

LETE E MNEMOSYNE: UN PERCORSO NELL'IDENTITA' DEL SAPIENTE OCCIDENTALE¹.

di G. Mattia Panena

Ogni discorso che si apra verso una definizione di qualsivoglia identità deve necessariamente tenere conto, con grande umiltà, dell'impossibilità ultima di certificare con esattezza cosa sia un'identità : essa ci appare come un concetto mobile ed allo stesso tempo aperto che non può essere isolato se non per comodità metodologica da un contesto storico, culturale ed empirico nel quale e dal quale viene influenzato di continuo. Non è possibile quindi definire un'identità come epifania di una precisa ontologia ma piuttosto come il risultato dell'interazione tra determinate circostanze storiche e culturali che, tendenzialmente continuando ad interagire tra loro, possono avere uno o più punti di stabilità. Da un certo punto di vista quindi il problema della definizione dell'identità ricorda in maniera più marcata quello della definizione della mentalità : come bene ad esempio ha dimostrato Lloyd nel suo testo *Smascherare le mentalità*,² dal punto di vista scientifico (utilizzando cioè criteri di dimostrazione certa e veritiera) l'operazione di Lévy-Bruhl di supporre l'esistenza di una fase (mentalità) partecipazionistica alla quale, in via evoluzionistica, subentra una fase logico scientifica è di fatto impossibile ; questo perché anche all'interno del medesimo soggetto coesistono più mentalità : possiamo avere come nel caso ad esempio di un autore come Erodoto la compresenza di una mentalità storico-empirica e di una magica o di uno scienziato come Newton di una costante ricerca alchemico-magica insieme all'indagine fisico-sperimentale. Se vogliamo quindi definire con certezza cartesiana cosa sia una mentalità incontriamo già molti problemi : la medesima operazione diviene estremamente ardua poi se ci si cristallizza nella definizione di identità : motore dell'accadere storico che corrisponde ad un ben definito *Volkgeist* ? Identità come identificazione, *adaequatio*, di *blut und boden* o identità come manipolazione e costruzione di forme ed espressioni nuove che

¹ Per sapiente si intende qui la figura, oggi definibile come *intellettuale*, competente in molti saperi tra loro correlati e che dopo la modernità scompare a causa della specializzazione delle varie scienze.

² Cfr. J. J. Lloyd, *Smascherare le mentalità*, Donzelli, Roma 2003.

deviano dalle traiettorie storiche tradizionali come nel caso dell’Africa coloniale e soprattutto postcoloniale?³

Nonostante queste difficoltà non ci sembra scontato cercare di definire se non un’identità almeno una specificità costante nella storia della figura del sapiente occidentale : il rapporto stretto e continuo con la memoria, intesa non solo nel senso più ampio culturale e sociale che essa assicura ma come quella forma di appropriazione, attraverso tecniche precise, di un sapere che deve rendersi sempre disponibile. Per questo si cercherà attraverso una disamina della tradizione mnemotecnica di definire un percorso che caratterizzi tali tecniche del ricordo non solo come semplici protesi mentali, antesignane delle memorie artificiali odierne, ma come quel terreno sul quale si consumò il sogno della costruzione di un sapere universale e che potesse unire tra loro i popoli ed addirittura le religioni.

Ogni trattazione sulle tecniche di memoria rimanda inequivocabilmente al problema della trasmissione e della conservazione del sapere : se tale argomento meriterebbe di per sé un’ampissima trattazione, si vedrà, in questa sede, come il dominio mnemotecnico decada allorché ad esso si sovrappone l’effetto sempre più vincolante del libro stampato.

Gutenberg infatti : l’introduzione della stampa ed il suo miglioramento relegano nella soffitta della cultura europea le tecniche di memoria ; accanto alla nascita della stampa un altro fenomeno fondamentale appare sulla scia dell’esperienza medioevale ed umanistica, cioè la nascita della rivoluzione scientifica. Per un *attimo* il mondo della filosofia tradizionale che aveva *nell’auctoritas* e nella memoria il proprio baricentro ed il pensiero scientifico che invece avrà nell’oblio e nel superamento il suo nocciolo epistemologico, convissero insieme : durante questo sposalizio destinato ad essere spezzato definitivamente dal secolo dei Lumi, la figura del sapiente, come vedremo, concepisce uno dei suoi sogni più alti, prima che la specializzazione di tutte le scienze non porti necessariamente ad una parcellizzazione dei saperi e degli scienziati⁴.

³ Molto interessante a proposito il libro di A. Bellagamba-A. Paini, *Costruire il passato*, Paravia, Milano 1999.

⁴ Lo scopo del presente lavoro non è quello di occuparsi della memoria culturale, il che presupporrebbe un’impostazione che esuli dalle tecniche di memoria, ma, appunto, tramite un’analisi di queste ultime di dare conto della memoria del singolo e, di riflesso, delle tendenze culturali che ad esse fanno da sfondo.

Memoria e oblio.

Se ci interroghiamo sull'etimologia del termine *tradizione* vediamo come il verbo latino *trado*, (inf. *tradere*) da cui deriva il termine *traditio*, indichi *in primis* l'atto del consegnare, del porgere, del rimettere qualcosa a qualcuno. Per cui per tradizione si intende un patrimonio di conoscenze che sopravvivendo al vaglio del tempo, pur corrompendosi ed arricchendosi, passa di mano in mano nel fluire della storia. Ogni tradizione quindi a a che fare immediatamente con due fattori esterni che ne delimitano i contorni : la memoria e l'oblio. Il mondo pretecnologico⁵ aveva certamente dell'oblio un orrore sacro, dovuto sia al fatto che conservare il sapere rappresentava un problema di non semplice soluzione ma anche al fatto che nella memoria e nel ricordo potevano sopravvivere quei valori che danno a ciascuna tradizione una propria fisionomia identitaria. Per questo già presso i Romani il gesto di bando sociale più clamoroso verso i nemici dello stato non era rappresentato tanto dalla condanna a morte ma dalla *damnatio memoriae*, ovvero dalla cancellazione del loro nome dalla storia. Per lo stesso motivo Agostino di Ippona, seguendo il filone platonico, evidenzia come ebraismo e cristianesimo siano le religioni della memoria : il vecchio Testamento si lega al nuovo tramite il ricordo del patto che gli Ebrei stabilirono con Yahvè (*foedus sempiternum*), patto che vive minacciato costantemente dall'oblio : in ricordo di ciò va letto anche l'operare di Gesù. Padre, Figlio e Spirito Santo rappresentano rispettivamente, per Agostino, *memoria*, *ragione* (*intelligentia* e *cogitatio*) e *volontà* (*voluntas* e *providentia*). Ed anche Dante, nell'Inferno, ricorda con forza le persone dei dannati Ciacco e Brunetto per evitare loro la *damnatio memoriae* visto che la *damnatio personae* è già insita nella loro condizione⁶.

⁵ Con le categorie *pre-tecnologico* e *tecnologico* si intende, in maniera forse un poco forzata, il modo di conservare il sapere prima e dopo l'invenzione della stampa messa a punto da Gutenberg alla metà circa del '400. E' vero che la scrittura lineare e molto di più quella alfabetica, la quale fece capolino in occidente all'incirca nel V secolo a.C. sono già vere e proprie tecnologie di conservazione del sapere, quanto poi in maniera crescente lo saranno le rivoluzioni grammaticali alessandrine e i *codices* medioevali, ma in tutte queste evoluzioni della scrittura manca l'uniformità quantitativa caratterizzata dal carattere stampato e soprattutto la potenziale fruibilità dei testi che per lo più erano appannaggio di pochi. Perciò per *tecnologico* intendiamo un sapere che si stabilizza da un punto di vista formale in una scrittura a stampa , con caratteri chiari e fruibili, in un *corpus* uniforme e facilmente comprensibile e il cui effetto fu una diffusione su vasta scala.

⁶ Cfr. H. Weinrich, *Lete : arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 1999, pagg. 49 e segg.

Esistono certamente vari livelli attraverso i quali si può individuare il problema della memoria : esiste un livello *culturale* in senso lato, studiato in modo pioneristico da Halbwachs, agli inizi del secolo scorso, che tende ad analizzare i cosiddetti *quadri sociali di memoria* : le cornici entro le quali il collettivo, divenuto soggetto rammemorante tende a produrre lo sfondo sul quale i singoli reperiscono i significati e i valori delle loro *memorie*. Tale operazione coinvolge la cultura, che veicolandosi attraverso ricordo, genera la comunità. Per la cultura del ricordo diventa necessario il tempo, per la cultura della mnemotecnica è imprescindibile lo spazio (mentale)⁷. La memoria del singolo è inserita in un tessuto connettivo di riferimento al quale essa attinge per la formazione dei propri valori e per indirizzare le proprie scelte ; si può anche andare più lontano : se seguiamo il suggerimento di alcuni medici francesi della fine dell'800 (Ribot, Jonet, Binet) vediamo come il nostro io che a prima vista può sembrare unitario in realtà sia composto da una pluralità di io i quali sono governati di volta in volta da un io egemone ; ciò significa che il singolo possiede varie memorie⁸, in aggiunta al fatto che ogni ricordo diviene non tanto una mera *registrazione* quanto piuttosto un'*interpretazione* di qualcosa che è accaduto⁹.

In ogni caso, vista la complessità dei fattori che convergono nei temi della memoria e dell'identità, possiamo affermare con forza che in realtà esse sono fondamentali per la nostra vita : come afferma Paolo Rossi, la memoria e l'oblio sono il cemento della costruzione del senso dell'esistenza. La ricerca di un'oggettività che però pertenga a temi quali memoria ed identità rischia di divenire un vicolo cieco : già Nietzsche nella sua *seconda inattuale*¹⁰, metteva in guardia contro l'eccesso di storicismo che affliggeva il suo tempo ; questa degenerazione analitico-storica impediva di cogliere il nucleo più vivo della storia cioè il suo aspetto *monumentale* ovvero il momento dove la storia non la si *studia* ma la

⁷ Cfr. J. Assmann, *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 2000, p. 13.

⁸ Cfr. R. Bodei, in *Memoria e memorie*, a cura di AA.VV., Leo Olschki Editore, Perugia 1998, p. 80 e segg.

⁹ Si pensi alla psicanalisi ed all'importanza fondamentale dei processi di rimozione per la psiche, specialmente per ciò che riguarda gli eventi traumatici.

¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità ed il danno della storia*, Newton Editori, Roma 1988.

si *fa*¹¹. Anche in tema di memoria e identità esiste una monumentalità precisa che segna la cultura occidentale in maniera del tutto peculiare ; se abbiamo detto che memoria ed oblio sono per forza complementari come lo sono il giorno e la notte, è vero anche che per l'occidente questi due termini si sono eretti a paradigmi dell'orizzonte di senso della nostra cultura ; come abbiamo detto sopra l'affidarsi alla memoria è caratteristica precipua della storia umana come risposta alla paura della dimenticanza e da quest'ultima l'Occidente si è difeso come qualsiasi altra cultura ; eppure, a partire dalla rivoluzione scientifica, esplosa in Europa nel secolo XVII, esiste già una polemica contro la storia¹² : Galileo afferma che i dottori naturali (scienziati) possono procedere da soli, mentre i dottori di memoria (gli storici) hanno sempre bisogno di una guida ; anche per Cartesio e Malebranche bisogna scegliere se essere scienziati o essere storici ; per Pascal, ad esempio, esistono scienze che possono fare a meno dell'*auctoritas* ; secondo Bacone ed Hobbes bisogna togliere dal tempo presente le incrostazioni del passato, ed in particolare le rimanenze aristotelico-scolastiche ; il '600 è il secolo che forse più di ogni altro ricerca la fondazione organica del sapere : Cartesio scrive il suo *Discorso sul metodo*, Spinoza indica un modello di rigore e verità che sia estendibile a tutti, *more geometrico demonstrato*, che non dipende nè dalla cultura sociale nè dal tempo ; l'abbondanza nei titoli delle opere del termine *novus*, indica quanto fosse forte il desiderio di un rinnovamento che sviluppasse le istanze di rottura portate avanti dal Rinascimento : eppure a cavallo tra '500 e '600, come analizzeremo nel corso dell'articolo, era stato coltivato il sogno di trovare un'arte che mettesse l'uomo davanti alla verità del creato una volta per tutte, una sorta di *pansofia*, che affondasse nella metafisica le proprie radici, unendo la ragione al mistero del mondo. A questo sogno parteciparono anche pensatori che nel *sensus communis* odierno vengono considerati i pionieri della scienza moderna, Bacone, il giovane Cartesio, Newton il cui atteggiamento non era per nulla in contraddizione con la nascita della rivoluzione scientifica. Si fa largo in questo tempo, anche se *in nuce*, il legame stretto che la scienza, o meglio il pensiero scientifico,

¹¹ Anche se bisogna fare attenzione a non confondere memoria e storia.

¹² Cfr. P. Rossi, *Il passato, la memoria e l'oblio*, Il Mulino, Bologna 1991.

intrattiene con l'oblio : non solo la ricerca della novità che contrasta evidentemente col passato e con le sue *auctoritates*, ma anche l'idea che lo sforzo della ricerca sia destinato verso un progresso a cui tutti i singoli sforzi debbono convergere. Leibniz ad esempio affermò che la filosofia avrebbe dovuto abbandonare la propria abituale parcellizzazione nelle singole scuole per divenire un sapere che cresce per aggiunte successive : ciò avrebbe significato l'abbandono definitivo dei modelli storico culturali, nel senso medioevale dell'*auctoritas*, in virtù della comparsa di un unico *corpus* di sapere, destinato ad aumentare progressivamente. In questa prospettiva si vede come il pensiero della scienza si leghi intimamente alla dimenticanza ed all'abbandono : lo scienziato sa che le sue affermazioni non sopravviveranno al vaglio del tempo, perciò la sua teoria scientifica può trovare posto, una volta decaduta, solo in una possibile storia delle teorie scientifiche ; *ergo* non solo l'oblio diventa inevitabile al fine del progredire del pensiero, ma convalida lo stesso procedimento scientifico. Come ricorda P. Rossi, anche Weber, consapevole del fatto che le affermazioni dello scienziato sono destinate ad un giusto oblio, afferma che essere superati scientificamente non è solamente il *destino* dello scienziato, ma il suo vero e proprio *scopo*. Così il corpo della scienza viene a trovarsi in mezzo a due flussi : uno convergente e l'altro divergente ; il primo genera il consenso nella valutazione dei problemi e delle metodologie mentre l'altro mira a sconvolgere ed a rimettere tutto in discussione : quest'ultimo è alla base delle rivoluzioni scientifiche vere e proprie¹³. In questa contrazione sistolica e diastolica si cela la tensione tra disciplina e ribellione : esso rappresenta il cuore della ricerca scientifica grazie al quale, sotto il segno dell'oblio, la scienza tende ad assomigliare ad un organismo disomogeneo che può crescere sostituendo anche le proprie parti¹⁴.

Le sorgenti della memoria : attività o passività ?

Prima di trattare direttamente l'ambito mnemotecnico con le sue sfaccettature, ed anche se

¹³ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.

¹⁴ Si invalida così l'idea di Popper secondo la quale scienza assomiglia ad un edificio fatto di mattoni aggiunti progressivamente : le rivoluzioni scientifiche non creano per forza continuità.

in maniera sintetica e non esaustiva, è opportuno richiamare alcune delle posizioni filosofiche di spicco nei confronti della memoria e più in generale del processo cognitivo per il semplice fatto che tali orientamenti saranno utili per comprendere anche lo sviluppo dell'arte di memoria e per delineare quegli sfondi gnoseologici a cui tali tecniche si richiameranno nel loro cammino.

La terminologia con cui Platone esprime la memoria non è sempre chiara e non è questa la sede per intraprendere una disamina che necessiterebbe di spazio e accuratezza, ma vale comunque la pena di richiamare alcuni passaggi concettuali¹⁵.

Platone pone, infatti, due tipi di memoria : *mneme* e *anamnesi*. La prima ha una funzione essenzialmente di *ponte* tra l'*empeiria* e l'intelletto, cioè tra le impressioni sensibili e il loro mantenimento, mentre la seconda incarna il processo di riconoscimento *volontario* che l'anima mette in atto nei confronti dei *typoi* (idee) di cui ha solo un ricordo vago, dovuto al fatto che questa contemplazione è avvenuta quando essa non era ancora nella prigione del corpo : meglio detto, l'anamnesi, rappresenta il processo interiore all'anima di riconoscimento (connessione) alla natura intelligibile degli oggetti. Nel *Teeteto* Platone spiega bene che l'anima è come un blocco di cera nel quale sono impressi dei *typoi* che altresì chiamiamo idee ; esse sono le matrici della nostra conoscenza ed ogni volta che noi afferriamo un elemento di conoscenza è perché ri-conosciamo le idee che sono impresse nell'anima. Nel *Cratilo* il termine *mneme* viene fatto derivare dal termine *mone* cioè dal fermarsi dell'anima su un oggetto : in questo modo poiché la memoria è ciò che mantiene qualcosa (ricordo) è possibile procedere, per l'individuo, nell'*historia* e costruire un'*episteme*. Nella *Repubblica* viene messo in risalto quanto i filosofi governanti possano essere tali grazie al fatto che hanno memoria (*mneme*) cioè possiedono un sapere ben definito che si identifica con la fisiologia dell'anima razionale, al contrario delle altre due classi sociali (guerrieri e produttori) le quali rispecchiano la natura dell'anima irascibile e concupiscibile. Nel *Filebo*

¹⁵ Gran parte dei concetti espressi in questo paragrafo sono mutuati dall'articolo di G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in *Tracce nella mente : teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M. M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

invece Platone esprime l'idea che la memoria non agisca tanto volgendosi ai *typoi* quanto come scrittura di contenuti proposizionali (*logoi*) e di immagini (*eikonas*): si ha quindi una pittura immaginativa dei discorsi che si differenzia per il fatto che le proposizioni scaturiscono insieme alle affezioni percettive (*pathemata*): sono, cioè, prodotte da queste, mentre il contenuto pittorico (immagine) è ciò che resta quando la percezione è già fuggita.

La *mneme* quindi è la salvaguardia di quello che la percezione (*aisthesis*) porta al nostro cervello: conservazione di contenuti proposizionali per immagini; l'anamnesi risulta essere invece una memoria di livello più alto per il fatto che indica un operare dell'anima senza il corpo, ovvero l'operazione del rammemorare quello che essa ha *patito* in compagnia del corpo. Va in ogni caso rimarcato che la tendenza platonica è quella di indicare una specifica volontarietà dell'anima nel disporsi al processo cognitivo il quale è naturalmente frutto anche del fatto che il corpo patisce, cioè subisce delle affezioni le quali non fanno che ricapitolare ciò che l'anima già conosce anche se in forma debole e lontana. Il sapere, per Platone, è un sapere interno e non esterno: ed il processo di memorizzazione e di conoscenza è sempre frutto di una volontà attiva.

Aristotele, invece, che di Platone fu discepolo, situa la memoria e il processo cognitivo in generale, in un orizzonte ben diverso da quello del suo maestro; nella sua opera in proposito più famosa, (la quale avrà come vedremo poi un'importanza fondamentale soprattutto per la scolastica tomista e per il tardo '400) il *De memoria et reminiscentia*, egli ricalca la falsariga del *Filebo* platonico¹⁶: la *mneme* è quella parte della memoria che « si occupa » di conservare la sensazione dopo che il *corpo* è stato affetto; la reminiscenza o anamnesi è il recuperare il ricordo di quella sensazione andato perduto nell'organo percettivo (*aisthesis*) e divenuto qualcosa d'altro, appunto, sottoforma di ricordo o anche di un contenuto di sapere; (potremmo dire un'informazione, una proposizione linguistica od un'immagine (*mathema*)). La memoria quindi non si cristallizza nell'essere o una qualsivoglia percezione od un giudizio, ma nel fatto che questi ultimi impressionando la mente, vengono

¹⁶ I contenuti su Aristotele sono estrapolati soprattutto dall'articolo di M. M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in *Tracce nella memoria*, cit.

da essa posseduti nella forma del ricordo. Il processo rammemorante nasce per Aristotele dalla passività : l'individuo nasce senza alcuna idea preesistente, come una vera e propria *tabula rasa* : la sua più o meno naturale ricettività sarà garante della potenza della sua memoria. Il dato percettivo è esterno alla coscienza del singolo : l'*aisthema* si produce per modificazione dell'organo di senso a causa dell'affezione prodotta dall'interazione con un oggetto ; tale rimanenza percettiva, anche dopo che il contatto organo-oggetto è avvenuto, risulta possibile grazie alla *phantasia* : la capacità della mente di rammemorare le cose assenti. La *phantasia* ha però una scarsa affidabilità se non è riportata tra le briglie briglie di una sicura e guidata contemplazione dell'anima, giacché essa può ricordare il sogno o l'allucinazione vista la sua inclinazione a produrre immagini anche per analogia che possono non corrispondere al reale. Perciò bisogna, per Aristotele, rivolgersi ad un *phantasma* che sia di tipo mnemonico ; questa condizione è soddisfatta dal volgersi dell'anima all'oggetto-rappresentazione quando il processo rammemorante non si ferma al piano orizzontale della sensazione ma interviene una vera e propria risalita in verticale verso l'intelletto nello spazio e nella durata dell'evento psichico. Anche per Aristotele, che riprende la metafora platonica del blocco di cera (la quale probabilmente era già di Democrito), i *phantasmata* lasciano una vera e propria impronta nella psiche : a seconda della « durezza » o della « malleabilità » dell'anima in un dato momento l'imprimersi dei *phantasmata* può essere più o meno efficace. Per esempio i bambini ed i vecchi i quali hanno un'anima più *liquida* sono meno inclini al ricordo consapevole. Lo sguardo dell'anima (*theoria*) diviene quindi fondamentale quando entra in gioco l'anamnesi, cioè quella ricerca *consapevole* di un *phantasma* (rappresentazione sensibile) e della sua trasformazione in immagine.

