

ALFREDO FERRARIN

## IMMAGINAZIONE E MEMORIA IN HOBBS E CARTESIO

Why was he doubly irritated? Because he had forgotten and because he remembered that he had reminded himself twice not to forget.

JAMES JOYCE, *Ulysses*

ABSTRACT: While for Hobbes imagination and memory are different names for the same function, Descartes sets up an alternative between them, which however shifts their relative role as his philosophy changes in the 1630s and 1640s. In the *Rules* memory is intrinsically weak, and Descartes proposes to freeze its movement in an ideally simultaneous intuition; on the other hand, imagination is the indispensable mediation between the intellect and our knowledge of extension. In the *Meditations*, in turn, Descartes demotes imagination to sensible picturing and opposes imagining and conceiving. At the same time, he distinguishes between corporeal and intellectual memory. Intellectual memory, now internal to the cogito, manifests a fundamental relation.

Mentre per Hobbes immaginazione e memoria sono nomi diversi per una stessa funzione, Cartesio istituisce tra loro un'alternativa, che però muta di segno tra gli anni Trenta e Quaranta. Nelle *Regulae* la memoria è intrinsecamente debole, e Cartesio propone di congelarne la successione temporale in un'intuizione il più possibile puntuale; d'altro canto, l'immaginazione è la mediazione indispensabile tra intelletto e conoscenza dei corpi estesi. Nelle *Meditazioni*, invece, Cartesio riduce l'immaginazione a raffigurazione sensibile, e contrappone immaginare e concepire puramente. Al contempo, la memoria viene distinta in corporea e intellettuale; ma viene ora recuperata come momento interno al cogito. La memoria intellettuale manifesta un rapporto fondamentale tra cogito e tempo.

### 1. Introduzione

Ci sono ottimi motivi per associare memoria e immaginazione. Entrambe queste facoltà presentificano cose che non sono date alla percezione qui ed ora, le rendono oggetto di attenzione pur nella loro assenza. Per entrambe vale, si può dire in prima approssimazione, la formula aristotelica per cui abbiamo di fronte, come ad un occhio interiore, la forma senza la materia. Non siamo interamente consegnati e

asserviti al dato della percezione; manteniamo una certa libertà di prescindere dalla sua presenza fisica, di distanziarcene, e possiamo avere a che fare con esso in quel modo vicario che chiamiamo immagine, che ci mette sotto gli occhi aspetti e contenuti della cosa. Dopo tutto, un ricordo tende a sopravvivere in noi nella forma di un'immagine; la stessa presenza in cui rivive il passato remoto rievocato ora sembra essere quella di un'immagine.

E tuttavia si noti come qui le confusioni si possano immediatamente moltiplicare. Innanzitutto, se un ricordo tende a rivivere come immagine, non vale affatto che l'immagine tenda a diventare un ricordo: la memoria assimila in maniera selettiva, e non ogni sensazione diventa un'affezione per noi. Inoltre non sembra rispondere alla nostra esperienza che i ricordi vivano esclusivamente in immagini: questo pregiudizio sembra postulare un primato della vista e delle sue operazioni cognitive che non solo non tiene conto della memoria affettiva o del coinvolgimento degli altri sensi, ma soprattutto presuppone quello che vuole trovare, cioè una funzione cognitiva della memoria nell'esperienza. Quello che in certi casi rivive in noi non sono immagini, come se serbassimo in noi delle fotografie del nostro passato, bensì esperienze nella loro ricchezza e globalità, e cioè non già ridotte nella forma bidimensionale di un oggetto visivo.

Sembrerebbe quindi che i motivi per rettificare la contiguità memoria-immaginazione da cui siamo partiti siano numerosi e importanti, e che ci dovrebbero piuttosto condurre a tenerle separate. Fa differenza se immagino mio fratello (e qui posso attribuirgli i caratteri che voglio, perché l'immagine non si deve adattare a nessun dato) e me ne ricordo. Nel secondo caso, mi riferisco non a un *assente* come tale, ma a un'esperienza di qualcosa che per ciò stesso è stato *presente nel passato* e che sto rievocando. E in tale rievocazione è essenziale la fedeltà.

