto ne implichi anche e significativamente una di diritto).

Che cosa significa, insomma, ricordare? Come si arriva all'esperienza del ricordo? A quali condizioni possiamo disporre del nostro passato? Perché non ricordiamo nulla o quasi della nostra infanzia? Come mai i bambini acquisiscono solo ad un certo punto e con una certa fatica la capacità di ricordare e, insieme ad essa, la consapevolezza del tempo? Inoltre: stiamo parlando di una esperienza esclusivamente umana o anche gli animali ricordano? Le prospettive dalle quali affrontare gli interrogativi sollevati sono ovviamente molte e sarebbe inutile sottolineare l'enorme importanza che al riguardo hanno assunto gli sviluppi ottenuti nel campo delle neuroscienze, delle scienze cognitive e della psicologia sperimentale¹. Prenderemo qui anzitutto le mosse dalle ricerche fenomenologiche husserliane dedicate al ricordo², per ricavarci un primo tratto di strada, per rivolgere in un secondo momento la nostra attenzione alla psicologia sperimentale e infine sviluppare il nostro percorso.

1. Rimemorare il passato

Com'è noto, il tema del ricordo assume una particolare importanza nella ricerca husserliana. Da una analisi attenta del rapporto tra percezione e ricordo emerge infatti una delle più decisive e originali scoperte della fenomenologia della coscienza interna del tempo. Husserl (in un dialogo a distanza con il maestro Brentano) stabilisce una distinzione inedita tra ricordo primario e ricordo secondario, intendendo con il primo una originaria estensione (“all'indietro”) della coscienza d'ora, che non ha nulla a che vedere con il ricordo vero e proprio, e che è tuttavia necessario implicare per rendere ragione fenomenologicamente di qualsivoglia esperienza percettiva. È noto l'esempio husserliano: per percepire una melodia, e non una accozzaglia di suoni, è necessario che i suoni appena risuonati rimangano in qualche modo ancora presenti alla coscienza. Occorre cioè che la coscienza sia in grado di mantenere nella presenza

¹ Un nuovo impulso a questo genere di ricerche, in epoca relativamente recente, è stato com'è noto fornito da Endel Tulving, con il saggio *Episodic and semantic memory*, divenuto famoso; Tulving (1972).

² Segnaliamo in proposito l'istruttivo testo di Martino Feyles (2012), che offre le linee guida di una fenomenologia della memoria di matrice husserliana, inscrivendola in un dialogo possibile con altre prospettive di ricerca (psicologica, sociologica, ermeneutica). Ad esso senz'altro rimandiamo per l'approfondimento di molte delle problematiche rapidamente richiamate in questo saggio.

l'appena passato. Si tratta di una capacità "passiva", chiamata da Husserl "ritenzione". Il contenuto presente, l'"impressione", fluendo e trasformandosi in passato, non fuoriesce dal presente vivente della coscienza, ma continua ad appartenervi, grazie alla "ritenzione", la quale potrebbe essere intesa come una coda di cometa, un alone o un orizzonte del presente coscienziale, che si realizza passivamente, senza alcun intervento intenzionale e volontario del soggetto. Solo perché all'ora attuale sono ritenzionalmente connessi degli "ora" appena passati (e quelli a venire), noi, invece di percepire singoli istanti sonori, percepiamo una melodia, vale a dire ci si offre un senso oggettuale e non una rapsodia di sensazioni. Sul lato opposto, quello del futuro, abbiamo – com'è noto – ciò che Husserl chiama "protenzione", una tendenza in avanti, attraverso la quale la coscienza è diretta-verso ciò che sta per venire, prima che esso si manifesti effettivamente, secondo una attesa determinata. In base a ciò che è avvenuto e che è cosciente ritenzionalmente ci aspettiamo che accada questo o quello. La sintesi temporale (impressione-ritenzione-protenzione), che funge passivamente nella coscienza, è la condizione di possibilità di qualsivoglia nostra esperienza (non solo della percezione di oggetti sonori).

Con la nozione di ritenzione, Husserl può rendere conto della presenza nella coscienza di contenuti percettivi svaniti senza ricorrere all'intervento della fantasia (rispondendo così al problema lasciato irrisolto da Brentano), traccia in questo modo una linea di demarcazione essenziale tra presentazione e presentificazione, tra ciò che è percepito e ciò che è fantasticato-ricordato, tra reale e immaginario. La ritenzione costituisce l'orizzonte vivente dell'ora, è dunque paragonabile a una sorta di memoria originaria all'opera nella percezione, ma non ha nulla a che vedere con il ricordo, presenta una «fortissima differenza fenomenologica»³ da esso. Se chiamiamo percezione «l'atto che è la sede di ogni "origine" e che costituisce originariamente», allora il ricordo primario è percezione»⁴. La ritenzione appartiene alla presentazione originaria dell'oggetto, all'atto che ci pone sott'occhio qualcosa come se stesso. Il ricordo secondario, invece, è un atto che non presenta originariamente l'oggetto, non lo pone sott'occhio in se stesso, ma lo presentifica, lo rende presente, lo ri-presenta (come passato, come non-presente). In secondo luogo, se la ritenzione è una estensione della coscienza d'ora interamente passiva, il ricordo è un atto

³ Husserl (1981), p. 78.

⁴ Ivi, p. 75.

libero, che dipende dalla volontà della coscienza, la quale può liberamente decidere di ripresentarsi o di presentificarsi dei vissuti passati («il paesaggio visto ieri e l'emozione provata»). Husserl chiama tale atto di presentificazione o ripresentazione per lo più con il termine di “rimemorazione” (*Wiedererinnerung*).

Che rapporto vi è tra ritenzione e rimemorazione? La ritenzione è la condizione di possibilità della rimemorazione. Vi può essere rimemorazione perché vi è ritenzione: se posso riprodurre la melodia che ho sentito ieri è perché essa si è ritenzionalmente conservata. Man mano che la melodia procedeva, infatti, si formava passivamente, secondo le leggi della costituzione originaria del tempo immanente, una catena ritenzionale, di cui Husserl fornisce un noto diagramma. Considerando astrattamente una certa sequenza di suoni, possiamo figurarci la situazione in questi termini: quando il suono A lascia il posto al suono B, B è effettivamente presente, è la nuova fase-ora, mentre A è ritenzionalmente mantenuto, “tenuto in pugno”, nella forma dell'appena-passato; quando B lascia il posto a C, è C la nuova fase-ora ed è B ad essere ritenuto; ma a questo punto non è solo la fase B ad essere ritenuta, bensì anche la fase A, perché la fase-ora B già implicava e portava con sé la ritenzione di A. E così via. Ogni fase-ora, in quanto contiene ritenzionalmente la fase ad essa precedente, racchiude in sé l'intera serie delle ritenzioni trascorse⁵. Fino a che punto si estende allora questo fluire ritenzionale in cui si costituisce l'esser-passato? Nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, Husserl sembra accreditare l'idea che la coscienza non abbia limiti nella sua capacità di ritenere il passato: «Non si prevede alcuna fine della ritenzione e, *idealiter*, è pur sempre possibile una coscienza in cui tutto si conservi ritenzionalmente»⁶. Nella coscienza, tutto ciò che è dato viene conservato e – almeno *idealiter*, come sottolinea Husserl – nulla va perduto. La modificazione ritenzionale si svolge infatti secondo una regolarità assolutamente rigida: ogni coscienza impressionale si tramuta costantemente in coscienza ritenzionale e ogni ritenzione è una ritenzione di ritenzioni. Nel tessuto della memoria ritenzionale non ci sono vuoti o discontinuità, e i limiti della conservazione ritenzionale sono da attribuirsi ad accidenti empirici (nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* Husserl

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 63-64, 143.

⁶ *Ivi*, p. 66 n. 22.

ritornerà sul problema, contemplando una interruzione del processo di conservazione-sprofondamento ritenzionale).

La ritenzione fornisce dunque alla rimemorazione il suo punto d'appoggio, rappresenta per così dire il deposito a cui ogni rimemorazione può attingere per ripresentare o riprodurre il passato. Ed è proprio la passività della ritenzione a rivestire una particolare importanza. Non posso infatti decidere se ritenere o no le fasi-ora appena passate né modificare a mio piacimento il formarsi della catena ritenzionale: nella ritenzione, le fasi temporali che fluiscono si conservano negli stessi rapporti che avevano originariamente e sprofondano secondo una regolarità rigida e una continuità ininterrotta, costituendo proprio perciò il terreno necessario di ogni atto rimemorativo. Se posso riprodurre quella determinata successione di suoni è perché essa è stata ritenzionalmente conservata: il giorno dopo averla sentita posso allora recuperare progressivamente la pienezza intuitiva di ciò che ho percepito ripercorrendo una concatenazione ritenzionale di principio sempre disponibile (anche se, magari, non ricorderò nulla, perché non sono provvisto di una memoria musicale sufficientemente raffinata e allenata). Su questa base sembrerebbe legittimo pensare, nella impostazione husserliana, alla possibilità di una rimemorazione in quanto riproduzione perfettamente coincidente con la ritenzione, una possibilità che – se ammessa – diviene implicitamente il modello ideale della rimemorazione. Di diritto, anche se non di fatto, nella rimemorazione può realizzarsi una simile coincidenza: in essa posso presentificarmi il passato nella forma di un quasi-percepire ciò che avevo percepito e che è ritenzionalmente conservato. Il *telos* della rimemorazione sarebbe insomma la perfetta presentificazione del percepito.

La rimemorazione è intesa da Husserl come una *quasi*-percezione, cioè come un atto intuitivo, dello stesso genere della percezione e al tempo stesso essenzialmente distinto da essa, come abbiamo detto. Se si tratta di un atto intuitivo è perché in esso è il passato stesso che appare e non un suo segno o un suo rappresentante. La rimemorazione non è cioè un atto signitivo. In essa noi ri-vediamo e ri-sentiamo ciò che abbiamo visto e sentito (munito di un indice di “passato”) e non abbiamo a che fare con un segno di ciò che abbiamo visto e sentito. La rimemorazione non è una «coscienza di immagine», essa offre il suo oggetto direttamente. D'altra parte, il “vedere” e il “sentire” della rimemorazione («mi sembra di vedere il suo volto e di sentire ancora il profumo dei fiori lì intorno come se fosse oggi») hanno necessariamente la forma del “quasi-percepire”, poiché sono in linea

essenziale distinti dal vedere e dal sentire della percezione. Nell'ambito degli atti intuitivi, vi è cioè una differenza insuperabile tra gli atti percettivi e gli atti non percettivi: solo la percezione è un atto originariamente offerente, solo in essa l'oggetto viene dato alla coscienza in "carne e ossa", viene "presentato". Il ricordo non è un atto originariamente offerente, in esso il volto – con le sue forme, le sue sfumature – non è percepito come se lo vedessimo realmente, non è dato in carne e ossa, non è presentato, ma è presentificato. Nella presentificazione viene reso presente qualcosa di assente: nel ricordo la cosa appare, dunque, è data immediatamente alla coscienza, ma non in carne e ossa. Tanto la percezione quanto il ricordo sono atti posizionali, ma, a differenza che nel ricordo, il carattere posizionale dell'atto percettivo è corroborato dal carattere di presenza in carne e ossa dell'oggetto⁷. Dalla stessa parte del ricordo, fra le presentificazioni intuitive, troviamo anche la fantasia. Rimemorazione e fantasia sono atti dello stesso genere, con la medesima struttura. Anche nella fantasia possiamo quasi-vedere, quasi-sentire, quasi percepire; anche la rappresentazione di fantasia non va intesa perciò come una coscienza di immagine. La differenza tra la presentificazione memorativa e la rappresentazione di fantasia è che la prima è un atto posizionale, che "pone" l'essere, è accompagnato da una credenza d'essere, da una coscienza di realtà, mentre la seconda non lo è (un conto è la presentificazione del paesaggio di ieri o del volto della persona cara, un conto è la presentificazione fantastica di un centauro). Se una immagine memorativa venisse privata del suo carattere posizionale diverrebbe dunque identica a una immagine di fantasia e, viceversa, se una immagine di fantasia si presentasse accompagnata da una credenza d'essere sarebbe vissuta come una rimemorazione.