Nel *De memoria* lo Stagirita chiarisce che se la memoria è un precipuo rivolgersi dell'anima al passato, secondo una serie di passaggi più o meno articolati, si possono recuperare sia le esperienze sensibili ma anche i concetti ; la considerazione della memoria come quel serbatoio entro il quale si accumulano informazioni atte a sviluppare concetti universali e giudizi di natura causale era già stata affrontata da Platone : egli nel *Teeteto* e nel *Filebo* aveva connotato la memoria come funzionale al ricordo (immagazzinamento) di sensazioni e nozioni ; Aristotele, di per sè, aveva indicato (*Metafisica*) che il ruolo della *mneme*,

intesa come ponte tra sensazione ed esperienza, era alla base di tali formulazioni causali e concettuali. In questo modo, ancora una volta, possiamo avere *techne* ed *episteme*. Sia Platone sia Aristotele si riferiscono alla memoria come ad un magazzino in cui vengono, a vari livelli, salvaguardate sensazioni ed informazioni. Per quest'ultimo molto si gioca intorno al concetto di *phantasma*: se esso è copia di qualcosa di altro, di un oggetto sensibile, rimane una rappresentazione sensibile, se esso viene considerato come a sè stante diviene un *theoremata* od un *noema*, cioè qualcosa di disgiunto dall'esperienza grazie alla quale esso si è fatto largo nella nostra mente. Aristotele, infine, anche al di là dei punti di contatto con Platone, *in primis* il fatto che la scienza (*episteme*) si basa su concetti universali e non particolari, sviluppa l'idea che il ricordo si origina dalla sensazione, da quella l'esperienza e da quest'ultima la scienza. L'universale, però, si modella su base esperienziale: nessun universale predisposto sta, per Aristotele, alla base del processo cognitivo, nessun *a priori*: la mente è come una *tabula rasa* alla quale, di volta in volta, si aggiungono dati sulla base dei quali possiamo formulare i nostri criteri di verità o falsità.

Importante a questo punto richiamare anche qualcosa di pertinente alla memoria così come fu pensato da Plotino¹⁷. Egli sposa una posizione del tutto opposta, nei suoi principi, a quella aristotelica e anche a quella stoica, partendo dal presupposto che sia le sensazioni e la memoria non sono affezioni (*pathe*) dell'anima bensì *energheiai*. Nel suo trattato *Percezione e memoria*, Plotino afferma infatti che l'anima è del tutto incorporea: per tale motivo gli appare improbabile che qualsiasi *impressione* sia possibile in senso passivo. Se la percezione è frutto di un attivarsi dell'anima allora possiamo definire la memoria come una *forza*: essa affonda le sue radici nel fatto di essere consapevole di se stessa; per questo riconosce le nozioni che sorgono in lei dall'intelletto attraverso l'anamnesi, cioè quella modalità attraverso la quale i contenuti trovano origine nelle forme intelligibili; i veri tipi di anamnesi sono, per Plotino, le modalità di riconoscimento della *congruenza* tra riflessi vecchi e nuovi delle forme intelligibili che appaiono nell'anima in tempi differenti: essa cono-

¹⁷ Cfr. C. D'Ancona, *Plotino: memoria di eventi e anamnesi di intelligibili*, in *Tracce nella mente*, cit.

sce quindi per successioni temporali. Bisogna precisare che per Plotino il processo di anamnesi, si rapporta alla tematica del *risveglio* degli intelligibili dentro di noi : nell'anima il *logos* e contenuti sensibili si alternano ; noi esercitiamo sempre, per Plotino, l'intellezione ma non sempre ce ne rendiamo conto. La differenza quindi si gioca tra un esercizio consapevole ed uno inconsapevole nell'anima durante il processo cognitivo ; il conoscere è strettamente legato alla presenza di quegli intelligibili a cui noi ci riconnettiamo tramite *nous* e *dianoia* e che però non sempre riconosciamo attivamente. Ciò è dovuto al fatto che l'anima non *accoglie* solo intellezioni ma anche sensazioni provenienti dai sensi ; essa, intesa nella sua totalità e complessità, accoglie una enorme quantità di stimoli interni ed esterni alla base dei quali sta sempre la matrice intelligibile, consapevole o inconsapevole che ne sia il suo utilizzo. Perciò, abitualmente, è come se conoscessimo senza veramente conoscere, poiché rivolgiamo al mondo e non alla sua trama nascosta le nostre attenzioni : non per questo i meccanismi inconsapevoli dell'atto conoscitivo non funzionano. Esiste anche un momento, però, che può essere paragonato ad una sorta di *risveglio*, durante il quale la conoscenza diventa consapevole : ciò avviene quando l'anima razionale si rivolge alle forme ed attraverso il loro vero riconoscimento, essa si rispecchia in se stessa . L'anima plotiniana è anch'essa divisa in tre parti : una rivolta verso il basso, verso l'*empeiria*, l'altra verso gli intelligibili ; in mezzo abbiamo una parte mediativa che *può* contenere sia l'intelligibile sia ciò che dal sensibile deriva, e che costituisce « il nucleo dell'attenzione consapevole»¹⁸. Il processo cognitivo però non è mai, per Plotino, un *pathos*, perché le forme della realtà sono sempre e da sempre dentro di noi : anzi, il riconoscimento delle forme si rivela una vera e propria *dynamis*¹⁹, forza ed energia del pensiero nella sua forma più alta.

Agostino, a sua volta, risulta essere un autore irrinunciabile in questo contesto ; è noto quanto l'influsso del pensiero neoplatonico, specialmente quello di Plotino e di Porfirio, fu importante per lui dopo che, abbandonato il manicheismo, ed essere venuto ad insegnare

¹⁸ C. D'Ancona, *cit.*, p. 94.

¹⁹ *Ivi.*, p. 95.

a Roma e poi a Milano, decise di convertirsi al cristianesimo. Nella filosofia neoplatonica Agostino²⁰ recupera l'idea di fondo che dietro la realtà empirica esista una realtà molto più importante : il mondo intelligibile. A proposito delle sue considerazioni sulla memoria vediamo quanto l'influsso plotiniano, rintracciabile nell'idea che essa sia un'*energheia* dell'anima piuttosto che una sua affezione, venga mantenuto dal filosofo di Tagaste : per Agostino, infatti, la memoria è *magna vis* : è l'elemento centrale dell'uomo ed è il luogo dal quale le operazioni psichiche coscenti ed incoscenti prendono le mosse. La memoria rappresenta, a propria volta, il luogo centrale dell'anima, (quindi un iper-centro) e non è solo quel punto dove il passato permane sottoforma di ricordo, dove si conservano le immagini degli oggetti, ma anche e soprattutto, il crocevia dal quale prende vita il pensiero ed il processo cognitivo. La funzione della memoria non è quindi solo legata allo stoccaggio di ricordi : essa diviene il centro propulsivo dell'anima nel senso che è al suo interno che trova vita l'*intenzione* ; essa garantisce che ciò che ci si immagina di fare venga a sua volta tradotto in azione grazie al fatto che essa è in grado di concepire tutti i passaggi che l'azione dovrà mettere in atto nello spazio tempo esterni all'anima stessa (contrazione e dilatazione). L'anima, in sè, rimane immutabile, poiché sennò bisognerebbe ammettere una sua passività nei confronti del mondo empirico, e così facendo, affida l'azione alla successione temporale esterna. Agostino riconosce anche l'esistenza, sempre nel *De immortalitate animae*, di una memoria sensibile che condivide l'esperienza corporea nel mondo esterno ; nel *De musica* egli sottolinea, in piena continuità con Plotino, che non c'è nessuna affezione dell'anima quando essa *sente*: il rapporto tra anima e organi di senso è governato dal fatto che essa è sempre vigile nel suo operare anche quando gli stimoli sono i più elementari. Non c'è nessuna impronta nell'anima, semplicemente essa rivolge la propria attenzione alle immagini che si fa del mondo esterno, dei propri oggetti e non solo : infatti, nelle *Confessioni*, Agostino afferma che « non soltanto le immagini di oggetti reali porta dentro di sè questa immensa capacità della mia memoria » perché « colà si trovano anche tutte le

²⁰ Cfr. B. Cillerai, *Agostino : la memoria centro dell'actio animae*, in *Tracce della mente*, cit.

nozioni che riguardano le dottrine liberali, quelle che non si sono obliate, come messe lì da parte, in un luogo ancora più interno che non è un luogo ; nè io manipolo immagini di esse, ma reali conoscenze» [...] « perché non certo queste sostanze reali vengono immesse sin dentro la memoria, ma solo immagini di esse sono colte con mirabile immediatezza e riposte come in celle non meno mirabili, e in modo altrettanto mirabile ne vengono tratte fuori nel ricordo»²¹.

La percezione non è passiva quindi ma è un'attività cosciente dell'anima che si forma un'immagine degli oggetti esterni : la memoria fa quindi parte di quella *intentio animae* che è il fulcro della teoria agostiniana della conoscenza attiva. Tale patrimonio di immagini costituisce un flusso che trova sia il suo ordine sia il suo *disordine* nella memoria, poiché se da un lato le immagini sono frutto di una volontarietà dell'anima, cioè del suo *naturale* condizione di attività incessante, esse si caratterizzano per latenza e *recordatio*. In breve la memoria, *intenzionalmente*, si appropria di un'infinità di immagini incorporee, che sono un prodotto dell'anima e che stanno sia alla base dei processi percettivi che dei ricordi.

In mancanza di un'esperienza diretta, inoltre, la memoria conserva e garantisce la sopravvivenza di ciò che non è più a portata di mano, in modo distinto e talvolta potenziale. Nel *De musica* la *recordatio* viene definita come atto volontario e cosciente ; nel *De Trinitate*, Agostino, che non si dimentichi era maestro di retorica e dunque aveva sicuramente esperienza di mnemotecniche, spiega come il patrimonio latente di immagini venga risvegliato da un atto cosciente e volontario dell'anima per renderle di nuovo attuali.

Mnemo-tecnica

La storia della mnemotecnica, secondo quanto ci tramanda Cicerone nel *De Oratore*²², ha origine da una disgrazia : durante un banchetto offerto dal nobile Scopa nella sua proprietà in Tessaglia, il tetto rovinò sugli invitati, uccidendoli ; il poeta Simonide, il quale era intervenuto alla festa per cantare un poema ed era partito prima della tragedia, fu convocato

²¹ Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 609-610.

²² Cfr. Cicerone, *De Oratore*, trad.it. di A. Pacitti, Zanichelli, Bologna 1984.

per tentare di ricordare l'ubicazione degli invitati alla tavola, dato che i loro corpi erano irri-conoscibili e quindi non identificabili. Il poeta, allora, dopo aver aiutato i parenti disperati, capì come dare vita all'arte della memoria: il ricordo ha bisogno sempre di una disposizione chiara e precisa che ne aiuti la fissazione ed il mantenimento²³.

Dietro l'aneddoto di Scopa si cela, in realtà, la posizione ciceroniana e, in generale, classica per le arti di memoria. La fonte principale per l'arte di memoria classica è un testo del primo secolo a. C. il cui autore sconosciuto (che nel medioevo quando quest'opera godette di un immenso favore, venne erroneamente chiamato Tullius, pensando fosse di Cicerone) è la *Rhetorica ad Herennium*: in essa la memoria (mnemonica) viene considerata in primo luogo come un efficace strumento di lavoro, adatto ad aiutare il retore o l'oratore a ricordare ciò che gli serve per le proprie arringhe. Per riuscire in questo intento venne sviluppata (specialmente a Roma) quella che è universalmente conosciuta come la tecnica dei *loci*. Una memoria addestrata a ritenere ricordi disposti in un ordine sensato e simbolicamente efficace, deve innanzitutto provocare e stimolare la mente attraverso immagini del tutto particolari; anzi, tali immagini (*imagines agentes*) devono essere costruite impiegando una forza estetica che implichi orrore e bellezza: devono cioè essere sempre immagini forti. Come fa notare la Yates, « i riferimenti figurativi della mnemotecnica sono opposti rispetto allo spirito classico »²⁴ perché se quest'ultimo esprime una tendenza *aurea* verso la proporzione e l'armonia, le immagini mnemotecniche prediligono asimmetria e amoralità, in quanto tali qualità caratterizzano elementi psicologici più facili da ricordare. I *loci*, inoltre, sono luoghi mentali che tendenzialmente ricalcano immagini di tipo architettonico, molto efficaci per creare uno spazio d'ordine ed adatti ad albergare immagini e simboli di ciò che vogliamo rammentare: essi fungono da recipienti di ricordi e valgono anche nel caso in cui le nozioni immagazzinate al loro interno dovessero essere sostituite da altre. Per quanto riguarda la formazione dei *loci*, possiamo dire che tale operazione ricorda molto da vicino una sorta di tecnica di meditazione: « è meglio formare i *loci*

²³ Cfr. F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 2006.