In questo senso la fenomenologia distingue tra funzioni posizionali e non posizionali. Nella memoria pongo l'oggetto come esistente – nel passato; quindi l'oggetto che ora non è dato spazio-temporalmente ha avuto per me una spazio-temporalità, e una memoria funziona tanto meglio quanto più è in grado di fissare e restituire un ordine che non muta a piacimento. Da ciò deriva il fatto che la memoria è connessa alla credenza (se mi limito a immaginare qualcosa di spaventoso senza ritenere che sia un pericolo imminente, non mi spavento, dice ancora Aristotele); che possa essere tanto volontaria quanto involontaria; e che rappresenti non tanto particolari decontestualizzati o eventi passati come tali, ma sequenze, successioni.

Nell'immaginazione non ho bisogno di porre come esistente l'oggetto, perché esso dipende dalla mia volontà, e sarebbe quindi strano prenderlo poi a criterio di realtà o verità di alcunché. Se pertanto nell'immaginazione ci possiamo presentificare qualsivoglia oggetto, la memoria *temporalizza* il suo oggetto.

Nella memoria l'oggetto acquisisce un indice temporale, ed è al modo di un segmento interno ad una successione proiettata sul passato; e, a sua volta, l'eventuale immagine che rievoco ha funzione *rappresentativa* di eventi vissuti (reali o immaginari non importa). Ma questa funzione temporalizzante non è che uno dei tratti fondamentali di un nome che può assumere significati diversi. Per memoria si possono infatti intendere la ritenzione, la conservazione, il luogo più o meno metaforico in cui deposito quello che conservo, la ripetizione, il tentativo di recuperare quello che ho posto come antecedente e da cui mi so distante, e finanche qualcosa che segna il divario tra memoria e percezione: il recupero immaginativo del passato. Perché molto spesso il mio passato, e ciò vale quanto più esso è oscuro, frammentato e lontano, non è affatto percepito e riprodotto fedelmente, ma ricostruito, congetturato: immaginato appunto.

E tutto questo vale solo come una prima precisazione intorno alla memoria personale. Ora, se l'immaginazione sembra per sua essenza personale e privata, la memoria viene valorizzata come veridica nella misura in cui è strumento affidabile e potenzialmente condiviso per la nostra esperienza e il nostro giudizio, e in quanto tale ausilio alla conoscenza. Nell'idea corrente, comune tanto a teorie empiriste quanto razionalistiche dell'esperienza, per cui giudichiamo ciò che di volta in volta ci si presenta sulla base di quanto congetturiamo o già sappiamo, la memoria svolge una funzione cognitiva primaria, sia come la facoltà che offre al giudizio punti fermi articolabili in forma di concetti e opinioni sia come quella facoltà responsabile della verità di certi asserti sul passato. E tuttavia, esiste a fianco di questa memoria personale una memoria intellettuale che non sembra avere nulla di personale (chi ha subito un certo tipo di lesione cerebrale, infatti, o quelli che una volta, e per esprimermi in un gergo volutamente non tecnico, si dicevano gli smemorati, non perdono insieme ai loro ricordi la competenza linguistica o la capacità di pensare tramite inferenze).

Da un punto di vista storico, l'associazione di memoria e immaginazione diventa canonica con il trattato aristotelico *De memoria*, in cui troviamo la distinzione di *eikon* e *phantasma* in base al riferimento temporale ad un'esperienza passata di cui

l'immagine può essere copia. A sua volta, questa funzione di copia dipende dal fatto che iscriviamo nell'anima dei contenuti d'esperienza così come si imprime un sigillo sulla cera o su una tavoletta per scrivere (*grammateion*). La tesi è che l'immagine è derivata dalla sensazione, che ha come una forza inerziale che rende possibile l'iscrizione e la conservazione in noi delle nostre percezioni.