Domandiamoci ora: come avviene una rimemorazione? E prima ancora: che cosa è ritenuto nella ritenzione, per esempio di una melodia, così che una rimemorazione possa prendervi appoggio? Mentre ascoltiamo una melodia, sono necessariamente ritenute le note (i "contenuti sensibili") che si offrono originalmente nella percezione susseguendosi una dopo l'altra, altrimenti non potremmo nemmeno percepire una melodia, come abbiamo accennato. Ma, insieme a ciò, deve essere ritenuto anche il senso unitario della melodia, ciò che Husserl chiama «senso noematico», che si costituisce

⁷ Cfr. Husserl (2002), pp. 338-339.

nel vissuto percettivo. Quando a distanza di giorni rimemoriamo la melodia è precisamente da questo senso noematico che prende avvio il processo. Nella vita di coscienza abbiamo una attestazione della ritenzione del senso noematico, dell'identità oggettuale, nel fenomeno del riconoscimento. Nel bel mezzo di una riunione, il volto di uno dei partecipanti cattura la mia attenzione: rimugino, e ad un certo punto mi dico: l'ho già visto, ma dove? L'ho riconosciuto, anche se non dispongo di alcun ricordo vero e proprio, non riesco ad effettuare al momento alcuna presentificazione. Solo dopo, incontrandolo, avrò la conferma di averlo conosciuto, molti anni prima, e mi verranno offerti elementi che faranno riaffiorare le tessere del mosaico. Che cosa è avvenuto? La ritenzione vuota del senso noematico di quella percezione passata è stata riattualizzata «attraverso una ri-percezione che ha il carattere del riconoscere»⁸. Il contenuto di una esperienza presente mi è apparso come identico al contenuto di una esperienza passata, prima ancora di tornare attivamente su di essa in una rimemorazione: la ritenzione vuota passivamente “registrata” era costitutivamente pronta ad essere riattualizzata da una esperienza presente.

Con ciò siamo già nell'ottica della domanda lasciata in sospenso: come si mette in moto una rimemorazione? Nella prospettiva husserliana, possiamo parlare di un ricordo involontario e di un ricordo volontario. Nel primo caso, esso ha chiaramente una origine associativa: una esperienza presente mi rimanda a una esperienza passata, sulla base di una somiglianza (che è, com'è noto, per Husserl, il fondamento ultimo dell'associazione). L'associazione, che si realizza passivamente, ridesta una ritenzione vuota che appartiene al passato. Il legame associativo rende dunque ragione del ricordo involontario, anche quando le associazioni decorrono inosservate e ci sembra di non rintracciare alcun evento suscitante. Vi è tuttavia anche un ricordo volontariamente perseguito, a seguito di una decisione libera di ripresentarmi di nuovo una certa esperienza passata, di ritornare su una determinata situazione (“dove avrò messo il libro che ho acquistato la scorsa settimana?”). Anche in questo caso occorre notare il ruolo della associazione. Nel tentativo di rimemorare un preciso evento, infatti, affiorano in un primo momento dei frammenti, non ancora ordinati secondo il prima e il poi e con molte lacune intermedie. In un secondo momento, assecondando i rimandi associativi che si dipartono da ciascuno di questi frammenti rimemorativi suscitanti, la coscienza riesce a ottenere l'intero

⁸ Husserl (1993), p. 41.

evento di fronte a sé e ad attribuire a ciascun pezzo singolo la sua posizione temporale⁹. Nella rimemorazione resta in ogni caso determinante la passività delle connessioni associative, che condizionano e orientano la ricostruzione attiva: è l'associazione che offre le strade percorrendo le quali possiamo raggiungere di nuovo un evento passato.

Disponiamo ora dei termini essenziali per cogliere la natura della rimemorazione. Essa è un atto intuitivo, una presentificazione, in cui il passato appare direttamente alla coscienza, senza mediazioni. Nel processo rimemorativo vengono presentificate le percezioni passate che, riaffiorando, portano in sé il passato che in esse si era offerto, sebbene ora non più in "carne e ossa" (ri-vedo il paesaggio visto ieri, il suo volto in quella indimenticabile circostanza, l'incidente di alcuni mesi fa... ma in quanto "passati"). Certamente la rimemorazione, così come ci viene presentata da Husserl, è una attività condizionata: affinché un ricordo si costituisca occorre che le ritenzioni vuote, depositate nella coscienza, vengano ridestate e nuovamente riempite, ed è l'associazione a generare un simile ridestamento. A motivo di ciò la rimemorazione non è mai interamente alla mercé del soggetto, è sempre parziale, selettiva, per l'ineguale forza dei legami associativi che rendono accessibili tutte le concatenazioni ritenzionali necessarie alla completa presentificazione del passato. A questo si aggiunge il carattere "ri-costruttivo" della rimemorazione: giacché i frammenti o le fasi da cui essa prende inizialmente le mosse possono presentarsi secondo un ordine e una connessione che non sono quelli originari, l'intervento di una attività soggettiva è indispensabile. E tuttavia, pur tenuto conto di questi caratteri, è *idealiter* pensabile un ricordo perfetto, in cui tutto sia chiaro e abbia carattere rimemorativo, cioè intuitivo, fin nei minimi particolari. La coscienza "può" – di principio – ripresentarsi l'intero passato davanti a sé, in una pienezza intuitiva, poiché niente dell'esperienza percettiva va a rigore perduto, tutto è ritenuto, la ritenzione è "infinita" e senza vuoti, a meno di traumi o di patologie. E, se tutto è registrato, tutto è idealmente recuperabile. Non essendovi selezioni nella registrazione – cioè nella modificazione ritenzionale della coscienza impressionale e nella costituzione della serie di ritenzioni: la catena ritenzionale unisce ininterrottamente qualsiasi fase "ora" del passato al presente –, in via di principio potrebbero non esservene nemmeno nella riproduzione

⁹ Cfr. Husserl (1995), p. 162.

memorativa. Se vi è incompletezza del ricordo è dunque per una insufficienza empirica, non per una impossibilità essenziale: nella linea percezione-ritenzione-rimemorazione le lacune hanno ragioni di fatto, non di diritto. Ciò che è stato vissuto è stato ritenuto e ciò che è stato ritenuto può essere rimemorato. In quanto la ritenzione è continua e niente va perduto, è con ciò stesso data la possibilità di un recupero di tutto ciò che è stato percepito e ritenzionalmente conservato, così come si è offerto nel suo originario presentarsi. Di fatto, non vi sono mai né singoli ricordi perfetti, né una continuità memorativa senza interruzioni delle nostre esperienze passate; non ve n'è alcun bisogno, anzi, se ciò si realizzasse, la nostra vita diverrebbe impossibile; ma, di diritto, il passato potrebbe essere presentificato, cioè ripresentato “di nuovo”, nel presente, in una intuizione viva. Per effettuare una rimemorazione, la coscienza non ha bisogno d'altro che del ridestamento associativo, che dia il via al processo ripresentativo nei termini rapidamente richiamati. A partire di lì, con gradi variabili di successo e sempre guidata dai rimandi associativi che vigono nella passività, essa presentificherà il passato ritenzionalizzato.

La fenomenologia husserliana del ricordo si presenta in una stretta continuità con la fenomenologia della percezione: per la natura stessa del vissuto percettivo, che si rivela come un decorso temporale in cui è passivamente all'opera la modificazione ritenzionale, se si è percepito, si può ricordare, vale a dire si possono richiamare o riprodurre le percezioni precedenti ritenzionalmente conservate e attraverso esse “quasi” nuovamente percepire il passato, si possono cioè riempire intuitivamente le ritenzioni vuote dei sensi noematici di queste o quelle percezioni passate (“vedendo il disegno di un marinaio mi ritorna improvvisamente in mente quella meravigliosa barca a vela ancorata al molo, mi si ri-presentano le sue forme e i suoi colori...”). Certo, vi sono anche presentificazioni non intuitive, perciò ricordi che non sono presentificazioni di percezioni, come quelli che riguardano pensieri, significati, sentimenti. Poiché si tratta di presentificazioni di atti non intuitivi, non possono dunque a loro volta avere un carattere intuitivo, non sono cioè repliche di percezioni (“mi ricordo distintamente i pensieri che qualche mese fa mi ronzavano in testa...”), pur necessariamente fondandosi su ritenzioni. E tuttavia, nelle analisi di Husserl, il riferimento ai ricordi non intuitivi è di gran lunga minoritario rispetto a quello relativo ai ricordi intuitivi, cioè alle rimemorazioni in senso stretto, a motivo del primato evidente che la percezione assume nel suo impianto di pensiero. Nemmeno vi si trovano elementi che problematizzino l'intreccio

tra ricordi intuitivi e ricordi non intuitivi: il ruolo guida della percezione neutralizza, in un certo senso, il porsi stesso di un problema in questa direzione.

Grazie alla sintesi temporale, l'esperienza vissuta – a partire da quella percettiva fino a quella in senso ampio culturale – può essere rimemorata, ricostruita, ri-riprodotta nel ricordo. Sulla base del fluire ritenzionale, la coscienza è infatti in grado di presentificare il passato, come la nostra esperienza ci mostra. Ma subito dovremmo aggiungere: ad essere in grado di presentificare è più precisamente la coscienza egologica di (o istanziata in) una persona adulta normale. Giacché i bambini, o gli adulti che hanno subito dei traumi o sono affetti da determinate patologie (le afasie, per esempio) o, andando oltre gli esseri umani, gli animali non ne sono – secondo Husserl – capaci. A ben vedere, anche gli uomini cosiddetti primitivi non dispongono nel nostro stesso senso della possibilità del ricordo (come Husserl osserva in una serie di annotazioni seguite alla lettura dell'opera di Levy-Bruhl sulla mentalità primitiva dei papuasi¹⁰). Perché non conserviamo alcun ricordo dei primi anni di vita? Come mai gli afasici perdono, insieme alla parola, la possibilità di ricordare? A che cosa si deve che gli uomini primitivi sembrino avere possibilità più limitate di ricordo? E, infine, come rendere ragione del fatto che gli animali – tanto secondo Husserl quanto secondo la prospettiva della psicologia sperimentale, di cui ci occuperemo tra breve – non abbiano dei ricordi veri e propri come noi? È a partire da tali interrogativi che si evidenziano, a nostro avviso, i limiti della fenomenologia husserliana del ricordo.