²⁴ *Ivi*, p. 19.

della propria memoria in un luogo deserto e solitario perché la folla ed il passaggio della gente tendono ad indebolire le impressioni ; per questo lo studioso che intende formarsi un sistema di *loci* netto e ben definito sceglierà un edificio poco frequentato per fissarvi i luoghi della memoria»²⁵. Questi ultimi possono essere sia reali sia fittizi : l'importante è che godano di chiarezza (illuminazione) e fruibilità. Le immagini che vengono raccolte all'interno dei *loci* devono, come detto prima, essere caratterizzate da una grande forza emotiva che le imprima nella memoria allo stesso modo in cui lo stilo dello scriba incide la tavola di cera²⁶. Le immagini prodotte si possono riferire sia alle cose (fatti) sia alle parole : nel senso che alcune immagini possono evocare dei fatti ben precisi attraverso una certa simbolizzazione in maniera diretta (ad esempio nell'Inferno di Dante l'apparizione, come *imago agens*, di Bertrand de Born senza testa viene a simbolizzare la ribellione), mentre altre immagini che si legano anche a pratiche poetiche, quali rime od assonanze, possono connotare parole ben precise : dunque immagini *per* oggetti ed immagini *per* parole.

Nel secondo caso la pratica mnemonica risulta senza dubbio più complessa perché serve di più a fissare intere serie di parole (come nel caso di chi voglia mandare a memoria dei versi) e necessità di una lunga serie di immagini e quindi di *loci* atti a contenerle.

La presenza all'interno della visione ciceroniana della memoria, dell'idea che l'artificio possa migliorare ciò che è già della memoria naturale, in un gioco tra passività ed intenzionalità, deve essere fatta risalire essenzialmente come detto in precedenza alla visione della memoria espressa da Platone ed Aristotele²⁷.

²⁵ *Ivi*, p. 9.

²⁶ La civiltà greca, secondo Goody e Watt, è la prima cultura che possa definirsi come alfabetizzata : a cavallo del VI e del V sec a. C, l'alfabeto fenicio era stato adottato dai Greci ma trasformato in maniera fondamentale, passando da alfabeto *sillabico* a *fonetico* (singoli suoni fonetici). Questa rivoluzione rappresentò una straordinaria semplificazione comunicativa : la scrittura (Havelock) alfabetica greca era in grado di riprodurre fedelmente il patrimonio orale. Cfr. J. Assmann, *op. cit.*, pagg. 216-217.

²⁷ La questione in realtà è molto più complessa per il fatto che le differenti valutazioni a proposito presuppongono una divisione epistemologica tra innatisti ed empiristi della memoria ; Platone ed il filone platonico che comprende quindi Plotino, Agostino fino agli autori del Rinascimento (e non solo) considerano essenzialmente l'azione della memoria come qualcosa di *attivo* ; memoria come *dynamis*, *energeia* che intenzionalmente opera in maniera *poietica* sia nei confronti delle impressioni sensibili sia dei dati innati che fanno

Il Medioevo

Durante il XII° secolo, invece, la memoria diviene parte dell'etica ; non più parte fondante della retorica, la quale viene declassata da *scientia* fine a se stessa, a parte integrante di una virtù teologale: la *prudentia*. In effetti a partire dalla scolastica di Alberto Magno e di Tommaso d'Acquino lo scopo, in materia, fu quello di integrare l'arte di memoria in uno schema morale nel quale tale tecnica si mettesse al servizio di un disegno più ampio rispetto a quello espresso della retorica classica : poiché la memoria educata afferisce alla *ratio*, grazie ad essa il credente può fare tesoro del passato per condurre una vita moralmente sana. La scuola domenicana, inoltre, dette vita ad una tradizione retorico-mnemonica, se possiamo così definirla, sua propria che si differenziò da quell'altra corrente mnemonico-mistica derivata dalle opere di Lullo alla quale si rifece invece la corrente francescana.

Nella prospettiva del razionalismo della scolastica tomistica e albertiana, la memoria perde quelle sue caratteristiche magiche che erano rintracciabili nella cosiddetta *ars dictaminis*, laddove la memoria integrata nella retorica era velata da un'aura mistica che la metteva in competizione con la teologia. Alberto e Tommaso tentano di fare confluire col medesimo scopo quelle che erano le direttive in materia di memoria sia della retorica latina, sia del pensiero di Aristotele, ribadendo con forza l'idea che esista una memoria naturale la quale può essere migliorata tramite la propria « sorella » artificiale : l'intelligenza umana è in grado di perfezionare la natura tramite l'arte. Tale distinzione era presente in maniera chiara e netta in quell'opera fondamentale per il mondo latino, la *Rethorica ad Herennium*, la quale venne erroneamente attribuita dai commentatori medioevali a Cicerone. In quest'opera erano fissati i tre concetti cardine dell'*ars memorandi*, care ad ogni futuro retore, cioè che, appunto, l'artificiale poteva completare il naturale, che bisognava formare innanzitutto dei *loci* fantastici ed architettonici per stoccare immagini e concetti e che questi ultimi

parte del carattere più profondo dell'anima (anamnesi come processo di connessione alla natura intelligibile degli oggetti che esperisce). La posizione fenomenologica tipica di Aristotele, la quale condivide molto con quella degli scettici e degli stoici , parte dall'idea che l'anima essendo una *tabula rasa* accetta *passivamente* le sensazioni, sfrondandole dalle loro caratteristiche empiriche per traghettarle nell'intelletto sottoforma di ricordi (immagini).

potevano essere intercambiabili ma che il loro permanere dipendeva dall'ordine e dagli spazi mentali con cui i *loci* erano stati costruiti. Mentre nel caso della retorica latina (Cicerone, Quintiliano, ad Herennium..) l'arte di memoria era soprattutto una tecnica utile all'oratore come un programma di *power point* potrebbe esserlo oggi per un conferenziere, durante il Medioevo sia nel caso dell'*ars dictaminis*, sia nel caso della scolastica tomista vediamo aggiungersi ad essa una sorta di *plusvalore* che trascende l'aspetto meramente *tecnico*. Il tentativo di unire la psicologia razionale aristotelica alle dinamiche della retorica (Tommaso e Alberto) indica che speculazione e meccanismi di memoria andavano insieme nella stessa direzione cioè come forze che potevano concorrere alla maggior liberazione possibile del cristiano dal peccato ed fungere da *instrumenta* di organizzazione del sapere. In più possiamo dire anche che, come bene nota la Yates²⁸, per quanto pertiene alla scolastica in generale la retorica in sé non aveva molta importanza ed era collocata nelle arti liberali ad un gradino piuttosto basso : la memoria però, grazie ai domenicani, si era ritagliata uno spazio esterno alla classificazione tradizionale data a queste arti da Alcuino, ed era stata assunta come *ancilla prudentiae* ad un livello molto importante. In ogni caso la compresenza di elementi ciceroniano-aristotelici si dipanerà durante i secoli XIV e XV in vari ambiti culturali : per esempio una grande discussione animerà i trattati del '4-'500 ovvero a proposito delle dinamiche interne alla *dispositio locorum* : cioè sul come disporre i luoghi della memoria affinché siano più efficaci a contenere quelle *imagines agentes* che tanto debbono stimolare la fantasia ed il ricordo²⁹. Come non ricordare *La Fenice* di Pietro da Ravenna nella quale egli dedica gran parte dei suoi sforzi non tanto alla costruzione dei *luoghi* quanto alla funzione delle immagini agenti che devono in modo fortissimo eccitare la fantasia : non a caso egli consigliava l'utilizzo di immagini di vergini di rara bellezza che avrebbero lasciato un'impronta indelebile nella mente. Ed oltre ancora non si può tralasciare ad esempio tutto quel filone di trattatistica aristotelico-medica che alla

²⁸ Cfr. F. Yates, *op. cit.*, p. 55 e segg.

²⁹ P. Rossi, *Clavis universalis*, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1960..

fine del '400 trovò in Domenico Carpanis³⁰ il suo esponente di spicco: nella sua opera *De nutrienda memoria* egli analizza, sulla scia del razionalismo aristotelico e tomistico, i meccanismi attraverso i quali i cinque sensi portando ognuno di essi il proprio carico di impressioni sensibili diano origine a quella selva caotica che egli definisce come *sensus communis*; per dare forma ed ordine a questo caos è necessaria l'azione dell'intelletto il quale dispone in ordine le sensazioni per immagini secondo un certo ordine ed infine « lega le une alle altre le cose simili riponendole in *archa memoriae*»³¹. Paolo Rossi cita anche come esempio fondamentale per l'incontro tra medicina e filone aristotelico il testo di Gianmichele Alberto da Carrara, *De omnibus ingeniiis augendae memoriae*, dove lo stato del corpo e quello della memoria vengono messi in stretta relazione seguendo le teorie di Averroè e Galeno: umori del corpo e funzionamento della memoria sono il centro di una vasta discussione anche per molti trattatisti dell'epoca.

L'arte di memoria domenicana non fu la sola ad imporsi durante il Medioevo perché ad essa si contrappose la tecnica di memorizzazione inventata da Raimondo Lullo. L'arte lulliana è una mnemotecnica i cui contenuti si discostano notevolmente dall'impronta retorico-aristotelica: innanzitutto essa si fonda sugli attributi di Dio che costituiscono la base; la struttura di tale arte è di natura trinitaria a riflesso della perfezione divina; essa doveva nelle intenzioni di Lullo essere al servizio di tutte e tre le facoltà dell'anima, così come Agostino aveva tripartito il rispecchiarsi della divinità nella sua creatura: arte come *intellectus* (conoscere e trovare la verità); come *voluntas* (educare il volere l'amore per la verità); come *memoria* (memoria per ricordare la verità)³². Come si è detto prima due filoni sulla memoria si intrecciano a partire dal pensiero di Platone e di Aristotele, passando per il tentativo di sintesi operato da Plotino e poi per il pensiero di Agostino. Nel pensiero del

³⁰ Cfr. Domenico Carpanis, *De nutrienda memoria*, Napoli 1476.

³¹ P. Rossi, *Clavis Universalis*, cit., p. 33. Nel testo di Rossi sono elencate un numero notevole di opere minori che possono essere utili a chi voglia puntigliosamente indagare il rapporto tra la corrente domenicana e quella francescana e il continuo confrontarsi tra una trattatistica che si rifà più alla corrente « platonica » piuttosto che a quella « aristotelica ».

³² Cfr. F. Yates, *op. cit.*, p. 161.

vescovo di Ippona è ben presente l'importanza del tema della memoria come centro dell'azione dell'anima : questo filone insieme a contaminazioni neoplatoniche confluisce nell'arte di Lullo : subito si nota la differenza con gli scolastici, i quali proponevano un uso fittizio delle simbologie di derivazione percettiva, con anche la raccomandazione che le *images agentes* erano soprattutto *utili* nonostante il loro carattere incerto e legato all'immaginazione, la quale non godeva esattamente in questo ambito culturale, di una forte considerazione. Con Lullo e grazie agli influssi del cosiddetto « platonismo cristiano » che era ancora legato al secolo a lui precedente (basti ricordare Scoto Eriugena o Anselmo d'Aosta) la memoria viene posta in connessione con veri e propri *realia* filosofici³³.