Quando Hobbes parla di *ripple effect*, cioè paragona l'impulso della sensazione che si affievolisce in immagine ad un sasso lanciato in uno stagno che continua a lasciare onde concentriche ben dopo che è affondato (*Elements*, I III 21, L II 8/14), o quando Hume scrive che l'immaginazione è come il movimento di una barca che persevera nel suo corso anche dopo che i remi sono stati tirati a bordo (*Treatise*, Selby-Bigge, I IV 2, p. 198), essi non fanno che variare sul tema aristotelico del moto del proiettile o del giavellotto, che continua il suo corso ben dopo che il braccio ha smesso di imprimergli forza (*De insomn.*, 459a28 sgg.): nell'immaginazione, la trasmissione dell'impulso eccede il contatto diretto, ed è più duratura di quello, ha uno spessore temporale più esteso. Ripercorrere la storia delle trasformazioni profonde di questo concetto, che si ripresenta con tale continuità che perfino gli esempi aristotelici si ritrovano ripetuti nelle teorie più svariate ma in forme sempre mutate, non è la mia ambizione qui. Quello su cui mi vorrei soffermare non è neppure la teoria causale che si ritrova nei principali autori del Seicento, per cui l'immagine è residuale e posteriore rispetto alla sensazione; piuttosto, mi interessa sondare la tensione interna al rapporto immaginazione memoria nella concezione cartesiana del sapere. Mi ha sempre colpito l'ambivalenza di Cartesio riguardo all'immaginazione, e la speculare attenzione alla memoria. Per arrivare a discutere di Cartesio, vorrei dapprima fare una breve ricognizione del tema in Hobbes.

## 2. Hobbes

Ripercorro alcuni motivi del *Leviatano*, che esordisce con la tesi secondo cui l'origine di tutti i nostri pensieri è nel senso. L'oggetto esterno agisce sugli organi di senso, e quest'azione, trasferita al cuore e al cervello, causa una resistenza o reazione del cuore per liberarsene. Noi prendiamo tale sforzo verso l'esterno come qualcosa di esterno a noi, ma in realtà tutto quello che abbiamo è un'immagine. In altre parole, all'inizio non abbiamo che immaginazione indipendente dal mondo e prioritaria rispetto a questo: noi non siamo in contatto col mondo che tramite delle rappresentazioni, e queste sono indice e segno di una realtà dapprima solo

congetturata, e poi compresa a partire dalla resistenza alla nostra volontà e immaginazione. La sensazione lascia delle tracce; all'idea che noi tratteniamo un'immagine della cosa vista Hobbes arriva a partire dall'eternità del movimento, sicché l'immaginazione non è che sensazione indebolita.

La successione di pensieri regolata da un disegno o un desiderio può risalire dall'effetto alla causa, e allora abbiamo una comprensione che è comune a uomini e animali; oppure può dirigersi verso i possibili effetti remoti di una cosa qualsiasi. In questo secondo caso abbiamo una facoltà di invenzione e ricerca di ciò che è lontano dalla percezione che è il vero discrimine rispetto al mondo animale.

Di qui, e in ispecie nel capitolo VI, procediamo verso la tesi, dirompente per l'unità del materialismo hobbesiano, per cui le passioni della mente, generate dall'immaginazione, non si rivolgono a ciò che è presente, ai piaceri del senso, bensì al godimento nell'aspettativa o nel ricordo di beni che dipendono dall'opinione, e non dal senso. L'opinione genera la passione; ma poiché la passione nasce nella mente e si accompagna alla considerazione riflessiva del nostro potere, l'ambizione, il desiderio di onore e la vanità sono irriducibili a tutti i desideri del corpo, e molto più pericolosi quanto più indefinito è il loro oggetto. È l'immaginazione a creare le passioni, che vivono nella considerazione che ho di me, in particolare nell'immaginazione che ho del mio potere in un certo arco di tempo. La gioia di un potere che la mia immaginazione mi permette di vedere spaziare in tempi distanti, da un passato remoto ad un futuro lontano, è superiore al piacere di una momentanea soddisfazione del mio orgoglio, perché in questo modo la mia immaginazione acquista uno spessore e una stabilità meno facilmente preda della contingenza e della sorte. In questo modo le passioni diventano virtualmente infinite, naturalmente insaziabili e fonti di sempre rinnovata insoddisfazione.