Husserl sembra ritenere che il ricordo sia una possibilità della coscienza che, per realizzarsi, necessiti esclusivamente della disponibilità della serie ritenzionale. Per il fatto che vi è sintesi temporale e che vi è ritenzione, è già data la possibilità di tornare attivamente sul vissuto passato in modo da ripresentarselo, identificandolo come passato e collocandolo in una determinata posizione temporale rispetto all'ora presente. È su questo che solleviamo degli interrogativi, sfruttando anche qualche spunto che si trova in taluni manoscritti husserliani. In alcuni luoghi degli scritti dedicati all'intersoggettività, raccolti nel volume XV della Husserliana, Husserl riflette sulla differenza tra mondo ambiente animale e mondo ambiente umano e tocca il tema della presentificazione. Agli animali, infatti, non

¹⁰ Cfr. Husserl (1994).

sarebbe data una consapevolezza del tempo né conseguentemente una consapevolezza di un mondo di essenti, proprio perché essi non possiedono rimemorazioni vere e proprie né rappresentazioni di fantasia intuitive. Gli animali vivrebbero cioè in una «temporalità ristretta», che è «limitata dalla ristrettezza della rimemorazione (*Wiedererinnerung*) e della prememorazione (*Vorerinnerung*)»¹¹. Certamente gli animali, per lo meno certi animali, possiedono l'orizzonte ritenuto delle esperienze passate. È infatti in base al ridestarsi di contenuti di esperienza passati per mezzo di contenuti presenti che essi possono riconoscere un certo oggetto o individuo come lo stesso e perciò avere anche aspettative determinate, che orientano i comportamenti futuri. La coscienza animale, tuttavia, è per Husserl capace di ritenzione, ma non di rimemorazione. Gli animali «hanno il passato solo come ritenzionalità e dispongono dell'identità (*Selbigkeit*) delle cose solo nella forma di un riconoscere primario, che non conosce ancora un ritorno sul passato nella rimemorazione (come un *quasi*-nuovamente percepire) e che non rende possibile alcuna identificazione dei luoghi spazio-temporali e nemmeno l'individualità delle cose in quanto essenti»¹². Gli animali hanno riconoscimenti primari, ma non rimemorazioni vere e proprie – cioè, se prendiamo alla lettera il suggerimento husserliano, hanno rimemorazioni e prememorazioni “ristrette” –, non sono perciò in grado di avere ricordi realmente riproducibili, in cui, in un *continuum* di presentificazioni, il passato venga ricostruito. Essi non possono pertanto identificare la posizione temporale di un evento passato, poiché ciò comporterebbe la capacità – implicata nella rimemorazione – di riprodurre l'intero evento davanti a sé e di inscrivere in una successione temporale che arriva fino all'ora presente; nemmeno possono avere l'individualità delle cose in quanto essenti, poiché anch'essa richiede l'attività identificante della riproduzione rimemorativa, in cui si costituisce, in una coincidenza originaria, l'evidenza dell'identità. Per Husserl, nella coscienza animale è indubbiamente all'opera una sintesi temporale, organizzata secondo impressione originale, ritenzione e protenzione come quella umana, ma tale temporalità ha un *range* intrinsecamente ristretto. Gli animali hanno pertanto una rudimentale capacità di vedere gli oggetti come totalità: li vedono secondo l'angolazione di una certa parte, poi di un'altra, e hanno coscienza della coincidenza di queste due esperienze. Manca però ad essi un “io” che “sorvoli” il flusso

¹¹ Husserl (1973 b), p. 405, trad. nostra.

¹² Ivi, p. 184.

della loro coscienza e riprenda continuamente i contenuti passati e futuri. Il loro è, secondo Husserl, un “io” confinato nel presente, che non ha la capacità di *Überschau*¹³. L’io umano, invece, non è sprofondato nel presente, vive nel mondo percettivo circostante rimemorando e prememorando, presentificando intuitivamente i vissuti passati e anticipando intuitivamente gli orizzonti futuri.

A prescindere, per ora, dalla attendibilità di questa analisi della “ristrettezza” della temporalità animale, intendiamo osservare che non sono solo gli animali a mancare della capacità rimemorativa e ad essere sprofondati nel presente. Anche i bambini, fino a una certa età, sono confinati nel presente e non sono in grado di compiere rimemorazioni e prememorazioni in senso pieno (come documentano i piccoli che strillano per la dipartita della madre, vissuta ogni volta come definitiva, a dispetto di coloro che si affannano a dire: «tornerà subito, tra non più di un’ora, proprio come è successo ieri»; tutte cose evidentemente inaccessibili). Essi resterebbero peraltro in tale temporalità ristretta infantile se, crescendo, non entrassero in gioco altri elementi, dei quali l’analisi husserliana – pur nella sua straordinaria ricchezza – non sembra tenere adeguato conto.

2. Viaggiare nel tempo

Per evidenziare gli elementi cui abbiamo appena fatto cenno, insistiamo sulla comparazione tra animali, bambini, uomini, cambiando scenario. Rivolgamoci ai risultati delle ricerche di Suddendorf e Corballis, presentati nel saggio *The evolution of foresight: what is mental time travel and is it unique to humans?*¹⁴. Nella prospettiva della psicologia sperimentale inaugurata da Tulving, intrecciando i punti di vista della psicologia evoluzionistica, delle neuroscienze e della teoria della mente, gli autori affrontano il tema della capacità di «viaggiare mentalmente nel tempo», cioè di ricordare e anticipare eventi, in uomini e animali. Sulla scorta di Tulving, Suddendorf e Corballis parlano del viaggio mentale nel tempo per alludere alla facoltà che permette agli esseri umani di «proiettarsi mentalmente indietro nel tempo (per ri-vivere) oppure in avanti (pre-vivere eventi)» (EF, 299). La possibilità di compiere un viaggio mentale nel passato, vale a dire

¹³ Cfr. Husserl (1973 a), p. 218.

¹⁴ Suddendorf & Corballis (2007). Le citazioni tratte da questo saggio verranno riportate direttamente nel testo con la sigla EF, seguita dal numero di pagina.

di avere una «memoria episodica», si riflette sulla capacità di accedere al futuro, vero punto di forza dei viventi umani: proprio nel prevedere, pianificare e modellare il futuro risiederebbe la chiave della nostra enorme influenza su tutto il pianeta. Scopo della ricerca in questione è allora quello di elaborare una tassonomia dei sistemi di memoria all'opera nei viventi umani e non umani, utilizzando come parametro precisamente ciò che essi consentono come anticipazione del futuro. La tesi finale sarà duplice. In primo luogo, gli autori rileveranno che il viaggio mentale nel tempo è il più flessibile di tutti i sistemi di memoria e consente la più ampia capacità di previsione del futuro. In secondo luogo, essi affermeranno che non vi sono evidenze sufficienti per estendere la ricostruzione mentale del passato e la previsione del futuro ai viventi non umani: stando ai risultati attuali delle ricerche sperimentali, si tratterebbe di una prerogativa esclusivamente umana, sebbene ciò non comprometta la continuità darwiniana, che sta a cuore ai due autori: essa «non ha bisogno di presupporre negli animali non umani poteri mentali maggiori di quanto non sia attualmente evidente» (EF, 313). Occorre prendere atto delle evidenze sperimentali: «Non stiamo esprimendo questi argomenti un po' guastafeste perché abbiamo qualche idea preconcepita su come il mondo dovrebbe essere. Noi saremmo lieti se si potesse stabilire che altre specie possono viaggiare mentalmente nel tempo. Sarebbe una seria sfida a molte visioni del mondo di tipo antropocentrico» (EF, 306). Ora, al di là della questione in sé, i motivi che non consentono di estendere il viaggio mentale nel tempo anche agli animali, messi in luce da Suddendorf e Corballis, sono per noi importanti in rapporto agli interrogativi sollevati.

Richiamiamo rapidamente, senza alcuna pretesa, lo schema generale e ampiamente accettato dei sistemi della memoria umana, che funge da sfondo nelle considerazioni dei due autori. L'idea guida della psicologia della memoria è che il ricordo, il viaggio mentale nel tempo, sia la risultante di sistemi di memoria diversi e in interazione tra loro (già questo ci inviterebbe a guardare alla rimemorazione husserliana in modo più articolato). La più ampia ripartizione dei sistemi di memoria vede, da una parte, una «memoria a lungo termine», che ci permette di conservare informazioni per tutta la vita e, dall'altra, una «memoria a breve termine», che ci permette di ricordare una informazione per un tempo molto breve (è detta anche memoria di lavoro, poiché è funzionale alla esecuzione di precisi compiti cognitivi). Dallo stesso lato della memoria a breve termine troviamo anche la «memoria sensoriale» (visiva e uditiva), «a brevissimo

termine»: un magazzino di grande capacità, nel quale però le informazioni decadono molto più rapidamente che nella memoria a breve termine. La memoria a lungo termine si suddivide ulteriormente in due rami: «memoria dichiarativa» e «memoria non dichiarativa» (partizione che troverebbe conferma nei risultati delle neuroscienze, poiché le due memorie sembrano dipendere da sistemi neuronali anatomicamente distinti). La memoria non dichiarativa è direttamente collegata al sistema percettivo e comprende: a) la «memoria procedurale», un apprendimento senza ricordo, il cui contenuto non può essere dichiarato o verbalizzato, consistente in una serie di abilità acquisibili e comunicabili solo mediante l'esercizio (alla domanda “come si fa questo?” si può rispondere solo: “te lo mostro”), le risposte condizionate (secondo la dinamica del condizionamento classico) e, infine, l'apprendimento non associativo, per esempio l'abitudine. I sistemi di memoria non dichiarativa permettono che i comportamenti siano modulati dalle esperienze, in modo tale che l'organismo ne tragga vantaggi futuri. La memoria dichiarativa, invece, è consapevole e, almeno parzialmente, verbalizzabile, consta di conoscenze e ricordi che possono essere disaccoppiati dal sistema percettivo. Essa viene suddivisa, a partire da Tulving, in memoria semantica e memoria episodica.

La memoria semantica «contiene la conoscenza generale», l'insieme degli schemi e dei significati che caratterizzano una comunità umana e le persone che vi appartengono, richiede la mediazione di un codice o di un sistema di segni, è perciò in un rapporto costitutivo con il linguaggio e si colloca «alla base del ragionamento inferenziale e analogico» (EF, 300). Ma si può parlare anche di una memoria semantica animale, se per esempio facciamo riferimento alle rappresentazioni cognitive, alla capacità di simulare o fare inferenze e alla capacità di automonitorare le esperienze simulate di cui per esempio disporrebbero le grandi scimmie antropomorfe¹⁵. La memoria semantica consiste tuttavia di conoscenze, non di ricordi di eventi specifici (so che Wellington è la capitale della Nuova Zelanda, ma non ricordo dove e quando io l'abbia appreso). La memoria episodica, invece, a differenza di quella semantica, «garantisce l'accesso a eventi vissuti in prima persona, piuttosto che alla mera conoscenza generica estratta dagli eventi. L'esperienza fenomenologica del ricordare, quella che Tulving chiama coscienza *autonoetica* o autoconoscente (come per esempio

¹⁵ Cfr. Tomasello (2014), cap. 2.

il ricordo di dove e quando si è appreso che Wellington è la capitale della Nuova Zelanda) è diversa dal mero *conoscere* quel fatto» (EF, 301). Questa distinzione, di nuovo, sembra sorretta da evidenze sperimentali. Vi sono pazienti amnesici che possono continuare a *conoscere* fatti e procedure, perfino i particolari relativi alla propria vita passata, senza essere in grado di *ricordare* più nulla.