Inoltre, altra grande differenza con la retorica classica e la sua interpretazione medioevale, non c'è nessuna traccia di *images agentes* nell'arte lulliana, giacché al loro posto sono utilizzate delle lettere le quali stanno, a loro volta, al posto dei concetti ; tali lettere inoltre sono in movimento : ogni figura è composta da *ruote concentriche* che muovendosi danno origine al combinarsi di concetti. Abbiamo quindi due sistemi a confronto : la tradizione scolastica dotata di estrema staticità ma molto più pittorica (*ut pictura poiesis*) e quella lulliana, mobile e più algebrica.

Alla base dell'arte combinatoria lulliana stanno, quindi, gli attributi di Dio³⁴: *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*. Tali attributi stanno direttamente, ontologicamente in connessione con l'arte e rendono possibile l'esistenza di

³³ *Ivi*, p. 162.

³⁴ Come spiega Yates l'importanza dei nomi di Dio è fondamentale anche per l'ebraismo (cabala) e anche per l'islam sufi ; Il sogno di Lullo infatti era dimostrare che il cristianesimo poteva assorbire al proprio interno i due altri sistemi monoteistici ; questa tendenza universalistica si ritrova poi in quella confluenza tra ars combinatoria e neoplatonismo che caratterizzerà l'utopia della pansofia qualche tempo più in là. Molto importante precisare che l'arte di lullo non si presenta solo come un'arte di memoria e come detto nelle pagine sopra il problema era agostinianamente improntato al rapporto tra memoria volontà ed intelletto. Dunque esiste una memoria artificiale per Lullo che si applica alla sua arte quindi un'artificialità che diviene ancella della ontologica lulliana, ma che non ne esaurisce i contorni, ma si limita a ritenerne i principi formali e le operazioni di base (*generaliter*). La differenza più eclatante con la mnemotecnica di impostazione classica sta nel fatto che non concorre qui l'uso di alcuna *imago agens* nè delle *similitudines* messe in opera dalla retorica medioevale. Esiste certamente un rapporto con il *visuale* nel senso che anche le *ruote* lulliane sono comprese in questo ambito e specialmente i diagrammi a forma di *albero*, ma è soprattutto l'aspetto astratto che ci colpisce (riduzione attraverso le lettere dell'alfabeto).

una logica che non sia solo formale ma che sia una vera e propria logica *naturalis* cioè capace di mettere in gioco l'essenza stessa del reale. Ciò significa che mente viene coinvolta in una *onto-logica* cioè il pensiero si modella all'universo stesso. La divisione in triadi che rispecchiano la struttura trinitaria, permette inoltre, di creare una scala di rapporti, un *climax*, percorrendo il quale è possibile salire o scendere (*ascensio et discensio*) i diversi piani ontologici, sui quali veglia la Trinità stessa. La trama dell'universo, secondo Lullo, oltre a basarsi su Dio e le sue *dignitates*, è costituita da una struttura di simboli che giocano di rimando gli uni con gli altri, rivelando l'esistenza di ciò che è nascosto.

Tale idea risulterà fondamentale per capire gli sviluppi che il neoplatonismo ebbe all'interno del pensiero rinascimentale e per avvicinarsi a quell'ideale di pansofia che caratterizzerà, come vedremo più avanti, il pensiero di Giordano Bruno. E non solo.

Il '500.

Come si è detto in precedenza l'arte di memoria scolastica prediligeva l'uso di immagini, anche se a livello quasi esclusivamente pedagogico, mentre l'arte di Lullo si avvicinava molto ad una algebra metafisica con ben altri intenti che non fossero la salvaguardia della prudenza e della rettitudine morale. Durante il Rinascimento la sensibilità culturale la quale « amava incorporare le idee in forme sensibili »³⁵ fece costantemente ricorso ad una produzione sconfinata di simboli, allegorie, segni ed altro. Ma per procedere con più precisione e cercare di penetrare più a fondo una visione del mondo che per noi, abitanti del XXI° secolo, non può che apparire molto lontana, è necessario descrivere quella che Foucault ha definito come « la prosa del mondo » ovvero quale tipo di linguaggio e in quali forme fosse veicolata la *weltanschauung* tipica del Rinascimento.

Foucault³⁶ enumera quattro tipi di similitudine principali, attraverso i quali, nel XVI secolo, e per mezzo ovviamente anche di influssi delle epoche precedenti, veniva organizzato il racconto sul mondo ; tali similitudini sono:

³⁵ P. Rossi, *Clavis...*, cit., p. xxx

³⁶ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2006, pagg. 31-61.

-*convenientia*

-*aemulatio*

-*analogia*

-*simpatia*

La somiglianza ha avuto un ruolo così importante nella cultura occidentale fino alla fine del XVI secolo e anche un poco oltre, per il fatto che essa costituiva una parte fondamentale dell'esegesi, dei giochi simbolici, del modo di rappresentare il visibile e l'invisibile. Essa però diviene il centro della trama semantica del '500 e si articola, appunto in quei 4 *modi* sopra elencati.

La *convenientia* è la caratteristica similitudine che avvicina le cose dal punto di vista spaziale : attraverso di essa gli enti *convengono* tra loro creando una catena di anelli che li avvicina e li allontana secondo la distanza che sussiste tra i due poli di questa successione : cioè Dio e la materia.

L'*aemulatio*, invece, (*convenientia* senza luogo) è il rispecchiarsi delle cose senza necessariamente avere implicazioni di natura spaziale e causale. Il volto dell'uomo si rapporta al cielo, i suoi occhi sono *simili* al sole ed alla luna, la bocca a Venere : le cose si assomigliano per emulazione, senza obbligatoriamente toccarsi, da un capo all'altro del mondo. Questa condizione, però, non è paritaria : nella coppia emulativa una cosa è sempre superiore per natura all'altra.

L'*analogia* è forse la similitudine più importante : essa infatti, (come afferma Foucault l'analogia, anche se con una gradazione diversa, faceva già parte del mondo antico e medioevale) vede il sovrapporsi di *convenientia* ed *aemulatio*. Come la prima rende possibile il congiungersi nella spazialità e come la seconda esprime vincoli e giunture per natura. In maniera analogica è possibile, quindi, descrivere un numero pressochè infinito di parentele in modo anche reversibile, dunque universalmente applicabile. Il centro di questa trama è l'uomo (si pensi all'uomo vitruviano di Leonardo) nella splendida proporzione tra questo ed il cosmo : il volto dell'uomo corrisponde al cielo, la circolazione sanguigna al movimento degli astri, le sette aperture del suo volto ai sette pianeti del cielo (*ascensio*). La sua carne è simile alla terra, le sue ossa alle rocce, le vene ai fiumi, la sua vescica al

mare e le sue sette membra ai sette metalli (*discensio*). Lo spazio semantico analogico è uno spazio di irradiazione che vede l'uomo ricevere e rimandare le somiglianze del mondo. La quarta forma di somiglianza si situa « *nel gioco delle simpatie* » : non si tratta di qualcosa di determinato come nel caso delle precedenti similitudini ma di una forza o di forze più anarchiche che sono inerenti alla profondità del mondo. Per simpatia il fuoco tende a divenire aria, a trasformarsi : la simpatia è una forza che cerca di assimilare le cose tra loro in un vero e proprio mutamento fisico proteso verso l'identico. Per questo essa è bilanciata dall'antipatia la quale agisce di contrasto preservando le cose nel proprio isolamento ; tale equilibrio di forze rende possibile il divenire del mondo giacché il frutto di questo conflitto, che è in fondo quello tra la vita e la morte, è l'equilibrio del reale. Simpatia ed antipatia rendono possibile il mescolarsi, l'unirsi e il respingersi dei quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) secondo il maggior grado di complessità a partire dagli elementi più semplici.

Simpatia ed antipatia, inoltre, sono alla base, con il loro moto di aggregazione e dispersione, dell'esistenza delle altre tre similitudini : così, ci racconta Foucault, il mondo resta sempre identico e « le somiglianze continuano ad essere ciò che sono e a somigliarsi. Il medesimo resta il medesimo, sbarrato nella propria identità ».

Ma ciò che di più importante ora va richiamato è il concetto di *segnatura*, imprescindibile per comprendere come il mondo si regga sul divenire delle somiglianze e delle similitudini le quali costituiscono per l'uomo rinascimentale non un'astrazione linguistica o una pura forma descrittiva, ma una vera e propria grammatica ontologica.

Ecco che tale sintassi poiché costituita da essenze, non può che essere compresa alla luce delle tracce che sono disseminate sulla superficie del mondo, *signature* appunto, che possono , come indizi, aiutarci a svelare ciò che è nascosto. Il mondo delle somiglianze attraversa la realtà, la sua superficie e la sua profondità ma le *signature* restano, per chi le sa comprendere, come tracce ben marcate che attendono di essere decifrate³⁷. Si vede quin-

³⁷ Esempio di *segnatura* è quando analizziamo la simpatia esistente tra una pianta come l'aconito per i quali essa può essere medicina : i semi della pianta che assomigliano a dei piccoli occhi sono una *segnatura* di questa corrispondenza ; anche nel caso della noce acerba, ottima per la cura della cute, la pelle del frutto che appoggia su di un guscio simile al cervello costituisce un rimando essenziale.

di come il Rinascimento o meglio, più in generale, il '500 sia il secolo della somiglianza. Questa modalità rappresenta la chiave di lettura, secondo livelli ed intensità differenti, della realtà. Essa ha un valore universale, è facilmente visibile ma allo stesso tempo necessita di disvelamento : è la *forma formans* della conoscenza.

Non possiamo quindi che sposare la tesi di Foucault quando afferma che noi « chiamiamo ermeneutica l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di fare parlare i segni e di scoprirne il senso ; chiamiamo semiologia l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di distinguere dove i segni si trovano, di definire ciò che li istituisce in quanto segni, di conoscere i loro nessi e le leggi di concatenamento. Il secolo XVI° ha sovrapposto ermeneutica e semiologia nella forma della similitudine ».

Questa digressione nell'opera foucaultiana è necessaria per chiarire, almeno in parte, lo sfondo epistemologico dinanzi al quale si consuma l'incontro tra l'arte combinatoria di Lullo e l'*ars reminiscendi* di derivazione retorico-classica : in questa selva di rimandi di cui è costituito il reale e, come si è detto sopra, secondo quel gusto di esprimere i concetti tramite forme che caratterizza questa epoca, l'arte della memoria non poteva che avere, in quanto produttrice di immagini, un ruolo privilegiato³⁸ senza però dimenticare lo spirito lulliano di una logica dinamica che penetri il reale in profondità³⁹.

³⁸ Come spiega Rossi è appunto per questo motivo, per questa pregnante iconofilia, che anche i trattati più tecnici di reminiscenza esercitarono un notevole influsso per esempio su due protagonisti del tempo come Agrippa e Bruno.