Su tutto questo, su cui mi sono soffermato altrove<sup>1</sup>, non vorrei dilungarmi troppo, neppure sull'innegabile influenza su questa posizione hobbesiana della *Retorica* aristotelica, da Hobbes tradotta. Piuttosto vorrei trattare il rapporto tra questa immaginazione e la memoria. Come ci sono usi ed abusi dell'immaginazione, entrambi causati dalla sua irrequietezza e tendenza a guardare aldilà del dato, lo stesso vale per la memoria, che viene perpetuata grazie all'invenzione della scrittura. Il

---

<sup>1</sup> Mi permetto di rimandare ai miei saggi *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS 2001; *Imagination and Hobbes*, in «The Graduate Faculty Philosophy Journal», XXIV. 2, 2003, pp. 5-27; *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa, ETS 2004.

discorso registra, richiama e dichiara i pensieri; trasformando un discorso mentale in uno verbale, rende possibile il contratto, la pace, lo stato, tutto ciò che ci fa uscire dalla natura (e pure tutto ciò che ci conduce a stravolgere lo scopo per cui il linguaggio è stato inventato). Con l'imposizione dei nomi, traduciamo il calcolo mentale delle cose immaginate in un calcolo sulla concatenazione dei nomi, e permettiamo di dispensare quello che diciamo dalla considerazione del luogo e del tempo (L IV 18/28) – come dirà Leibniz qualche decennio più tardi, il calcolo serve «pour desembarasser l'imagination»<sup>2</sup>.

Ma tra immaginazione e memoria per Hobbes non c'è nessuna differenza sostanziale. Se l'immagine è *decaying sense*, formula che traduce letteralmente la *aisthesis asthenes* della *Retorica* («tanto più debole quanto più è lungo il tempo trascorso dopo la visione o la sensazione dell'oggetto», L II 8/15), «immaginazione e memoria sono una cosa sola che assume nomi diversi» a seconda che si esprima la sensazione che si indebolisce o l'indebolirsi della sensazione passata (*ibid.*). L'immaginazione qui non vive che della forza riflessa, anzi impressa, dalla sensazione; l'urto va concepito come materiale, e da questo alle rappresentazioni che vi si riferiscono il movimento è continuo. Come dicevo, questa immaginazione, interamente parassitaria e di cui non viene riconosciuta nessuna attività indipendente, viene poi clamorosamente smentita quando si considera la sua capacità di generare mondi sociali complessi, in cui le passioni sono intrise di aspettative e incessanti riflessioni in cui si commisurano potere e immagine sociale di sé. Ma quel che più conta qui è la dimensione temporale, a sua volta specchio di questa incongruenza. Infatti memoria e immaginazione non possono essere due lati della stessa cosa non perché in astratto immaginare e ricordare sono due atti diversi, ma proprio perché sono rivolti ad ambiti temporali diversi: l'immaginazione al possibile, e in particolare al futuro ma non necessariamente soltanto a questo, la memoria al passato. E qui la differenza non è paragonabile alla scelta se prendere a destra o sinistra a un bivio, cioè non abbiamo due direzioni indifferenti, paritetiche e modalmente indistinguibili.

Anche qui il problema è in primo luogo interno alla teoria hobbesiana; non si tratta di giudicarlo dall'esterno, ma di portarne alle conseguenze gli elementi costitutivi. Aristotele scriveva che la memoria è del passato, perché del presente non può che esserci percezione e del futuro aspettativa (*De mem.*, 449b9-23); Hobbes

---

<sup>2</sup> L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan 1903, p. 99.