È la memoria episodica che fa emergere la nozione di viaggio mentale nel tempo. Essa implica infatti «la ricostruzione mentale di qualche evento precedente, compreso qualche particolare (almeno) di quell'evento, come per esempio i principali personaggi coinvolti, le azioni, le circostanze e le reazioni emotive. Metaforicamente parlando, questa ricostruzione potrebbe essere considerata come il risultato di un viaggio mentale nel passato. L'idea può essere immediatamente estesa al futuro» (EF, 301). La metafora del "viaggio" è ulteriormente motivata dal fatto che noi siamo in grado di osservarci mentre lo facciamo (è il carattere auto-noetico dell'esperienza del ricordo). Sarebbe proprio la memoria episodica – il viaggio mentale nel tempo – ad essere unicamente umana. Essa consente la pianificazione di eventi futuri e la loro anticipazione mentale (ciò che Husserl chiamerebbe il riempimento intuitivo di una rappresentazione di fantasia): fantastico il tramonto che sta per venire ed è "come se" lo vedessi, in quel "quasi-percepire" di cui abbiamo parlato.

Suddendorf e Corballis sostengono che «la ricostruzione mentale degli eventi del passato e la costruzione di quelli del futuro potrebbero essere stati all'origine del concetto stesso di tempo, della comprensione di una continuità tra passato e futuro» (EF, 301). Affermazione degna di nota – e meritevole di un approfondimento che non ha luogo nel testo –, in cui il concetto di tempo, di passato e di futuro, sarebbe da intendere come un punto d'arrivo a partire dalla ricostruzione e costruzione "mentale" di eventi, piuttosto che come qualcosa di "originario". Una volta "costituito" il continuo temporale, il viaggio mentale nel tempo «ci consente di immaginare eventi in diversi punti di questo continuo, anche in punti che si collocano prima della nostra nascita o dopo la nostra morte» (EF, 301). La memoria episodica avrebbe l'ufficio di fornirci un «repertorio più generale di attrezzi» per trascendere il presente ed elaborare previsioni e insieme quello di creare «un senso di identità personale» (EF, 303). E gli animali, possono viaggiare mentalmente nel tempo oppure no? «Comunemente, le specie animali non umane esibiscono comportamenti che dipendono da sistemi non dichiarativi orientati al futuro, e ci sono prove consistenti che

alcuni di essi possano utilizzare la memoria semantica per azioni rivolte al futuro. Per esempio, la scimpanzé Panzee indicava dove era nascosto il cibo fuori dalla sua gabbia, toccando un lessigramma che rappresentava l'alimento e indicando poi la posizione, per guidare un umano che non ne era a conoscenza» (EF, 303). L'esperimento rivela bensì che Panzee *sapeva* dove era il cibo, ma «non prova che essa *ricordava* l'evento del nascondere il cibo» (EF, 303). In generale, gli esperimenti mostrano il possesso da parte di scimmie addestrate di una qualche forma di memoria dichiarativo-semantica (le scimmie riconoscono quali simboli corrispondano e certi oggetti o azioni), ma non attestano viaggi mentali nel tempo.

Nella ricerca di precursori non umani della memoria episodica, le indicazioni più forti sembrano addirittura provenire non tanto dalle scimmie, quanto dagli uccelli. In particolare, le ghiandaie americane possono scegliere dove conservare il cibo, per poi ritrovarlo, sia in relazione alla sua tipologia sia in relazione alla sua diversa durata di conservazione. Non solo, esse possono tenere conto anche di chi le osserva mentre nascondono il cibo ed essere indotte a spostarlo se si accorgono della presenza di un uccello dominante mentre svolgono l'operazione. Insomma, le ghiandaie sembrano conoscere “cosa”, “dove” e “quando” è stato nascosto qualcosa. E tuttavia «anche i primi sostenitori di questo approccio ammettono ora che queste memorie possano esistere senza che le ghiandaie ricostruiscano mentalmente il passato» (EF, 304). Perciò si è preferito parlare in proposito non di memoria episodica, ma di «memoria di tipo episodico», la quale può risultare da «meccanismi orientati al futuro che non hanno alcun bisogno di *riguardare* il passato» (EF, 304). Ci si può addirittura chiedere se questi comportamenti orientati al futuro siano così «fondamentalmente diversi rispetto agli adattamenti specie-specifici di tipo non comportamentale, relativi al medesimo problema, quali per esempio la conservazione di cibi stagionali (come il grasso di balena o il grasso corporeo)» (EF, 305).

Allo stato attuale della ricerca, tutto conduce a pensare che gli animali, anche le grandi antropomorfe, non accedono al ricordo di eventi passati e alla anticipazione flessibile di eventi futuri. Tale esclusione sarebbe da attribuire al fatto che alcune delle abilità cognitive richieste «possono non essere disponibili negli animali o nei bambini piccoli» (EF, 307). Per sviluppare una memoria episodica e un sistema flessibile di anticipazione devono infatti essere assemblati molti «componenti cognitivi». È questo il punto interessante in rapporto alla discussione sulla rimemorazione

husserliana: per venire a capo della memoria episodica – della rimemorazione – occorre coinvolgere una costellazione di capacità e l'interazione tra esse, secondo un principio di causalità relazionale e non lineare.

Per farsi un'idea di cosa possa essere il viaggio mentale nel tempo e richiamare più facilmente l'attenzione sulla «gamma di capacità mentali che potrebbero essere considerate necessarie» alla sua realizzazione, i due autori assimilano il viaggio mentale nel tempo a una produzione teatrale, senza in nessun modo alludere con ciò alla esistenza di un teatro cartesiano nella mente.

a) Anzitutto occorre una capacità di immaginazione (in modo simile, Husserl considerava la rimemorazione una specie del genere «rappresentazioni di fantasia», con la differenza che il ricordo è posizionale, mentre la fantasia non lo è): per aver a che fare con un evento futuro c'è bisogno di un “palcoscenico” mentale, che permetta «non solo la combinazione di materiale presentato di recente, ma anche quella di informazioni memorizzate nella memoria a lungo termine. Deve consentire l'elaborazione *offline*» (EF, 307). Una ripetizione degli eventi in modo *offline* avviene per esempio quando sogniamo a occhi aperti: ci costruiamo uno scenario, fantastichiamo, effettuiamo delle presentificazioni di fantasia intuitive, come direbbe Husserl. Ai nostri vissuti percettivi, in cui vediamo cose e persone “in carne e ossa” ponendole come esistenti, si contrappongono altri vissuti, a loro volta intuitivi, in cui vediamo le persone e le cose nella fantasia; in cui, come scrive Husserl, le persone e le cose «aleggiano nella fantasia [*Vorschweben in der Phantasie*]»¹⁶ invece di manifestarsi in “carne e ossa”. Per realizzare una simile «elaborazione *offline* (o commedia mentale, direttamente pertinente alle situazioni), bisogna essere in grado di confrontarla con le percezioni del reale mondo attuale. Le cosiddette rappresentazioni secondarie sono pensate per consentire esattamente questo» (EF, 307). Oltre a una rappresentazione primaria della realtà attuale, occorre avere anche una rappresentazione secondaria, una rappresentazione di rappresentazione, come quella che è all'opera nei giochi di finzione, in cui prendiamo in considerazione un mondo immaginario, pur mantenendo consapevolezza di quello reale. Una capacità di rappresentazione secondaria comincia a evidenziarsi nei bambini durante il secondo anno di vita, mentre, tra i viventi non umani, solo nelle

¹⁶ Husserl (1980), p. 3.

grandi scimmie sembra esservi «qualche evidenza di rappresentazioni secondarie» (EF, 307).

b) In secondo luogo, per produrre eventi immaginari c'è bisogno di una sceneggiatura e di «un *database* dichiarativo», cioè di «informazioni memorizzate, non più legate allo stimolo, ma utilizzabili in modo *top-down*» (EF, 307). Anche alcune specie non umane sembrano avere, in senso lato, una memoria dichiarativa, ma ciò non è sufficiente. La generazione di nuovi contenuti richiede la capacità di combinare e ricombinare gli elementi esistenti. «Come il linguaggio, le narrazioni immaginarie possono operare secondo il principio dell'“infinità discreta”, che comporta l'applicazione ricorsiva di regole, per creare un insieme illimitato di potenziali scenari futuri» (EF, 307). La ricorsività, come altri studi di Corballis sottolineano, sembra rappresentare la peculiarità del pensiero e del linguaggio umano: essa si colloca «al cuore della grammatica e, a partire da un insieme finito di elementi, ci permette di creare un potenziale infinito di frasi, le quali esprimono una infinità potenziale di significati» (EF, 307). Molti aspetti del pensiero umano implicano una capacità ricorsiva. La teoria della mente, per esempio, può comportare vari livelli di ricorsività, come in proposizioni del tipo: «io penso che tu pensi che io pensi che tu sia stupido». Ma anche comprendere il futuro anteriore di una proposizione come: «Giovedì prossimo sarà arrivato in Messico» richiede una capacità ricorsiva e «riflette la stretta relazione tra il linguaggio e il viaggio mentale nel tempo» (EF, 308). Torneremo sul tema. Ci importa per ora sottolineare che i bambini danno segno di «una capacità ricorsiva e generativa nei primi anni della scuola materna», mentre non ci sono evidenze di capacità ricorsiva «in qualsivoglia specie non umana» (EF, 308).

c) Ma immaginare eventi futuri comporta anche potersi rappresentare personaggi e comportamenti, e ciò implica la capacità di vedersi da fuori, di vedere noi stessi come ci vedono gli altri, e di variare punto di osservazione e visione di noi stessi. Un aspetto importante della autoconsapevolezza che caratterizza i viventi umani deriverebbe proprio dalla «capacità di valutare se stessi, in varie versioni alternative di eventi futuri», e di scegliere una delle diverse strade prefigurate. Se, da una parte, è appurato che le grandi scimmie – così come i bambini di due anni, e a differenza di molti altri animali presi di mira – possono «riconoscersi negli specchi», «“vedere se stesse come le altre vedono loro”, almeno nel senso letterale di questa espressione», realizzare «varie forme di inganno tattico, nell'ambito delle

loro relazioni sociali», mostrando una «conoscenza sociale impressionante» (EF, 308), dall'altra parte, grandi scimmie e bambini di due anni sembrano difettare di una vera e propria psicologia del senso comune, cioè della capacità di intuire gli stati mentali degli altri, di comprendere il significato dei loro comportamenti e prevederne le mosse. I dati a disposizione «suggeriscono che non abbiano una teoria rappresentazionale della mente, la quale comporta tra l'altro la capacità di meta-rappresentare il fatto che gli altri possono avere rappresentazioni che contraddicono le proprie» (EF, 308). Solo a partire dal terzo-quarto anno di età i bambini dimostrano di raggiungere una tale comprensione.