³⁹ Quando alla metà del secolo XVI°, Pierre de La Ramée, altresì noto come Pietro Ramo, logico e grammatologo francese e fervente antiaristotelico, separa letteralmente la memoria dall'ambito della retorica, si rende evidente un'altra tendenza dell'epoca cioè l'attitudine iconoclasta che contraddistinse la Riforma protestante. Egli trasformò la memoria in una parte della dialettica, privata del suo lato fantastico ed immaginativo e assorbita nella logica. Ciò non significò, per Ramo, eliminare la memoria bensì assorbirla all'interno della logica, ritornando alla semplicità della filosofia classica, al di là delle aggiunte e delle statificazioni che nel corso dei secoli si erano accumulate. La battaglia in favore di una sobrietà filosofica e logica combattuta da Ramo, fu in sintonia con quella anche di altri illustri personaggi dell'epoca : Erasmo, Melantone, ad esempio, appartenendo alla tradizione della Riforma, ebbero in avversione le tecniche di memoria scolastiche, con la loro precipua iconofilia a sfondo pedagogico, ed anche le tecniche di memoria occulta rinascimentali ed il loro ridondante apparato simbolico e magico : infatti più che ai precetti della *Rhetorica ad Herennium*, basati sulla memoria artificiale ed i *loci*, essi si rivolgono a Quintiliano sia per il suo stile limpido e scorrevole, sia per il fatto che egli aveva espresso molti dubbi intorno ai prodigi dell'arte di memoria ed alla continua produzione di immagini che essa metteva in gioco. Il ramismo comunque per il fatto di aver operato un'espunzione della fastidiosa pedagogia delle immagini e proposto un metodo che favoriva l'analisi dialettica ebbe grande successo nelle aree protestanti, tanto in Inghilterra quanto nelle zone di fede calvinista.

Lo sfondo, così bene evidenziato da Foucault, dell'esperienza rinascimentale si instaura intorno all'idea principale che questa epoca ,condivide con l'esperienza umanistica cioè quella dell'uomo creatore (*homo faber*)⁴⁰ ; ma se per l'Umanesimo si trattava di costruire tramite arte, storia e filologia un uomo nuovo che conservando l'idea medioevale della laboriosità⁴¹, in grado di operare criticamente nei confronti del passato e di guardare al futuro, fino a mettere in discussione il sole ed i pianeti, per il sapiente che si traveste da mago, neoplatonico ed occultista, si tratta di aderire ad un sogno più grande e forse più scellerato : ricostruire criticamente ma in maniera definitiva le risposdenze tra tutti i livelli del reale ; trovare cioè quella *clavis universalis* in grado di aprire, come un grimaldello, il cuore stesso del creato e permettere una profonda *renovatio* della società umana attraverso uno spirito di universalità che si regga proprio sulla condivisione di questa ontologia disvelata. Si pensi, ad esempio, all'idea di uomo sviluppata da Marsilio Ficino nella sua *Theologia platonica* : l'uomo è *copula mundi* cioè il termine medio tra Dio e le creature della terra ; idea assolutamente contraria alle posizioni aristoteliche o epicuree che lo relegavano al solo piano del mondo fisico ; la creatura umana divisa tra la sua spiritualità e la sua materialità, ha la speranza di potersi elevare al di là dell'angoscia che il mondo gli propone se considerato solo come mera realtà empirica. Così egli può essere simile a Dio poiché in un certo senso ne è il riflesso ed un giorno potrà fare ritorno alla sua vera dimora.

La magia e l'alchimia, inoltre, tornano ad avere nel Rinascimento un ruolo molto importante : esse riappaiono in un contesto a cui è estranea l'avversione che ne aveva accompa-

⁴⁰ La disamina sul senso profondo e definitivo di un'epoca è sempre comoda metodologicamente ma spesso fuorviante : Umanesimo e Rinascimento intrecciano i loro cammini intensamente. Ma se per esempio prendiamo in considerazione Erasmo e la sua lucida razionalità difficilmente potremo accostarlo ad un mago come Agrippa. Se consideriamo la chiara consapevolezza della vanità del mondo presente in un umanista come Alberti ,insieme alla sua chiara propensione per quell'*homo faber* che è innanzitutto creatore, sono i segni di un'epoca che attraverso scienza e filologia cerca di rivedere i legami col mondo antico e di reinterpretarli nel segno della forza creatrice. In questo momento però un punto di contatto tra umanisti e cultura esoterico-neoplatonica c'è : entrambi cercano di trovare una chiave di volta per riedificare la posizione dell'uomo in un mondo che è irrimediabilmente cambiato, tanto da mettere in crisi addirittura il rapporto tra il sole ed i suoi pianeti.

⁴¹ Si consiglia a proposito l'opera di J. Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*, Mondadori, milano 1981.

gnato i passi durante l'età medioevale poiché vengono, in misura e modalità differenti, a fare parte del bagaglio culturale del sapiente rinascimentale. Al centro della pratica magico-alchemica sta la ricerca dei legami nascosti dell'universo e delle sue segrete corrispondenze, ma soprattutto di quelle forze che ne fanno parte : le stesse forze che troveranno una formulazione scientifica nel sistema dello scienziato-mago Isaac Newton. Per Pico della Mirandola, Ficino, Campanella, Keplero, Agrippa, Bruno, Cardano, Paracelso, fino a Francis Bacon, e persino al giovane Cartesio e a Leibniz, l'influenza di queste due arti fu molto importante ; a partire dal '400⁴² comincia, grazie al riaffiorare delle pratiche magico-alchemiche, sotto segno della figura di Ermete Trismegisto, una sorta di tentativo di mondare all'interno di quegli ambiti il vero dal falso, perché grazie a questa emendazione può iniziare quella nuova via che assicurerà all'uomo il possesso del reale. Il pensiero ermetico portava con sé il messaggio e la speranza che tutte le religioni fossero solo una parte di una rivelazione più grande che Dio aveva affidato all'uomo in tempi remotissimi ; non quindi differenza tra le fedi ma ricerca di unità al di là delle singole ortodossie; Mosè , Platone, Cristo, erano ora più vicini in questo disegno di unità ; è anche grazie a questa tendenza che molti studiosi dell'epoca rivolsero le proprie attenzioni all'antico Egitto ed allo studio dei geroglifici, considerati veri e propri simboli di sapienza sacra. Per Ficino, ancora una volta, nella sua opera *La Religione Cristiana*⁴³ la fede in Cristo rappresentava il culmine di una tradizione magico ermetica, alla cui base stava la fede nel destino soprannaturale dell'uomo e che sua questa base poteva modellarsi una fratellanza di fondo.

Per il sapiente di quel tempo il mondo, l'universo, il cielo stellato e la terra sotto di esso altro non erano che voci dialoganti nel mistero, in una lingua che attendeva soltanto di essere decifrata. Al centro di tali corrispondenze sta l'uomo : a lui è destinato di tale mistero. In un mondo che, come ha definito Koyrè, passa dalla dimensione chiusa del pressappoco all'infinità dell'universo, la pratica magica, nella sua accezione ascendente verso Dio e non certo discendente verso gli inferi, non è più intesa come frutto dell'irrazionale e del demo-

⁴² Cfr. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari, p.123

⁴³ *Ivi.*, p. 227.

niaco. La scolastica aveva prediletto, in fondo, un'immagine di un mondo chiuso nel proprio ordine, intemporale ed immobile, nel quale la figura del mago non poteva che essere considerata pericolosa e sovversiva nei confronti dell'ordine razionale. Proprio l'uscita da questa prospettiva e l'apertura ad un'altra temporalità, le nuove teorie cosmologiche che si mettevano in contraddizione col mondo chiuso aristotelico, avevano anche incrementato il ricorso all'astrologia, considerata come una vera e propria scienza : essa non offre però la certezza di conoscere un destino prefissato bensì di cercare il canovaccio della propria vita e delle proprie inclinazioni nel tentativo di modificarne il percorso.

In un mondo che si apre all'infinità si propende ad indagare e a scandagliare anche ciò che in precedenza veniva relegato ai margini del sapere ; proprio per il fatto di essere su un crinale, tra il vecchio ed il nuovo, l'uomo rinascimentale si troverà al centro di un crocevia : la nascita del pensiero scientifico che al proprio inizio è impregnato da quegli elementi magico-alchemici che partecipano all'alfabeto del grande libro del mondo e che proprio l'uomo può decifrare, traducendo una volta per tutte tali corrispondenze e dall'altro l'inizio del timore che tale infinità possa essere un abisso, come accadrà nel secolo successivo ad un pensatore come Pascal.

Da Bruno a Leibniz

In un passo di una sua lettera a P. Aurelio di Acquapendente, Cornelio Agrippa⁴⁴ afferma : « per quanto si attiene alla filosofia che desideri, voglio che tu sappia che il conoscere lo stesso dio opifice di tutte le cose ed il trapassare in lui con l'interna immagine della similitudine (ossia con un certo contatto o vincolo essenziale) per mezzo di cui ti trasformi e divieni dio stesso : in quel modo che Dio disse a Mosè, dicendo : « ecco che ti ho costituito dio del faraone ; voglio che tu sappia che questa è la vera la somma occultissima filosofia delle opere ammirabili. La chiave di esse è l'intelletto, infatti quanto più alte sono le cose di cui abbiamo l'intelligenza, tanto sono più alti i poteri (*virtutes*) di cui

⁴⁴ E. C. Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1991, p. 81.

ci investiamo, tanto più grandi le nostre opere e tanto più grande la facilità e l'efficacia con cui le operiamo ».

L'intelletto di cui parla Agrippa è l'intelletto agente, il quale si trova ad operare sopra le forze occulte e sotto l'influsso di quelle siderali : grazie ad esso è possibile compiere quelle che erano definite, nell'ambiente magico-alchemico, le *opere mirabili*. L'intelletto agente è in grado di risalire i diversi gradi dell'essere per avvicinarsi a Dio : questa idea era già di S. Bonaventura, il quale nel suo *Itinerarium mentis in Deum* presentava un impianto gnoseologico che partiva dalla sensazione sensibile per risalire, in seguito, all'intelletto e poi alla Mente Divina ; anche Giordano Bruno sosteneva che la mente umana potesse potenziarsi passando dalla ragione discorsiva all'Intelletto⁴⁵: egli non fece che in una larga parte della sua produzione indicare il metodo attraverso il quale tale intento poteva essere conseguito. La *noesi* bruniana si incentra intorno a logica e memoria ; la lingua che deve essere utilizzata è una lingua fatta da immagini e definita dal nolano come *characteristica* : bisogna convertire le parole ed i concetti in figure tramite *fantasia* : e se quest'ultima viene disciplinata muta in *immaginazione* ,cioè in creazione immaginativa che segue determinati criteri. Le immagini si dimostrano uno strumento essenziale, così come la tradizione retorica classica aveva già evidenziato⁴⁶, data la loro efficacia psicologica e l'indubbia ampiezza semantica. La memoria artificiale nella visione bruniana interviene per migliorare la memoria naturale, sulla scia della tradizione ; si può dire, però, che, all'interno del grande progetto della *clavis universalis*, essa divenga addirittura intelligenza artificiale, poiché non solo si aggiunge, in quest'ottica, quantità alla memoria naturale ma la si proietta nella trama del mondo secondo una crescita di natura qualitativa.

L'idea di una memoria connessa organicamente con l'universo era stata frutto della riscoperta del *Corpus hermeticum* da parte di Ficino : l'uomo partecipa alla *mens divina* nel

⁴⁵ Cfr. G. Bruno, *Clavis magna*, a cura di C. D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2003, p. 21.