riformula lo stesso pensiero quando scrive: «In natura esiste solo il *presente*; le cose *passate* esistono soltanto nella memoria, ma le cose *a venire* non esistono affatto, poiché il *futuro* è una pura finzione della mente che attribuisce alle azioni presenti la successione delle azioni passate» (L III 14/23). Scrive inoltre Hobbes: «Molti ricordi, o la memoria di molte cose, vengono chiamati esperienza» (L II 8/15); e la prudenza è definita come una presunzione del futuro tratta dall'esperienza del tempo passato (L III 14/23). È Hobbes stesso a sottolineare come esperienza e prudenza, come pure la comprensione (*understanding*), siano proprie di tutti gli animali, mentre l'immaginazione è una ricerca esclusivamente umana rivolta a ciò che è lontano dalla percezione. Se non ché va notato immediatamente come rispetto ad Aristotele il futuro sia decisamente ed esplicitamente associato all'immaginazione: ci differenziamo dagli animali per l'immaginazione di effetti non dati, per la rappresentazione del possibile sulla base di un *progetto*, di un piano o disegno, e quindi per la considerazione di noi stessi come *cause efficienti* di prodotti che hanno realtà nel mondo. L'immaginazione è diretta al futuro, come invenzione, produzione, curiosità usata a scopi pratici. Si tratta di regolarne metodicamente il corso, e a ciò supplisce la ragione, che non fa che disciplinare l'immaginazione. Ma una volta staccatasi dalla datità, la mente ha un suo ambito privilegiato, un mondo di rappresentazioni in cui vive, un mondo simbolico. Si pensi all'uso massiccio di questo strumento – la sostituzione, la rappresentazione, o rappresentanza – fatto da Hobbes nel *Leviatano*: il sovrano è attore, e noi siamo gli autori delle sue azioni; non si dà corpo politico prima della nostra istituzione e indipendentemente dalla relazione che lo crea.

L'immaginazione ha a che fare col mondo del possibile, con quello che è dissociato dalla realtà, sia che questo venga poi usato per avere un'incidenza sulla realtà, sia che venga asservito alla negazione della realtà per gonfiare la nostra stima di noi stessi. Ciò spiega la sua ambivalenza: essa ci permette tanto di staccarci dalla natura e dalla datità per scopi positivi, a cominciare dall'instaurazione di un ordine politico artificiale imposto alla natura e eretto dal nulla, quanto serve alle assurdità e superstizioni, alle fantasticherie senza metodo, all'ansia senza limite (il Prometeo che guarda troppo lungi avanti a sé del dodicesimo capitolo del *Leviatano*), e alle immagini che fomentano e assecondano la nostra vanagloria. La memoria non ha a che fare col possibile, ma anzi cerca di registrare fedelmente il reale. Quando Hume nel *Treatise* sposa la stessa teoria e parla delle immagini illanguidite e meno vivide

delle impressioni, descrive la maggior forza della memoria a partire appunto dall'ordine che questa deve rispettare. Anche qui il duplice problema sarà che il rapporto impressioni-idee è descritto in base al criterio della vivacità, che non si vede come possa spiegarlo. Inoltre, le idee dovrebbero essere copie delle impressioni; senonché, come Hobbes, anche Hume è costretto a riconoscere la derivazione delle impressioni della riflessione – e con esse passioni e desideri – dalle idee.

Forse non è il caso di aprire ulteriori finestre così ampie. Per tornare alla tesi di Hobbes che la ragione sia la disciplina dell'immaginazione, notiamo che essa ritorna anche nelle obiezioni alle *Meditazioni* di Cartesio, in cui assistiamo, com'è noto, ad uno scontro aspro. Cartesio condivide con Hobbes l'idea che i corpi rimangano nello stato di quiete o moto finché non intervengano movimenti ulteriori, e questo principio del movimento fisico è un modello che si riflette anche all'interno della teoria della percezione e dell'immaginazione. Nelle *Passioni dell'anima* e nel carteggio con Elisabetta, Cartesio si sofferma sui pericoli dell'immaginazione, ma altrettanto sull'uso prezioso che possiamo farne per riabituare le passioni; arriva a chiamare le passioni immaginazioni dipendenti dagli spiriti animali in noi<sup>3</sup>. Ma in generale sembra prendere una strada del tutto diversa rispetto a quella hobbesiana. Non perché sia meno materialista – anzi, la teoria psicologica di Cartesio deve molto al concetto di *typos* dei primi stoici, Cleante e Crisippo –, ma perché, come spero di mostrare ora, il rapporto tra immaginazione e memoria deve rendere conto di un elemento che in Hobbes non si dà, il pensiero puro, e con questo del superamento cartesiano del luogo comune aristotelico per cui si pensa sempre in immagini; e il contesto è quello interamente diverso del rapporto tra la *mathesis universalis* e la filosofia prima.