d) Per i viaggi mentali nel tempo, un ruolo particolarmente importante è svolto dalla capacità di valutare la dimensione temporale, vale a dire la distanza dal presente degli eventi passati e l'ordine in cui essi sono accaduti (il prima e il dopo). Le ipotesi a riguardo dell'origine e delle condizioni di ciò sono disperate, a seconda delle prospettive di ricerca utilizzate (neuroscienze, scienze cognitive, psicologia dello sviluppo eccetera). Ordinare gli eventi non sembra comunque essere «una proprietà di base della memoria umana, ma sembra piuttosto dipendere da una costruzione attiva e ripetuta degli eventi stessi» (EF, 309). Occorre un laborioso percorso per giungervi, come dimostrano i nostri bambini. Resta in ogni caso ancora indeterminato in che modo «gli orologi biologici, i codici d'ordine o altri processi contribuiscano ai concetti sulla dimensione temporale che gli esseri umani adulti possiedono». La questione non è irrilevante, sebbene vi si dedichi poco più di qualche accenno. «Le culture umane hanno sviluppato diverse rappresentazioni semantiche degli schemi temporali (per esempio: ore, giorni, settimane, mesi, eccetera), le quali permettono alle persone di localizzare il momento degli eventi». Si potrebbe domandarsi quale ruolo svolgano tali rappresentazioni e schemi nello sviluppo stesso del concetto stesso di tempo, nella costituzione di una distanza “temporale” tra gli eventi e degli eventi rispetto a un presente e nella emergenza di un ordine del loro accadere. In ogni caso, la assimilazione piuttosto tardiva «dei concetti culturali che riguardano il tempo dimostra che questi concetti, per i bambini, non sono affatto semplici da acquisire» (EF, 309). Prima dei quattro anni, i bambini non sono in grado di rispondere alle domande su “quanto è accaduto ieri” e su “cosa potrebbe succedere domani”.

e) Il vero viaggio mentale nel tempo richiede inoltre prove e valutazioni. «Ciò implica qualche livello di dissociazione e di meta-cognizione (cioè di

pensiero sul pensiero), che per la prima volta emerge nei bambini intorno a circa quattro anni», e di cui nelle specie animali vi è «al massimo una evidenza limitata» (EF, 309). Gli esseri umani non solo “provano” gli eventi futuri e anticipano le loro prestazioni nelle loro menti, ma anche si esercitano in vista di essi. Ciò sembra «davvero essenziale, per ogni bilancio che riguardi l'enorme diversità delle abilità umane. Gli esseri umani scelgono di imparare e di esercitarsi in attività che essi vogliono svolgere in un modo migliore», mentre «non esiste evidenza di animali non umani che si esercitano in previsione di specifici eventi» (EF, 310).

f) Ancora, perché il viaggio mentale nel tempo sia possibile e dia luogo a un'effettiva e flessibile strategia orientata al futuro, occorre una spiccata «capacità di auto-regolazione», di inibizione delle pulsioni correnti e di gestione del proprio sistema motivazionale in vista di effetti futuri, insieme a una «memoria programmata» (ricordarsi di dover compiere la tale azione al momento opportuno). Insomma, la cognizione deve davvero prendere i comandi del comportamento». L'affinamento di questi raffinati meccanismi, «che richiedono molte risorse e sono esposti a errori, continua nell'età adulta, e negli animali non vediamo evidenze di una capacità comparabile a questa».

g) Infine, il viaggio mentale nel tempo viene spesso comunicato, gli uomini si servono del linguaggio «per scambiare e per dare risalto ai propri viaggi mentali nel passato (o alle proprie idee riguardo a eventi futuri), così come per coordinare cooperativamente piani e strategie». E gli animali? Non c'è ancora evidenza del fatto che gli animali comunichino i loro viaggi mentali, ammesso che ne facciano; del che, secondo quello che i due autori affermano, vi è da dubitare. In ogni caso, per comunicare eventuali viaggi mentali nel tempo, i viventi animali potrebbero ricorrere a pantomima e danza, in generale alla mimica. Avendo in precedenza sottolineato la stretta relazione tra il linguaggio e il viaggio mentale nel tempo, i due autori precisano in un secondo tempo che il linguaggio non sarebbe «un elemento necessario per i viaggi mentali nel tempo», avanzando anzi la peculiare proposta di pensare il viaggio mentale nel tempo come un prerequisito indispensabile per l'evoluzione del linguaggio stesso». Questo ricalcherebbe infatti le caratteristiche del viaggio mentale nel tempo: «la funzione adattiva della capacità di trascendere il presente, in modo illimitato e flessibile», propria del viaggio mentale nel tempo, «potrebbe avere indotto analoghe proprietà nel linguaggio». Ciò spiegherebbe, tra l'altro, perché il linguaggio,

al pari della capacità di ricordare eventi passati e anticipare eventi futuri, «appartenga unicamente alla nostra specie», almeno nel suo «senso forte» (EF, 310).

Possiamo tirare provvisoriamente le fila. Se c'è una cosa chiara, al termine di questo percorso, è che il viaggio mentale nel tempo implica «una costellazione di abilità» e non è «semplicemente una capacità isolata». Per rimemorare eventi passati e prevedere eventi futuri occorre il concorso di tutte le capacità menzionate, in relazione fra loro: l'immaginazione, l'autoriconoscimento, la memoria semantica, che si sviluppano più precocemente nei bambini; il pensiero ricorsivo e la teoria rappresentazionale della mente, che compaiono invece tra i tre e i quattro anni di età. È solo a questo punto che emerge la memoria episodica. Tra i tre e i cinque anni, date certe condizioni, i bambini iniziano a ragionare sul futuro e sul passato, a fare progetti, a rimandare il soddisfacimento immediato, a riferire in modo dettagliato sugli eventi di ieri e di domani, a differenziare temporalmente gli eventi nel passato e nel futuro. Se il viaggio mentale nel tempo è precluso ai viventi non umani, è per via della necessaria concomitanza delle capacità evidenziate: anche la mancanza di una sola di esse ne compromette la possibilità. È l'essenziale complicità delle diverse abilità cognitive che dobbiamo ora riconsiderare in un'altra chiave, in vista dei nostri scopi.

3. Ricordare, raccontare, sapere

Alla luce di quanto detto, ritorniamo ora sul problema del ricordo o, nei termini appena adottati, della memoria episodica: essa si è rivelata come la risultante di diverse capacità. Tulving ritiene in proposito che il rapporto tra memoria episodica e memoria semantica sia da intendere in maniera rovesciata rispetto al senso comune, che vorrebbe far derivare la memoria semantica (gli schemi, le categorie, la conoscenza generale) dalla memoria episodica (dal ricordo di specifici eventi ed esperienze di vita): «Io credo che la visione corretta sia l'inverso di quella del senso comune: le informazioni entrano nella memoria episodica attraverso la memoria semantica»¹⁷. Per ricordare specifici eventi passati la memoria episodica deve insomma appoggiarsi alla memoria semantica. In tale ottica, i dati della memoria sensoriale vengono dapprima strutturati dalla memoria semantica e poi, e solo per questa via, possono divenire elementi di una ricostruzione

¹⁷ Tulving (2001), p. 1508.

episodica. Non sarebbe possibile ricordare eventi specifici senza la mediazione della memoria semantica, che, scrive Tulving, è la memoria necessaria per usare il linguaggio: «Essa è un *thesaurus* mentale, la conoscenza organizzata che una persona possiede relativamente alle parole e agli altri simboli verbali, al loro significato e ai loro referenti, a riguardo delle relazioni fra loro, a riguardo delle regole, delle formule e degli algoritmi per la manipolazione di questi simboli, concetti e relazioni»¹⁸. Se, in sintesi, intendiamo la memoria semantica come quell'insieme di conoscenze implicate dall'uso del linguaggio, ciò significa che non vi è memoria episodica, cioè ricordo di eventi specifici, senza il lavoro o la mediazione del linguaggio. Analoghe considerazioni andrebbero compiute a riguardo dell' "autoriconoscimento" o del "pensiero ricorsivo" (per citare altre due «capacità» messe in luce da Suddendorf e Corballis): anche senza di essi non vi potrebbe essere memoria episodica. Come nel caso della memoria semantica, anche in quello della autocoscienza riflessiva e del pensiero ricorsivo si pone il problema di un rapporto costitutivo con il linguaggio.

Ritorniamo sull'intreccio tra memoria episodica e memoria semantica e cerchiamo di entrare nel vivo di quello che più ci interessa. Ciò che nella analisi husserliana della rimemorazione (e del ricordo) non compare mai è il riferimento a una dimensione in senso ampio culturale e dunque sociale del ricordo, messa in luce dalla psicologia sperimentale sotto il titolo di memoria semantica. La "memoria episodica" di Husserl – la rimemorazione – non ha bisogno d'altro che della ritenzione e della riattivazione innescata dal ridestamento associativo e/o volontariamente perseguita. Qualche interrogativo in proposito appare solo quando Husserl si interroga, sulla scorta delle ricerche di Levy-Bruhl, come abbiamo accennato, su quello strano e apparentemente contraddittorio essere «senza storia» e «senza tempo»¹⁹ degli uomini appartenenti alle comunità primitive studiate dall'antropologo francese. Un implicito accenno al rapporto tra rimemorazione e linguaggio si trova solo là dove Husserl si chiede come mai gli animali non hanno rimemorazioni intuitive e rappresentazioni di fantasia come noi²⁰. Si tratta tuttavia di abbozzi che lasciano sempre il tema

¹⁸ Tulving (1972), p. 386.

¹⁹ Husserl (1994), Ms. K III 7/13.

²⁰ Cfr. Husserl (1973b), p. 184.

in una sostanziale inesplicitezza. In definitiva, la linea sviluppata dalle analisi husserliane rende conto della esperienza del ricordo attraverso la rimemorazione, intesa come un atto presentificante della coscienza, nella sua differenza dalla presentazione, cioè dalla percezione. La memoria viene prevalentemente collocata sotto la categoria di intuizione (sebbene vi siano anche presentificazioni non intuitive, come abbiamo accennato) e imperniata sulla presentificazione. In quanto atto intuitivo, la rimemorazione si riferisce direttamente e senza mediazioni al suo oggetto, ce lo ripresenta “quasi” in carne e ossa. Il processo rimemorativo è essenzialmente prelinguistico, e ciò è perfettamente coerente con la priorità accordata alla percezione nella fenomenologia e alla profonda continuità tra percezione e giudizio.