⁴⁶ Non si dimentichi che Giordano Bruno era frate appartenente ai domenicani e che quindi si formò sotto la guida della tradizione mnemotecnica che caratterizzava la cultura di quell'ordina mendicante, anche se incorporò quegli insegnamenti in una prospettiva ben più vasta, : non solo una tecnica retorica e pedagogica ma una vera e propria metodologia gnoseologico-metafisica.

momento in cui la memoria sta al di fuori di lui, ne è separata, ed egli grazie ad essa può spaziare dalle cause prima fino agli enti mondani⁴⁷.

Il frate nolano⁴⁸, nella sua opera di fusione tra memoria classica e arte lulliana, parte dal presupposto di mettere da parte i principi deduttivi, di tradizione aristotelica, che contraddistinguevano la filosofia scolastica alla quale il suo ordine era votato : in loro vece bisogna collocare immaginazione e memoria. nel senso che alla conoscenza razionale *stricto sensu* bisogna preferire una conoscenza di tipo immaginativo ; ciò significa che è il *senso* il fulcro intorno al quale la mente deve operare, cioè deve rivolgersi all'essenza della *res* e non alla sua rigida manipolazione razionale. Se l'universo è costituito da tracce, da quelle ombre delle Idee in cui noi brancoliamo, ecco che per Bruno lo studio dei simboli e delle corrispondenze che intercorrono in questa trama, può costituire l'ossatura di una nuova *arte* che riesca a tradurre tramite il piano sensibile ed immaginativo le Idee e che contribuisca ad una vera riforma dell'individuo, da un lato, dal punto di vista spirituale e della società, dall'altro, nel segno del sapere e della fratellanza.

Bisogna infatti rivolgersi alle ombre delle idee, per uscire dallo stato di tenebra ed ignoranza e rispecchiarsi nella verità ; tali ombre sono le immagini astrali : esse possono essere utilizzate in quanto sono più vicine alle idee di quanto non lo siano « gli oggetti del mondo

⁴⁷ Grazie alla tradizione ermetica e della cabala, le immagini agenti care alla retorica classica si trasformano in vere e proprie figure talismaniche ; esse sono dotate di poteri veri e propri che possono giovare alla funzionalità mnemonica. In questo filone si colloca uno degli esperimenti più sbalorditivi di quel tempo ovvero il teatro magico di Giulio Camillo : oltre a ricapitolare l'idea che sarà anche cara a Bruno, cioè che il macrocosmo ed il microcosmo si corrispondono, il funzionamento di questo marchingegno si basa sul fatto che esso è un intero edificio di memoria, cioè diviso in *loci*, all'interno dei quali stanno dell'immagini. Queste ultime, però non sono né *imagines agentes*, né simboli corporali, bensì immagini talismaniche. Il teatro quindi era un sistema studiato per padroneggiare quella che secondo lui era una vera e propria retorica magica, la quale non era frutto di un'abilità persuasiva, ma rispecchiava la connessione tra le parole ed i pianeti. Camillo apparteneva al Rinascimento veneziano del primo '500, segnato dalla presenza di una personalità eccelsa come quella del cardinal Bembo. Questi era un fervente ciceroniano e come tale aveva influenzato l'ambiente veneziano ; a questo favore nei confronti la retorica classica si era aggiunto il fervore per le nuove correnti magico-alchemiche che contraddistinguevano specialmente il neoplatonismo fiorentino ; anche Camillo quindi sposa questa tendenza che vede unirsi la retorica ciceroniana agliflussi occultistici. Il teatro, vero e proprio sistema mnemonico che metteva in connessione astrologia e cabala, forniva la disposizione di *loci aeterni* che potessero esprimere l'eterna struttura delle cose.

⁴⁸ Cfr.P. Rossi, *Clavis, cit.*, capitolo su G. Bruno.

inferiore i quali dipendono tutti dall'influsso delle stelle»⁴⁹. Le idee-ombre riflettono la realtà dell'essere e si presentano tramite la sensibilità all'immaginazione : poiché le cose che ci si parano dinanzi sono segni, immagini, spettri o fantasmi⁵⁰ è necessario rivolgersi alle immagini astrali che se interiorizzate nella memoria, inizieranno a divenire *operative* : la memoria non interiorizza passivamente, come secondo Aristotele, ma fa sì che quelle immagini, una volta introiettate, ci permettano di « vedere dall'alto le cose che sono in basso»⁵¹; Bruno (come d'altronde la tradizione rinascimentale magico-ermetica) va ben oltre l'idea di memoria come *magna vis* presente in Agostino perché qui non si tratta solo di sottolineare la forza più o meno intensa del processo cognitivo, ma di mettere in opera un vero e proprio potere della mente sulle cose materiali ed immateriali. Una volta quindi individuate le idee- ombre, è necessario ricostruire i nessi che intercorrono tra di esse attraverso una risalita all'intelletto : così sarà possibile cogliere la trama delle essenze e delle loro relazioni⁵².

Si era accennato in precedenza al fatto che anche se, stravolta nella sua essenza, la mnemotecnica classica esercitava un grande fascino in quell'epoca così avvezza (non in area protestante) a dare forma alle immagini : Bruno si rivolge ancora all'idea di retorica che era presente nell'*ad Herennium*, ma ne muta essenzialmente la terminologia ; non più distinzione tra *loci* ed *imagines*, bensì tra *subjecta* et *adjecta*, cioè tra soggetti primi e soggetti secondi ; come nota Rossi il termine *subjectum* in questo caso non indica ciò che è contrapposto al predicato, come in logica, nè è il soggetto delle forme accidentali nè di quelle artificiali (fisica); indica piuttosto un soggetto che inerisce alle forme fantastiche del pensiero ; anche il termine *forma* si discosta dalla terminologia filosofica classica, poiché non indica nè l'idea platonica nè l'essenza peripatetica, bensì qualcosa che si aggiunge agli enti fisici : un plusvalore fantastico che però è operativo dal punto di vista metafisico e sostan-

⁴⁹ F. Yates, *op. cit.*, p. 199.

⁵⁰ Cfr. G. Bruno, *Il Sigillo dei Sigilli*, a cura di U. Nicola, Mimesis, Milano 1995, p. 12.

⁵¹ F. Yates, *op. cit.*, p. 199.

⁵² Cfr. G. Bruno, *op. cit.* p. 15.

ziale. Per questo all'interno della costruzione della sua logica fantastica, frutto della sintesi tra indirizzo lulliano (ruote mobili) e retorica classica (*loci stabili*), Bruno rifiuta il rapporto convenzionale che era alla base, secondo ancora l'impostazione dell'*ad Herennium*, tra luogo ed immagine : a causa di ciò egli crede che il rapporto tra *subjecta* ed *adjecta* sia reale e non *fittizio* : fatto dimostrato dall'uso di elementi talismanico-mitologici in sintonia anche con la prospettiva del teatro di Camillo. Importante è sottolineare come per Bruno, all'interno della sua logica fantastica, le tecniche di memoria siano necessarie al conseguimento dei principi primi della realtà : una volta carpiri tali principi è possibile dedurre le conseguenze ; la complessità del reale viene imbrigliata in un apparato categoriale, non di tipo aristotelico, dove la mente può cogliere sia l'unità dei fenomeni, sia le cause che ad essi sono sottese.

Abbiamo quindi due indirizzi che si fronteggiano, anche se i loro confini furono labili e non sempre netti : da un lato la tradizione neoplatonico-ermetica, pur con tutte le sue sfumature, dall'altro il filone umanistico-riformatore nel quale si iscrive a pieno titolo Pietro Ramo. Se nella prima compagine le tematiche filosofiche sono impregnate di magia e di metafisica, nella seconda ci troviamo dinanzi ad una tendenza filosofica decisamente più « snella » che possiamo proprio far risalire al logico francese : egli aveva teorizzato infatti di considerare la memoria come una parte della logica necessariamente separata dal contesto retorico, dove, a suo avviso, durante i secoli precedenti, si era fatta troppa confusione⁵³; secondo Ramo il vizio capitale del passato era stato quello di aver teorizzato la possibilità di due logiche : una valida in ambito scientifico e l'altra nel campo dell'opinione⁵⁴, col risultato nefasto di una generale mescolanza dei termini e degli ambiti che discipline come

⁵³ Cfr. P. Rossi, *Clavis.*, cit ., p. 137 e segg.

⁵⁴ E'interessante vedere come la contrapposizione ramista ad una separazione tra logica della scienza e logica del discorso fino alla successive derive positiviste e neopositiviste, sia in realtà contrastato nella metà del '900 dal ritorno alle teorie aristoteliche della retorica. Si pensi, in primo luogo, alla *Trattato dell'argomentazione* di Perelman ed Olbrechts-Tyteca, dove appunto si cerca di riportare al campo della razionalità le argomentazioni del discorso persuasivo, seguendo le linee della *Retorica* di Aristotele : logica del discorso che da un lato appartiene a pieno titolo alla razionalità e dall'altro si inserisce in quel rapporto mobile e discontinuo (diverso dalla fissità del discorso scientifico) che si instaura tra chi parla, l'ascoltatore, tramite l'argomentazione impiegata.

grammatica, retorica, dialettica dovrebbero gestire. Si rende quindi necessario per Ramo difendere l'univoca natura dell'*inventio* e della *dispositio* e la loro universale applicabilità. La memoria è quindi, in quest'ottica, una memoria che ordina e dispone ; essa trasla la dottrina del giudizio in seno alla dialettica (logica) per divenire il fulcro intorno al quale si comincia a delineare il problema del *metodo*⁵⁵ inteso come quel modo di procedere che potesse esercitare una funzione di classificazione della realtà, caratteristica fondamentale per la nuova rivoluzione scientifica che era di lì a venire.

Il filone cinquecentesco dell'arte di memoria esercitò inoltre un notevole influsso su due delle personalità di spicco che stanno alla base della nascita del pensiero scientifico : Bacone e Cartesio⁵⁶. Anche se ad essi faceva orrore quel filone delle arti di memoria che si era legato agli influssi cabalistico-ermetici⁵⁷, non certo furono avulsi da quelle pratiche e da quelle tematiche. Entrambi sono profondamente contrari alle derive « giocolieristiche » del filone lulliano, giacché esprimono in generale solo un'erudizione pirotecnica, che nulla dice sulla realtà delle cose ; essi però non disdegnano delle mnemotecniche alcuni aspetti, in vista anche del loro programma logico e scientifico.

Bacone da un lato e il giovane Cartesio dall'altro sembrano apprezzare l'idea cinquecentesca di derivazione lulliana della possibile ricerca di un'unità logica di fondo sottesa alle varie scienze e saperi ; tale *catena scientiarum* renderebbe possibile la costruzione di un'enciclopedia in cui la memoria giocherebbe ancora un ruolo importante ; idea, tra l'altro, condivisa anche da quegli ambienti che nel XVII secolo confecero fiori-

⁵⁵ Cfr. P. Rossi, *Clavis*, cit ., p. 140.

⁵⁶ Cartesio compì i suoi studi filosofici a La Flèche, nel collegio gesuitico della città : va ricordato che per i gesuiti la memoria aveva un ruolo molto importante. La nota pratica conosciuta come l'*esame di coscienza* era in realtà non solo una messa in discussione del proprio operato da un punto di vista morale, ma soprattutto una disamina minuziosissima di tutto ciò che l'anima ha vissuto in un determinato momento : un esercizio che coinvolgeva intensamente la memoria e necessitava di una grandissima disciplina.