### 3. Cartesio

Anche Cartesio è ambivalente riguardo all'immaginazione, ma per motivi ben diversi. Mentre nelle *Regulae* l'immaginazione è fattore essenziale in ogni conoscenza del mondo in quanto media sempre tra l'intelligenza e l'estensione, nelle *Meditazioni* l'immaginazione sembra trattata alla stregua della fonte principale di falsità ed errore, al punto da non appartenere neppure alla nostra più propria essenza. Al contempo, tutta l'opera cartesiana abbonda del ricorso all'immaginazione in

---

<sup>3</sup> *Passioni* (artt. 20-21, 26, 50, 211) AT XI 344-349, 368-370, 485-488; e lettere a Elisabetta, AT IV 219 [AT = R. DESCARTES, *Oeuvres*, 12 voll., éd. par C. Adam, P. Tannery, Paris, L. Cerf 1897-1911].

ambito cognitivo. Nel *Mondo*, dove già Cartesio sta abbandonando il modello delle *Regulae*, in cui l'immaginazione era il nome dell'intelligenza nella misura in cui produceva e trasformava immagini per conoscere tutti gli oggetti esterni ridotti a figura, e quindi ad ordine e misura, Cartesio ci invita a ricostruire spazi immaginari nella nostra mente per liberarci dai nostri pregiudizi e contemplare i risultati della nuova fisica (tra parentesi, sta svolgendo qui lo stesso esperimento mentale che proporrà Hobbes nel *De homine*): di conseguenza lo spazio, che nelle *Regulae* veniva assunto come dato, qui è addirittura immaginato e rende possibile ogni figurazione<sup>4</sup>. Nelle stesse *Meditazioni* del resto – pensiamo alla prima – tutta l'ambientazione drammatica è creata dall'immaginazione, e l'intelletto sembra avere la funzione esclusiva di valutare ed esaminare ciò che l'immaginazione gli porge, dal dubbio iperbolico che revoca il mondo dato fino al sogno, dal Dio ingannatore al genio maligno.

Ma qui c'è un elemento nuovo rispetto a Hobbes, ed è l'alternativa, che a volte pare secca, tra immaginazione e memoria<sup>5</sup>. A rendere più complessa la situazione,

---

<sup>4</sup> Cfr. D. SEPPER, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley-London, Univ. California Press 1996, p. 220.

<sup>5</sup> La letteratura su immaginazione e memoria in Cartesio è molto nutrita. Tra i saggi più degni di nota tra quelli *specificamente* dedicati a questi due temi, si vedano: J. KLEIN, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, transl. E. Brann, Boston, MIT 1968 (1934-1936); W. DONEY, *The Cartesian Circle*, in «Journal of the History of Ideas», XVI, 1955, pp. 324-338; la risposta di H. FRANKFURT, *Memory and the Cartesian Circle*, in «The Philosophical Review», LXXI, 1962, pp. 504-511, ripreso successivamente in ID., *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill 1970; P. CRISTOFOLINI, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, in «Il pensiero», VII, 1962, pp. 378-402; S. ROSEN, *A Central Ambiguity in Descartes*, in ID., *The Ancients and the Moderns*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1989, pp. 22-36 (1969); J.J. Macintosh, *Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke*, in «Canadian Journal of Philosophy», XIII, 1983, pp. 327-352; V. FOTI, *The Cartesian Imagination*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLVI, 1986, pp. 631-642; D. LACHTERMAN, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York-London, Routledge 1989 (di cui cfr. la discussione nel mio *Mathesis e costruzione tra geometria antica e moderna*, in «Teoria», XI, 1991, pp. 87-104); E. MICHAEL, F. MICHAEL, *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, in «Journal of the History of Ideas», L, 1989, pp. 31-48; E. BRANN, *The World of Imagination*, Lanham, Rowman-Littlefield 1991, in particolare pp. 69-78; L. GINZBURG, *La doppia memoria. Alcune note in margine a un problema cartesiano*, in «Discipline filosofiche», III, 1993, pp. 139-154; A. FERRARIN, *Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents*, in «The Graduate Faculty Philosophy Journal», XVIII, 1995, pp. 65-92; D. SEPPER, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley-London, Univ. of California Press 1996; R. JOYCE, *Cartesian Memory*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXV, 1997, pp. 375-393; J. SYMONS, *Imagination, Science and Modern Subjectivity*, in *Ideas in Transit*, ed. by J.K. Glenn III, A. Petö, IWM, Wien 1998, pp. 27-48; C. SANTINELLI, *Imago, phantasia, vis imaginandi. Una lettura dell'immaginazione nell'opera di Cartesio*, in *Imago in phantasia depicta*, a cura di L. Formigari, G. Casertano, I. Cubeddu, Roma, Carocci 1999, pp. 189-215; E. ANGELINI, *Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie*, in «Annali della facoltà di Lettere e filosofia di Siena», XXI, 2000, pp. 179-206; C. BOURIAU, *L'immaginazione produttrice: Descartes entre Proclus et Kant*, in «Littératures classiques», XLV, 2002, pp. 47-62; G. PERROTTI, *Le strategie della memoria in Cartesio*, in «Giornale critico della filosofia italiana»,