Consideriamo ora, a titolo di esempio, i nostri ricordi di infanzia: a partire dal momento in cui abbiamo sviluppato le capacità di cui parlavano Suddendorf e Corballis, abbiamo cominciato ad averne. Quante immagini memorative possediamo degli episodi specifici sui quali di tanto in tanto torniamo, in pubblico o in privato? Molto spesso crediamo di avere a che fare con autentiche immagini memorative della nostra infanzia, di questo o quell’evento, ma a ben vedere si tratta di conoscenze e di rappresentazioni costruite successivamente a partire dai racconti più o meno reiterati dei nostri familiari. Se, dell’intera nostra infanzia, dovessimo reperire delle immagini memorative vere e proprie dureremmo una gran fatica e probabilmente esse si ridurrebbero a pochi frammenti. Soprattutto, sarebbe per noi di fatto impossibile separare ciò che proviene dall’esperienza personale da ciò che proviene dalle testimonianze e dai racconti degli altri, in un certo senso dalla società, e che ha dato luogo a conoscenze, a rappresentazioni successive, a inferenze e analogie di vario tipo. Eppure possediamo certamente dei ricordi autobiografici – ciò è essenziale per la tenuta della nostra identità personale –, il cui “senso” ci è fondamentalmente chiaro, ma i presunti dettagli “intuitivi” di cui essi si compongono sono il più delle volte di natura ricostruttiva, ottenuti a partire dai racconti altrui e da integrazioni rappresentative “posticce”.

La mescolanza nel ricordo autobiografico di ciò che è autenticamente intuito e di ciò che è raccontato è irriducibile. Quanto di esso è qualcosa che so, che conosco, magari per la disponibilità di una cospicua documentazione fotografica, fonografica e letteraria, e quanto è qualcosa che effettivamente intuisco nella forma di un quasi-percepire, di una riproduzione intuitiva, è difficile, se non impossibile da stabilire. L’intreccio tra il sapere-che e il

genuino rimemorare è indistricabile. Ciò non riguarda solo i ricordi di infanzia, bensì anche quelli più recenti. Penso all'ultima lezione del corso, di pochi mesi fa. Mi ricordo che è stato un momento emozionante, per taluni aspetti anche riuscito, da cui ho ricevuto una soddisfazione che mi ha accompagnato per qualche giorno. Mi impegno nella ricostruzione della scena: cerco di "ri-vedere" il volto di quegli studenti che mi seguivano con interesse, sempre lì, nelle prime file; mi rammento che, subito dopo, nella conversazione con un amico, mi ero dichiarato sorpreso per la particolare attenzione che avevano avuto proprio in quell'ultima lezione; mi sforzo di ritrovare qualche altro dettaglio, com'ero vestito, che tempo faceva; mi tornano alla mente le ultime battute, la tensione che si respirava, la conclusione, l'applauso, le strette di mano mentre l'aula si svuotava; le linee dei rimandi associativi si moltiplicano e mi guidano, fanno emergere altre tessere del mosaico; riesco a scovare alcune immagini memorative: ecco, rivedo il momento in cui è scattato l'applauso, di quello conservo una immagine vivida, almeno così mi pare, rivedo la faccia della persona che avevo di fronte, era quasi commossa, ma non sono del tutto sicuro che si tratti di un autentico atto intuitivo; mi ritrovo infatti in mano un misto di presentificazioni intuitive e di presentificazioni non intuitive, di inferenze plausibili, di aggiunte analogiche: provo invano a separare ciò che nel mio ricordo è una vera e propria rimemorazione e ciò è dovuto a quello che so, alla familiarità con situazioni simili, al trasferimento in esso di dettagli presi da altri momenti, per esempio dei volti di persone viste anche in altre occasioni, prima e dopo quello specifico evento.

Se passiamo in rassegna i nostri ricordi, da quelli più lontani a quelli più vicini, ci accorgiamo che essi – pur in misura diversa – hanno tutti una natura composita: è impossibile trovare rimemorazioni pure, fatte di sole immagini memorative, che non contengano integrazioni provenienti dalla dotazione complessiva del nostro sapere, dall'aver a disposizione un serbatoio di significati, un insieme di orizzonti interpretativi, di moduli narrativi, di storie. Potremmo tuttavia intendere il carattere misto dei nostri ricordi secondo l'immagine di una composizione estrinseca, come se essi fossero muri fatti di mattoni, le rimemorazioni intuitive, e di malta, le presentificazioni non intuitive, le ricostruzioni operate a partire dalle conoscenze acquisite e dai racconti altrui: la malta si limiterebbe a colmare gli interstizi tra i mattoni e a dare maggiore compattezza a un assemblaggio che è in sostanza già pronto, predelineato, svolgendo quindi una funzione di

ausilio o di supporto. Rielaborando liberamente il senso della relazione tra memoria episodica e memoria semantica proposta da Tulving, vorremmo precisamente mettere in questione questo modo di intendere.

Illustriamo il problema nei termini seguenti: non si danno segmenti “episodici” di carattere intuitivo già disponibili e, per così dire, già in posizione di ricordo, che si tratterebbe solo, all’occorrenza, di integrare con innesti “semantici”: essi non sono già pronti prima e a prescindere da quella memoria semantica, costituita dall’insieme delle nostre conoscenze organizzate, cioè dei sistemi di significazione, degli schemi linguistico-concettuali, dei modelli interpretativi del mondo, di cui parla a suo modo la psicologia sperimentale. Affinché le percezioni passate ritenzionalizzate diventino elementi di sequenze rimemorative e queste si costituiscano in ricordi, occorre l’azione di “codificazione-traduzione-conservazione” svolta dalla memoria semantica, da quel bagaglio di significati, categorie, prospettive di senso che caratterizzano il nostro “umano” essere al mondo. Senza la “traduzione” e “riscrittura” operata dal sistema semantico le esperienze passate non potrebbero fungere come tali in una catena rimemorativa, non accedrebbero allo statuto di “immagini memorative”, si sedimenterebbero semplicemente nel grande magazzino della memoria ritenzionale, di una memoria primaria che non ha nulla a che fare con la memoria in senso stretto. Se i bambini non ricordano, pur avendo percezioni e ritenzioni, è perché essi non dispongono ancora del sistema di traduzione e di archiviazione che consente loro di trasformare in rimemorazioni i vissuti passati. Ovviamente ogni bambino è da subito in grado di riconoscere il volto di sua madre. Allo stesso modo, il cane che viene maltrattato sarà in grado di riconoscere, evitare oppure minacciare chi lo ha maltrattato, se si troverà in certe condizioni. Ma un riconoscimento non è ancora una rimemorazione, come Husserl stesso afferma – l’abbiamo visto – soffermandosi sulla temporalità ristretta degli animali. Il riconoscimento del bambino e, seppur in termini diversi, del cane sono entrambi fenomeni legati alla “associazione” e all’“abitudine”, non ancora fenomeni della memoria, cioè rimemorazioni e ricordi.

4. Memoria e significazione

Torniamo un’ultima volta a Husserl. Egli colloca la rimemorazione nell’ambito dei vissuti intuitivi differenziandola dalla “coscienza di immagine”: nella rimemorazione abbiamo cioè una intuizione diretta del passato, non guardiamo un oggetto che ne raffigura un altro, come quando

abbiamo davanti a noi un quadro o una fotografia, non richiamiamo quindi immagini o fotografie “interne” del passato, ma percezioni passate che portano in sé oggetti passati. La rimemorazione è cioè la riproposizione di una percezione sensata, come abbiamo accennato a suo tempo, fondata sulla ritenzione del noema percettivo: poiché il senso percettivo permane, nella forma di una ritenzione vuota, la rimemorazione è possibile. Non si può presentificare una rapsodia di sensazioni, ma quella melodia o quel paesaggio, che si sono costituiti come unità esperienziali attraverso il concreto *continuum* impressionale-ritenzionale: il ricordo può prendere le mosse da un frammento, ma è la ritenzione del senso percettivo che rende possibile la riproduzione che chiamiamo ricordo. La rimemorazione si trova, insomma, sotto l’egida della percezione, secondo una stratificazione che va dalle sintesi passive dell’associazione originaria, in cui il senso percettivo si predelinea passivamente, alle sintesi attive della percezione, in cui esso propriamente si costituisce, e della rimemorazione, in cui viene presentificato intuitivamente. A questa base necessariamente si ancorano le sintesi predicative, inclusi i racconti che possiamo fare di quanto abbiamo vissuto ieri o nella nostra infanzia. Come è ben mostrato nella prima parte di *Esperienza e giudizio*, i substrati primari di tutti i nostri giudizi sono e rimangono le unità percettive o unità esperienziali che si costituiscono originariamente nella percezione. È tale unità percettiva (il tavolo o quel determinato paesaggio visto ieri) che noi presentifichiamo, ciò a cui noi torniamo nella memoria (ecco che, rimemorando, rivedo il bel paesaggio di ieri, riempio intuitivamente la ritenzione vuota del senso noematico). Ciò è possibile prima e al di qua di ogni sintesi predicativa.

Qualcosa di analogo, come si è detto sopra di sfuggita, accade anche per la coscienza animale – almeno per quella degli animali superiori –; risulterebbe altrimenti inspiegabile il fatto indubbio che cani, cavalli, delfini, scimpanzé eccetera riconoscano individui, cose, situazioni. Anche ad essi deve essere accessibile il senso noematico di una molteplicità di manifestazioni percettive, anche per essi devono costituirsi “tipi percettivi” a partire dalle esperienze vissute. E tuttavia, secondo Husserl, gli animali non hanno ricordi: hanno unità percettive, ritenzioni vuote di esse, come si evince dai loro riconoscimenti, ma non vere e propri rimemorazioni. Non diversamente, alla fine, pensano Suddendorf e Corballis. Essi spiegano l’incapacità di viaggiare mentalmente nel tempo di animali e infanti mettendo in luce la mancanza in essi – negli uni (gli infanti)

provvisoriamente, negli altri (gli animali) più stabilmente o strutturalmente – di quelle ulteriori capacità che sono necessarie per avere una memoria episodica in senso stretto e non appena “di tipo episodico”. Husserl non offre in proposito uno sviluppo analitico paragonabile. Laddove egli si pone l’interrogativo (è il caso della Appendice X al XV volume della Husserliana): «Come comprendere perché l’animale non ha nessun autentico ricordo»? , risponde icasticamente: «L’uomo ha la ‘ragione’», aggiungendo un assai rapido elenco di «facoltà»²¹ in essa implicate, che potrebbe richiamare, da lontano e in modo accennato, il complesso delle capacità cognitive evidenziate da Suddendorf e Corballis. Nel paragone con i termini husserliani richiamati, possiamo proporre nel modo più chiaro un’altra via per affrontare il problema sollevato.

Per Husserl, nella rimemorazione io riempio intuitivamente la ritenzione vuota del noema percettivo (il paesaggio di ieri o il tavolo in noce della mia vecchia casa). Tuttavia, gli animali – certi animali, come anche gli infanti –, pur avendo a disposizione noemi percettivi, non hanno autentici ricordi. In forza delle unità percettive, essi realizzano con evidenza dei riconoscimenti, hanno rimemorazioni e prememorazioni “ristrette”, ma non hanno la possibilità di tornare attivamente sul passato nella forma di una riproduzione intuitiva. Perché? L’ipotesi di Husserl è, come abbiamo accennato sopra, che la temporalità degli animali abbia un *range* intrinsecamente ristretto, che la loro struttura egoica sia più povera della nostra ed essi non siano perciò in grado di “sorvolare” il flusso della propria coscienza e “viaggiare”, come direbbe Tulving, riproducendo intuitivamente contenuti d’esperienza passati e rappresentando intuitivamente quelli futuri. Tale ipotesi si intreccia a quella accennata prima, relativa alla mancanza negli animali della “ragione” e delle facoltà in essa implicate. Se gli animali avessero la “ragione” e la temporalità “allargata” degli esseri umani, potrebbero avere autentici ricordi, poiché disporrebbero già di sensi percettivi ritenuti. Da quel lato, non mancherebbe dunque quanto necessario all’esperienza del ricordo.