⁵⁷ In realtà dobbiamo tenere presente che spesso le arti di memoria potevano essere specchio di una vasta erudizione, troppo simile, però, ad un puro ed artificioso nozionismo. In polemica contro tali atteggiamenti scese in campo ad esempio Montaigne il quale all'erudizione mnemonica, considerata come arida e schematica, preferì difendere la vitalità e la spontaneità dell'esperienza .

re a livello europeo il lullismo, nella ricerca di una medicina e di un'enciclopedia universali⁵⁸.

Grande è il ruolo che la memoria ha all'interno del *Novum Organum* di Bacone, il quale anche se con una diversa interpretazione della logica rispetto ai ramisti, pone al centro della sua riforma dell'approccio induttivo proprio questa facoltà. Ad esempio nella raccolta, come diremmo oggi in termini medici, dei casi che riguardano l'indagine della natura l'aiuto mnemonico risulta, a detta di Bacone, fondamentale per gestire il rapporto tra il particolare ed il generale : raccogliendo e disponendo secondo ordine una selezione di *exempla* storico naturali è possibile esercitare, all'interno di questa *dispositio*, l'intelletto ; bisogna raccogliere dei *loci (topica)*, disporre delle tavole affinché memoria ed intelletto, altrimenti incapaci di operare in un mare così vasto come la scienza naturale, siano indirizzati verso il giusto apprendimento e comprensione. L'operazione baconiana non soddisfa solo il bisogno di classificazione ma è soprattutto attraverso la costruzione di quadri (tavole), per opera di memoria, che si rende possibile un'indagine delle *connessioni* del reale da parte dell'intelletto. La realtà per il filosofo-scienziato inglese è una selva caotica in cui solo attraverso la ricerca dell'ordine logico è possibile tenere il filo : grazie appunto all'influenza delle teorie ramiste e, in generale, di alcuni aspetti dell'esperienza rinascimentale Bacone dà l'avvio alla sua *Instauratio Magna* ovvero il progetto di comprensione dei fenomeni della natura da cui sarebbe dovuto scaturire il dominio dell'uomo su di essa ; con lui si può dire avviene il passaggio dalla magia alla scienza anche se ad esempio si differenziò dagli scienziati a lui contemporanei per il fatto di adottare ancora una visione qualitativa dei fenomeni, più vicina alla fisica aristotelica che a quella galileiana.

Il giovane Cartesio, nelle *Regulae* , indica la scrittura come il principale aiuto possibile per contrastare la labilità della memoria : Il termine scrittura indica però, *latu sensu*, il disporre per segni ed immagini ciò che si vuole ricordare ; in questo modo, tramite la notazione, è possibile liberare la mente dallo sforzo mnemonico e proiettarla verso l'*intuito* e la *dedu-*

⁵⁸Cfr. P. Rossi, *Clavis, cit.*, pp. 158 e segg. In particolare Bacone e Cartesio derivano dal filone lullista l'idea dell'albero delle scienze.

zione. Per *intuito* Cartesio intende ciò che si presenta alla mente in modo autoevidente, chiaro e distinto ; col termine *deduzione* egli indica la successione di intuizioni attraverso le quali si muove la mente, tramite connessioni necessarie, e la cui lunghezza, spesso, necessita dell'intervento della memoria per poter essere risalita e per poter continuare. A volte data la lunghezza di tali catene deduttive, che non possono essere dominate con la sola memoria naturale, è necessario mettere in opera quella che Cartesio chiama l'*enumerazione* : operazione di classificazione *logica*, precedente al processo deduttivo, al fine di delimitare il campo di indagine specifico.

Bacone e Cartesio, l'uno con la *topica*, l'altro con l'*enumerazione*, mantengono, pur con le dovute differenze rispetto alla tradizione precedente, un ruolo importante della memoria all'interno della logica, cos' come era stato fatto, in fin dei conti da Ramo.

Il secolo XVII può essere indicato come il momento della storia occidentale durante il quale si cercano i principi di riorganizzazione della politica e del sapere : in questo clima culturale si trovò , ad esempio, Enrico di Alsted il quale ricercò, dopo aver operato una sintesi tra Aristotele, Lullo e Ramo, i principi universali a tutte le scienze e saperi, secondo la tradizionale immagine dell'*arbor scientiae* che già abbiamo incontrato in precedenza. Al progetto di Alsted si affianca, per ambizione ed audacia, anche quello di Comenio : la ricerca della *pansofia* ovvero di un sapere totale in grado di dominare il reale e di dare vita all'utopico progetto di un'enciclopedia destinata ad ingigantirsi col aggiungersi dei vari contributi, nel corso della storia. Egli indica nella pansofia il più alto grado di umanità possibile : obiettivo raggiungibile solo attraverso una riforma della pedagogia e dell'educazione, il cui nocciolo sia lo sviluppo dell'intelligenza, dell'immaginazione e della memoria dell'individuo. La ricca compresenza di riferimenti, nel progetto comeniano, all'importanza mnemonica delle immagini, accanto alla presenza di elementi cabalistici nonché alle modalità di costruzione di un sapere per tutte le genti cristiane, che sia edificato come un tempio secondo le leggi divine , rivela quanto ancora fosse forte e circolasse tanta parte della cultura rinascimentale ; le cose sono contrassegnate da lettere divine . L'intero secolo è pervaso dalla ricerca di quella *logica prima* o *ars magna*, che possa divenire lo strumento necessario e definitivo per la riorganizzazione dei saperi e la comprensione del mondo. A questa enor-

me mole di progetti pansofistici si aggiunse, nella seconda metà del '600 ed in Inghilterra, sulla scia degli studi baconiani sul linguaggio, l'idea della ricerca della *lingua universale* : la costruzione, cioè, di una lingua artificiale che potesse superare le divisioni tra le varie lingue, essendo costituita da segni che rimandano direttamente non ai suoni ma alle cose. L'influsso baconiano era rintracciabile specialmente nell'idea che il linguaggio deve connettersi il più possibile alle cose e dalle forze che operano nella natura : ma in quest'idea non c'è forse una traccia di magia rinascimentale ? Il fatto che Bacone considerasse il linguaggio umano⁵⁹ come un ostacolo necessario che finisce, però, col velare la struttura profonda della realtà, lo portò a suggerire di occuparsi solo di quei nomi che con la realtà intessono un rapporto *reale* e di crearne di nuovi per il medesimo scopo : cioè ad intraprendere una riforma logico-linguistica in vista di una vera e propria rivoluzione dei saperi. Il sogno della lingua universale doveva soddisfare l'esigenza di superare le divisioni oggettive tra le lingue naturali, partendo dall'assioma che le immagini che ciascuno ha del reale sono uguali per tutti gli uomini, ma denotate in ciascuna lingua differentemente. Essa si dimostrerà, in quanto artificiale e quindi migliore, come più facile ed utile anche al sapere speculativo poiché in grado di creare una profonda corrispondenza tra il linguaggio ed i suoi oggetti. Se i popoli finalmente potranno comunicare tramite questa lingua anche tutti i problemi generati abitualmente dall'incomprensione non potranno che essere fugati. La prospettive di una lingua universale, infine, si mantiene viva anche nel progetto leibniziano che è altresì noto come *caratteristica universale*. Questo programma accoglie la prospettiva che le idee, dato che possono essere rappresentate sotto forma di simboli, possono essere *combinare* tra loro : soddisfacendo determinate regole si crea una sorta di *alfabeto* dei pensieri umani che parta dalle *nozioni primitive*, per arrivare a combinare idee di tipo più complesso, seguendo la falsariga della *combinatoria* lulliana, depurandola però dagli errori e dalle approssimazioni che la contraddistinguevano. Scrive lo stesso Leibniz : « ...la nostra caratteristica ridurrà ogni cosa a numeri e, affinché anche i nostri ragionamenti possano essere misurati, essa fornirà una specie di statica. Infatti anche le probabi-

⁵⁹ Cfr. P. Rossi, *Clavis*, cit., p. 204.

lità sono subordinate al calcolo e alla dimostrazione, potendosi sempre calcolare quella che tra le diverse circostanze si verificherà con maggiore probabilità»⁶⁰. Ogni simbolo veniva a denotare quindi un'idea ben precisa : i caratteri di questa lingua dovevano essere utili per l'invenzione ed il giudizio.

Non si confonda la caratteristica leibniziana con una lingua dove permane un aspetto magico : essa è profondamente legata ad uno spirito algebrico e il ragionamento che viene messo in atto si basa sul calcolo, verificabile quindi sulla base di prove ben precise.

Anche il filosofo francese sostiene che questa lingua diverrà la base di un'enciclopedia generale nella quale si procede per catalogare, da un lato e secondo logica, il sapere e per produrre, dall'altro nuove scoperte scientifiche ; inoltre la caratteristica potrà, secondo Leibniz, essere quella chiave universale che rende conto delle essenze inerenti al mondo e utile per decriptare l'alfabeto dei pensieri che si modella sulla *scrittura* della realtà.

Conclusioni

Si è partiti nel corso di questo lavoro, certamente frammentario ed incompleto, dalla prospettiva che la memoria e le infinite problematiche ad essa sottese abbiano rappresentato una parte fondamentale nella identità del sapiente occidentale. Si è inoltre messo in luce come la memoria qui analizzata non sia di tipo culturale o storico, non pertenga cioè al collettivo sociale in senso halbwegsiano, ma sia una *memoria del singolo* intesa come la capacità di gestire i ricordi in funzione di un fine immediato (oratoria, prudenza cristiana, predicazione, trasmissione del sapere..) o come facoltà di connessione con la logica ed il mistero che sono sottese al mondo stesso. Fatto sta che in un mondo dove la pervasività e la performatività tecnologiche provocano una perdita di memoria, il rivolgersi ad un filone di studi che analizza i tentativi, operati nei secoli, di creazione di meccanismi di memorizzazione artificiali risulta quanto mai fondamentale. Dalle ruote di Raimondo Lullo, al teatro di Camillo, dalla logica fantastica di Bruno fino alla combinatoria leibniziana, il ruolo

⁶⁰ G. W. Leibniz, *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale*, in *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, p. 148.

della memoria viene a preconizzare lo sviluppo dei moderni *computers* e delle intelligenze artificiali. Mentre, però, la macchina, posta fuori dalla coscienza del soggetto, contribuisce alla creazione di un quadro cerebrale e psicologico ben preciso e del tutto determinante, disegnando i parametri sintattici entro i quali la nostra mente si trova ad operare⁶¹, gli sforzi della mnemotecnica « storica » sono direttamente collegati all'interiorità del soggetto stesso : in breve, mentre la tecnologia attuale sembra essere indirizzata verso un *fare a meno* del proprio creatore, secondo quello che Anders chiamava il *dislivello prometeico*, nel caso del rapporto soggetto-memoria inteso « storicamente », l'aspetto artificiale era funzionale al sogno di creare un'ipersoggettività dell'individuo fino a delineare il sogno di un sapere globale e di una comprensione universale delle genti. Non è quindi la tecnologia in sé che rappresenta un problema, dato anche che l'uomo anche al grado più semplice di civilizzazione ne possiede sempre una, ma è un certo modo di pensare la tecnologia, senza riportarla nei parametri dell'equilibrio soggetto-mondo che ne determina la deriva irrazionale : forse, per quel poco che può fare la filosofia, un ritorno alla capacità inventiva rinascimentale, attraverso anche una certa idea di uomo come crocevia tra il noto e l'ignoto, aiuterebbe a pensare diversamente il tempo che verrà.

⁶¹ Ci si riferisce qui al concetto di *brainframing* così come elaborato da DeKerckhove. Cfr, G. M. Panena, *La rete ed altre seduzioni*, www.metabasis.it, n° 3.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.