l'evoluzione del pensiero cartesiano negli anni Trenta, mentre non attenua l'interdipendenza dei due concetti, pare invertire il segno di questa alternativa: nelle *Regulae* sembra che l'immaginazione debba supplire alle debolezze della memoria; nelle *Meditazioni* la memoria della conoscenza passata garantita dalla veracità di Dio ci permette di oltrepassare l'ingannevole immaginazione.

Procediamo con ordine, ed esaminiamo prima le *Regulae* e poi le *Meditazioni*. Le *Regulae* hanno per scopo di migliorare l'*ingenium* nella ricerca della verità, di dare appunto delle *Regole* o un metodo per una conoscenza certa, in cui non vi sia spazio per dubbi o ci si debba accontentare di conoscenze solo probabili. A tale scopo occorre evitare, scriverà Cartesio nel *Discorso sul metodo*, di affaticare memoria e immaginazione, come faceva l'analitica degli antichi (*Discours*, AT VI, 17-18); piuttosto, bisogna ridurre ogni problema ai suoi elementi semplici, chiaramente intuibili, e da lì ripartire, certi di non aver lasciato nulla di inindagato, per ricostruire ogni complessità per gradi. Questa procedura non è limitata alla matematica o ad un'altra scienza determinata: è il metodo unico proprio di *tutta* la scienza, perché non si danno scienze diverse in base ai generi dei loro oggetti, ma un unico sapere umano universale. Le *Regulae* V e VI sostengono appunto che occorre partire dalle intuizioni delle cose più semplici, per salire per gradi alla conoscenza delle altre: e in questo l'occhio della mente deve rivolgersi all'ordine e alla serie in cui ha disposto i suoi oggetti.

L'intuizione dei *simplicia* è interamente esente dalla falsità. Nell'intuizione, l'intelletto è come passivo, tutto preso a subire la forza irresistibile dell'evidenza, e non si deve sforzare di trovare quello che non sta sotto il suo occhio nel momento presente. L'intuizione può essere sia intellettuale che sensibile: quello che conta è che consista in un atto semplice della mente che si regge interamente su se stesso, cioè non ricorre a nessun altro atto, né ne dipende. La *Regula IX* aggiunge un ulteriore tassello: l'intuizione non è né un punto di partenza né una monade di senso irrelata, anzi, un po' come nell'*epagoge* aristotelica, l'intuizione può essere la visione conclusiva di un processo che si può disciplinare. «Si deve rivolgere tutto l'acume dell'intelligenza alle cose minime e più facili, e in esse trattarsi tanto a lungo, finché ci abituiamo a intuire la verità in modo distinto e perspicuo» (AT X, 400).

---

LXXXIII, 2004, pp. 382-403; A. MINERBI BELGRADO, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 4, 2006, pp. 837-861.

Ma le operazioni cognitive descritte sono due, perché oltre all'intuizione troviamo l'inferenza (e neanche qui Cartesio distingue tra deduzione, induzione ed enumerazione). Ogni inferenza presuppone un ordine, e ripercorre passi che si devono poter offrire alla nostra comprensione unitaria nella forma dell'*intuitus mentis*. Nella terza e quarta delle *Regulae* – dove, si noti, gli esempi di intuizione certa sono il cogito e l'essenza del triangolo -, l'opposizione è tra l'intuizione di un semplice e l'inferenza basata sul ripercorrere una successione, in cui la certezza non viene da un'evidenza attuale e presente, ma è tratta dalla memoria<sup>6</sup>: contrapposizione tra un ora che assume un significato virtualmente estraneo al tempo in cui si dà, e un intervallo diacronico in cui ogni momento è essenziale, e il tutto risulta dalla somma delle parti.