Vi è tuttavia un’altra ipotesi: che in realtà per ricordare non basti la ritenzione di sensi percettivi – che, in forza delle esperienze di riconoscimento, dobbiamo presumere comune ad animali, infanti ed esseri umani adulti –, ma occorra il possesso dei significati (ideali) dei vissuti, i quali hanno un diverso tipo di costituzione. Se gli animali e gli infanti non

²¹ *Ibidem.*

hanno memoria episodica è allora perché essi, pur avendo tipi percettivi e unità percettive come noi, che consentono loro di riconoscere (“il volto di un certo uomo”, “la sua camminata”, “il suo tono di voce”), cioè di identificare contenuti d’esperienza presenti e contenuti d’esperienza passati, non hanno tuttavia unità ideali, significati, essenze (“il volto”, “la camminata”, “il tono di voce” di qualsivoglia “uomo”). E, se non ne dispongono, è perché non parlano, non hanno una lingua in senso stretto, cioè quella capacità di significazione o simbolizzazione all’opera nel linguaggio (e nella raffigurazione). Memoria episodica e linguaggio, ricordare e parlare sono perciò – questa è l’ipotesi – essenzialmente intrecciati.

Siamo normalmente inclini a far coincidere il ricordo con la ricostruzione intuitiva dei vissuti passati, a ricondurre cioè la memoria sotto il dominio delle immagini memorative, delle repliche percettive o, in termini husserliani, delle presentificazioni intuitive. Vi sono senz’altro buone ragioni per tenere ancorata la memoria alla percezione, e tuttavia tale nesso non è sufficiente a rendere ragione della nostra possibilità di ricordare (le grandi antropomorfe percepiscono grossomodo quello che percepiamo noi senza che – stando alle ricerche di Suddendorf e Corballis e non solo – vi siano evidenze sufficienti, riguardo ad esse, di memoria episodica). Si tratterebbe allora di mostrare che ricordare non è solo una questione di tipi o noemi percettivi, ma anche di significati, meglio, di significati ideali (linguistici), cercando al tempo stesso di andare al di là della semplice quanto comprovata affermazione che animali, infanti e adulti afasici, non avendo linguaggio, non hanno ricordi. Riprendiamo dunque le domande iniziali per tentare di farvi fronte nello spazio che ci resta: che cosa deve accadere per poter tornare attivamente sui vissuti passati, per poterli riprodurre una volta che qualcosa ce ne abbia dato motivo (un ridestamento associativo o una necessità – per esempio, di ricordarsi dove abbiamo messo le chiavi)? A quali condizioni possiamo richiamare il passato? Che nesso c’è tra la possibilità di riprodurre il passato e l’aver significati ideali (e non solo unità percettive) e, in secondo luogo, tra l’aver tali significati e la simbolizzazione linguistica? Partiamo da alcune osservazioni banali e a portata di mano.

a) Per ricordare qualcosa – ciò che dovremo fare domani, il debito che abbiamo contratto con Tizio, il momento magnifico trascorso nel tal posto – ci circondiamo di segni, di “pro-memoria”, dal proverbiale nodo al

fazzoletto, al *post-it* con scritta sopra una cifra, al *souvenir* acquistato poco prima di partire, e quando non lo facciamo la maggior parte delle volte dimentichiamo. Per ricordare occorrono “segni”, la memoria ha bisogno di “supporti”: per poter mantenere presso di noi le “cose” assenti (vissuti passati, impegni futuri), per poterle in ogni momento rianimare nel nostro presente, per essere sicuri di non perdere le loro tracce, noi le “significhiamo”, le associamo ad altre “cose” che hanno la sola funzione di rimandarci ad esse, vale a dire istituiremo dei segni. Sappiamo che da essi dipenderà l’efficace e produttiva conservazione dell’assente nella nostra vita.

b) Allo stesso modo, quando facciamo un sogno che ci appare particolarmente importante, quando viviamo sentimenti profondi, quando ci vengono in mente pensieri che ci sembrano promettenti e fecondi, per non “perderli”, subito ne parliamo con qualcuno, possibilmente più di una volta, o li annotiamo da qualche parte, fosse anche il biglietto del tram. Vale a dire, li traduciamo nei segni (corporei) della lingua o della scrittura. Sappiamo che se non verranno incorporati, trasferiti nei segni, quei vissuti – sogni, sentimenti, pensieri – svaniranno, non ne resterà nulla o quasi, le preoccupazioni presenti li sommergeranno: li traduciamo linguisticamente, quindi, perché solo così trasformati, tradotti, noi potremo “conservarli” e disporne oltre la contingenza del loro trascorrente accadere. Certo, vi sono delle differenze tra i primi due casi e il terzo, poiché i pensieri – a differenza di sogni e sentimenti – sono già necessariamente linguistici e si tratta quindi per essi della traduzione (corporea) di una significazione linguistica già avvenuta e divenuta interiore.

c) Qualcosa di simile doveva avvenire anche ai nostri predecessori di trentamila anni fa, che hanno dipinto le pareti della grotta di Chauvet, quando realizzavano i loro riti al cospetto di pitture e disegni. Con il “disegno” del bisonte si rendeva possibile il ricordo dei concreti e temuti incontri con la sua potenza, che si erano consumati con alterne fortune nelle loro vite: essi potevano presentificarne, quasi-percepirne e insieme celebrarne la presenza in sua assenza. In forza del segno, che in questo caso è un disegno, una raffigurazione, si offriva loro la possibilità di una memoria, di avere a disposizione contenuti di esperienze passate in vista di incombenti avventure future.

Nelle diverse situazioni accennate emerge la comune necessità del segno, si tratti del promemoria, del segno linguistico o del disegno: la necessità cioè – nei vari sensi – della “significazione”, di un trasferimento e di una traduzione nei segni delle esperienze passate. Senza segni – ecco di nuovo

l'ipotesi – non ci sono ricordi, ma solo riconoscimenti: tenere presso di sé l'assente, i vissuti trascorsi, gli eventi accaduti, per potervi liberamente e attivamente tornare nella rimemorazione, implica non solo la sintesi temporale, perciò il costituirsi di unità percettive, ma anche e necessariamente l'apertura della significazione, in particolare della significazione linguistica (giacché il rimando all'opera nel nodo al fazzoletto richiede che sia già in vigore la simbolizzazione linguistica).

Ma in che cosa consiste avere un linguaggio, disporre di segni linguistici e non semplicemente di segni espressivi o segnali? Quando abbiamo un segno linguistico, una parola? In una prospettiva genealogico-ricostruttiva, possiamo dire che vi è segno linguistico quando un gesto vocale, un *suono*, che nell'esperienza prelinguistica già variamente accompagna e si intreccia a comportamenti e manifestazioni di cose, viene *riconosciuto* da una comunità di individui come *segno* di quei comportamenti e di quelle manifestazioni e questi, reciprocamente, vengono *riconosciuti* come *significati* del suono divenuto segno. Prima di tale riconoscimento, non vi sono né segni né significati, né menti linguistiche già costituite: vi è un'esperienza prelinguistica in cui il fare (questo o quello) e l'apparire (di questo o di quello) non sono ancora saputi come tali, non sono dati nella loro identità ideale di significato ripetibile e comunicabile. Se, nella ontogenesi umana, l'esperienza prelinguistica degli infanti è aperta agli ulteriori sviluppi linguistici, questi sono preclusi agli animali, incluse le grandi scimmie antropomorfe che crescono in contesti umani e vengono sottoposte a continui addestramenti: esse non raggiungono mai un autentico sviluppo linguistico²².

Lasciando in sospeso il problema di una genealogia del linguaggio, di una plausibile e fondata chiarificazione del passaggio dal gesto alla parola (ce ne siamo occupati altrove), poniamo direttamente la domanda che ci interessa: che cosa accade con l'avvento del segno linguistico, con la nominazione, che cosa comporta avere un linguaggio? Nel momento in cui il gesto vocale diventa segno della cosa o dell'azione, diventa cioè parola, l'indicato del segno non è la cosa o l'azione in presenza (l'albero qui davanti a me che posso indicare col dito, l'azione del raccogliere i frutti che sto compiendo con l'accompagnamento di gesti sonori), ma il "significato", l'identità ideale, della cosa o dell'azione, che, beninteso, non è già costituito

²² Cfr. Tomasello (1999) e (2014).

e semplicemente tenuto in riserva altrove, in attesa di un segno appropriato, ma fa in questo stesso momento la sua apparizione. Vale a dire, nello stesso momento in cui il suono diventa segno dell'azione o della cosa, queste ultime si manifestano nella loro identità ideale, nel loro significato, nella loro *essenza* o nella loro *idea*, per usare termini classici, facendo correlativamente apparire azione e cosa nella loro effimera ed empirica concretezza.

Questa dualità – tra la cosa nella sua identità ideale e la cosa nella sua transeunte presenza – è interna alla significazione linguistica e resta quindi agli animali inaccessibile. Il significato della cosa o dell'azione è quella identità ideale – diversa dall'identità percettiva – che si costituisce e può essere colta solo attraverso la mediazione o la deviazione di un segno. Il significato ideale non è il senso percettivo, che si rivela anche a infanti e animali, è un'identità di altro ordine, un'identità ideale, appunto, ultrasensibile, un significato che non può apparire nella sua “autonomia” (perciò non può costituirsi ed essere riconosciuto) senza l'ausilio e la dimora di un segno (cioè senza la correlativa costituzione di una lingua, senza l'emergere della parola). Sarebbe improprio dire che il “segno linguistico” rimanda a un “significato ideale” già disponibile: si tratta di emergenze concomitanti e correlative. La costituzione dell'identità ideale è il *recto* o il *verso* della costituzione del segno linguistico, cioè del diventare parola del gesto vocale: è solo quando una cosa viene riconosciuta come la cosa *del* segno – indicata o significata *dal* segno – che la sua identità può emergere e distinguersi dalla cosa lì in presenza, “scorporarsi” per così dire da essa, costituirsi in una sua esistenza ideale, non sensibile, indipendente. Il segno è la dimora mundana di una tale identità, che è sì identità della cosa, ma non della cosa nella sua determinatezza.

Avere una lingua equivale allora ad avere la cosa nel suo significato ideale, perciò ad avere accesso alla differenza tra il significato permanente della cosa (il paesaggio, l'albero, il volto) e la cosa concreta e irripetibile qui di fronte (questo paesaggio qui, questo albero qui, questo volto qui), tra l'ideale e l'empirico, che non si danno fuori della apertura linguistica. Avere una lingua vuol dire avere un mondo di significati stabili e infinitamente ripetibili, poterli evocare in qualunque situazione, in base a essi ricostruire i vissuti passati e progettare i comportamenti futuri. Il “tipo percettivo” di cui parla Husserl in *Esperienza e giudizio* gode di una universalità empirica, ma non dà luogo all'idealità del significato in uno sviluppo che non conosce soluzione di continuità: è solo con il segno linguistico – con il linguaggio –

che possono costituirsi significati ideali. Prima della traduzione linguistica dell'esperienza, vi sono indubbiamente tipi percettivi, per noi come per gli animali, vi sono sensi percettivi riconosciuti, significati incarnati, che caratterizzano la vita degli infanti e degli animali superiori – con le dovute differenze –, ma non identità o significati ideali, colti nella loro separatezza dalla situazione e dalla cosa, cioè saputi. Fuori dal linguaggio vi sono significati agiti, ma non saputi. Mediante i segni del linguaggio posso «avere» situazioni e cose, e non solo esservi immerso, proprio in quanto ne ho il significato, l'identità ideale. Ora, «avere» il significato della cosa o dell'azione attraverso la mediazione del segno linguistico coincide con ciò che chiamiamo «sapere» o «consapevolezza»: essere consapevoli di qualcosa significa averne il significato nel nome, potendo così indefinitamente evocarlo a distanza e in assenza. Il segno linguistico diviene perciò il *medium* o il supporto di una possibilità indefinita di evocazione del significato. Questo ha un ulteriore e decisivo risvolto. Con l'apparizione del linguaggio tutta la nostra esperienza viene tradotta nei segni della lingua e tutti i nostri vissuti si rivelano quindi nei loro significati: il nostro fare, sentire, pensare diventa consapevole; non solo nel senso del sapere quello che facciamo, ma anche in quello del sapersi sapienti, del sapere il significato dei nostri gesti, perciò del sapere di sé, dunque dell'essere autocoscienti, dell'avere una consapevolezza riflessiva (ciò che Tulving definiva, non a caso, parlando di memoria episodica e dunque autobiografica, come coscienza auto-noetica o autoconoscente).

Quando ricordiamo, e dunque anche rimemoriamo, nel senso di Husserl, noi recuperiamo il tessuto intuitivo-rimemorativo di una esperienza a partire da una cornice di significati, non riempiamo anzitutto e semplicemente ritenzioni vuote di singoli noemi percettivi: se possiamo tornare riproducibilmente sui vissuti passati è perché frequentiamo la traduzione linguistica dell'esperienza e “disponiamo” dei significati dei nostri vissuti, alla luce dei quali possiamo ricostruire la catena rimemorativa di questo o quell'evento, recuperando concatenazioni ritenzionali di frammenti “percettivi” che altrimenti sarebbero irrecuperabili, non avrebbero alcun rilievo, sarebbero per noi come un nulla. Ci è infatti impossibile ricordare l'insignificante, l'irrelato, ciò che non è stato in un certo senso già tradotto e conservato all'interno di un quadro complessivo di senso e di significati, che ci costituisce e orienta il nostro rapporto con tutto. In altre parole, la memoria episodica implica una consapevolezza del significato alla fonte, già

in esercizio a livello di ciò che taluni chiamano “codifica dell’informazione”, che precede e rende possibili le fasi di “conservazione” e di “recupero”. La possibilità del ricordo dipenderebbe in quest’ottica dalla profondità della codifica. Non basta, insomma, che qualcosa sia accaduto e sia stato percepito perché noi lo ricordiamo (nel senso della memoria episodica). Per ricordare occorre che quello che accade sia “tradotto” nella cornice di significati (consapevoli, saputi) che ci è fornita dalla simbolizzazione linguistica dell’esperienza e che ha la sua dimora mondana nei segni. Senza la rete dei significati linguistici e dei segni che li tengono costantemente in presenza e li evocano non potremmo mantenere presso di noi i vissuti passati, né ritornarvi all’occorrenza: noi li conserviamo, per dir così, solo in traduzione, “avendoli” come significati nella mediazione dei segni (anche quando questa mediazione è divenuta invisibile per l’interiorizzazione del linguaggio e la sua trasformazione in pensiero monologico). Solo per questa via possiamo ritrovare i “vissuti” e le “immagini rimemorative” ad essi connesse, aggregarle e rianimarle in una trama presuntiva, assicurandoci così un certo loro protrarsi: sono però i significati, quindi le parole, che guidano la ricostruzione, vale a dire è la nostra “mente linguistica” o “riflessiva” che viaggia mentalmente all’indietro e in avanti, sapendo di farlo, e che tesse la trama in cui giocano anche le “immagini del passato”. Fuori dal significato consapevole, saputo, e perciò cercato, possiamo avere solo riconoscimenti – identificazioni passive tra contenuti d’esperienza presenti e contenuti d’esperienza passati – e “ristrette” rimemorazioni e prememorazioni, ma non ricordi, cioè attiva rimemorazione di eventi specifici. Quando tentiamo di ricostruire una catena chiusa, compiuta, di ricordi relativi a un evento (“i momenti salienti del tale incontro, da cui sono venute conseguenze ancora oggi decisive”, “le persone presenti all’ultima lezione del corso”), non possiamo fare a meno di allestire una storia, in base a direzioni di senso, secondo una regola di coerenza. Il ricordo è una trama “significativa”, una “ricomposizione”, che si costituisce sotto la pressione del significato.

Se i bambini nei primi anni di età e gli animali non hanno rimemorazioni, non hanno memoria episodica, è perché non hanno il sistema di segni che consente loro di tradurre, conservare e riprodurre i vissuti passati, non possiedono il linguaggio nel suo “senso forte”, come si accennava sopra. Occorre che i vissuti ritenuti vengano “*significati*”, cioè tradotti nel loro significato attraverso la mediazione dei segni, perché non si accumulino semplicemente nella zona oscura delle impressioni sensoriali

ritenzionalmente modificate, ma vengano archiviati come vissuti passati. Senza la loro “significazione”, i vissuti si inabissano progressivamente nell’oceano ritenzionale, senza possibilità di recupero “rimemorativo”. È tale “traduzione” segnica, tale significazione, che trova il suo culmine nel racconto, ciò che permette di passare dalla ritenzione alla rimemorazione e al ricordo.

Ciò significa che – compiendo un ultimo passo –, sebbene l’esperienza del ricordare sia sempre personale e i ricordi siano sempre di qualcuno, miei o tuoi, essa non si presenta tuttavia come una possibilità della mera coscienza individuale, bensì come un atto che richiede, per usare una espressione husserliana, l’immanenza a una «comunità entropatica e linguistica»²³. Se, come vuole Husserl, la rimemorazione è un atto intuitivo della coscienza, occorre aggiungere che essa non precede, ma segue la memoria semantica, cioè la significazione linguistica e la comunicazione (invertendo l’ordine in cui i fattori sono presentati nella *Crisi*²⁴). Il bambino, nella prima infanzia, non ha memoria. A partire dai quattro-cinque anni, a seguito di un impegnativo itinerario di apprendimento culturale, sviluppando le sue relazioni sociali, inscrivendosi nella «comunità entropatica e linguistica», acquisendo insomma un linguaggio ed esercitando la sua capacità di significazione, potrà iniziare a ricordare (notiamo, per inciso, che “significazione linguistica” non vuol dire ancora e necessariamente “predicazione”). La memoria episodica è una conquista lenta ed esige, come abbiamo visto a suo tempo, la maturazione di un complesso di capacità, che presuppone un contesto umano culturalmente qualificato.

Anche evolutivamente, è sensato pensare che l’esperienza della memoria così come noi la conosciamo costituisca il punto d’arrivo di un lungo cammino e che vi siano state forme elementari di memoria connesse a forme elementari di significazione e di linguaggio, legate alla combinazione di nuclei verbali minimi, di figurazioni e di recitazioni. Anche la memoria ha una storia, si è costruita a poco a poco, insieme al senso del tempo, ed è dunque plausibile che gli uomini primitivi non abbiano avuto da subito ricordi come noi, una memoria episodica nei termini a noi noti. Se si può dire che là dove vi sono autocoscienza e linguaggio è con ciò stesso aperta

²³ Husserl (1983), p. 387.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 386-387.

la possibilità della memoria, si deve altresì dire che vi saranno stati diversi sviluppi della memoria proporzionati ai diversi sviluppi della significazione (linguistica, raffigurativa, scritturale). Ciò è apprezzabile anche paragonando le differenti possibilità di rimemorazione e ricordo di una umanità primitiva attuale (come quelle ancora esistenti sul pianeta) e di una umanità civilizzata e, all'interno di quest'ultima, di chi possiede linguaggi o schemi interpretativi più raffinati o specifici e di chi non ne dispone (si pensi alla differente possibilità di memorizzazione di un brano musicale per un musicista e un non musicista).

Se è vero, dunque, che l'esperienza del ricordo è sempre "mia", è un soggetto determinato che ricorda, bisogna sottolineare tuttavia che per ricordare non si può essere soli. Il rapporto tra memoria episodica e memoria semantica iscrive costitutivamente l'atto del ricordo nella comunità umana «entropatica e linguistica», cioè nell'elemento del significato: saputo, condiviso, e continuamente cercato.

Bibliografia

Feyles, M. (2012), *Studi per la fenomenologia della memoria*, Franco Angeli, Milano.

Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Husserliana XXIII, Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (1981), *Zur Phänomenologie des inneren Ziebtbewusstsein (1893-1917)*, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano.

Husserl, E. (1983), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.

Husserl, E. (1993), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana XI, Nijhoff, Den Haag;

- trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Husserliana-Dokumente III*, 7. Ms. K III, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Husserl, E. (1995), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Meiner, Hamburg; trad. it. di F. Costa, L. Samonà, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2002), 1-2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, (1) Text der 1.-3. Auflage und (2) Ergänzende Texte, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino.
- Suddendorf, T., Corballis, M. (2007), "The evolution of foresight: what is mental time travel and is it unique to humans?", *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299-313, Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press; tr. it. di M. Riccucci, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Tomasello, M. (2014), *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge-London; trad. it. di M. Riccucci, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Tulving, E. (1972), *Episodic and Semantic Memory*, in E. Tulving, W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, Academic Press, New York and London.
- Tulving, E. (1985), "Memory and Consciousness", *Canadian Journal of Psychology*, 26, pp.1-12.
- Tulving, E. (2001), "Episodic Memory and Common Sense: how Far Apart?", *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B*, 356.

Abstract

How can we make use of our past and, therefore, how can talk about memory in its full sense? This work aims to identify the constitutive elements of the experience of memory, understood as the possibility of freely and actively using our past - that is, to use it in a different way from infants and animals -, first through the analysis of the Husserlian,

phenomenological studies dedicated to memory, and then of experimental psychology. To this purpose, it is crucial the notion of language, not so much conceived of as a predicative structure, but rather in its most originary meaning: as nomination, signification, i.e. symbolized possession of ideal meanings. To remember we need to talk, to have access to the linguistic translation of experience and to the dimension of the "meaning already known". Without being aware of meaning we can not build memories at all.

Keywords: memory, perception, language, Husserl, Corballis.