La memoria è ovviamente essenziale per ogni conoscenza mediata; ma Cartesio ci propone di condensarla in una forma il più possibile intuitiva. Nella *Regula VII* Cartesio scrive che «per completare la scienza occorre percorrere con un moto del pensiero continuo e ininterrotto [*scil.* tutti gli oggetti...] in un'enumerazione sufficiente ed ordinata». Passo in rassegna tutte le operazioni «finché abbia imparato a passare così velocemente dalla prima all'ultima che, non lasciando quasi nessuna parte alla memoria, mi sembri di intuire il mio oggetto tutto insieme; in tal modo, mentre si reca rimedio alla memoria, si corregge anche la lentezza dell'ingegno, e in qualche misura si estende la sua capacità» (AT X, 388). In questa auspicata concentrazione puntuale della memoria non dimentichiamo certo che il movimento dell'inferenza è graduale e non simultaneo; ma lo consideriamo come un risultato indiviso che può venir colto dall'*intuitus*, in quanto «non indica più il movimento ma il punto d'arrivo del movimento» (AT X, 408). In questo *rem totam simul videar intueri* (AT X, 388) ci si deve sforzare di metter fuori gioco o minimizzare il bisogno della *labilis memoria* (AT X, 408), su cui però al contempo siamo costretti a basare le nostre conclusioni: detto diversamente, se la memoria è costitutivamente debole, il rimedio non è un suo rafforzamento tramite esercizio, ma una sua tendenziale abolizione. È come se venissimo invitati a congelare il movimento della *cogitatio*, ad abolire lo spessore temporale della memoria per sostituirgli il più possibile l'ora,

---

<sup>6</sup> «Per *intuizione* intendo ... il pensiero così pronto e distinto di una mente pura e attenta, che su ciò che comprendiamo non rimanga proprio nessun dubbio... Moltissime cose, sebbene esse stesse non siano evidenti, sono conosciute con certezza, purché vengano dedotte solamente da principi veri e conosciuti attraverso un *moto continuo e ininterrotto* del pensiero che intuisce le singole cose in modo perspicuo... Distinguiamo qui dunque l'intuizione della mente dalla deduzione certa per il fatto che in questa viene pensato un moto o una certa successione, in quella invece no; e inoltre perché a questa non è necessaria un'evidenza attuale, come lo è all'intuizione, in quanto questa trae piuttosto dalla memoria, in un certo modo, la sua certezza» (AT X, 368-370; corsivo mio).

quasi il *nunc stans*, dell'intuizione. Ed è come se nell'intuizione avvenisse quel portare alla presenza dell'occhio dell'intelletto in cui secondo Aristotele consisteva l'opera della *phantasia* nei confronti del *nous* (*hosper horon*)<sup>7</sup>.

La stessa invenzione della scrittura serve a non affidarci alla memoria; grazie alla scrittura, ci concentriamo su segni molto brevi per poterli «percorrere tutti con movimento velocissimo del pensiero e intuirne contemporaneamente il maggior numero possibile» (AT X, 455). Se, una volta che il presente non è più, la certezza dilegua, o svapora in un essere presuntivo, allora il problema della memoria è non tanto un'inaffidabilità di tenore psicologico che può variare individualmente, quanto il fatto che in linea di principio non garantisce evidenza proprio perché è successiva, seriale, finita, e non può aver di fronte l'interezza della serie che deve conservare. Non di memoria personale quindi si tratta, ma della capacità di ritenere i passi di un'inferenza. La memoria è strumentale alla scienza ed appartiene ad un io astratto, sicché non ha nulla, ad esempio, del carattere fondativo dell'identità personale che ha per Locke<sup>8</sup>. E, d'altro lato, il problema non è lo spessore temporale della memoria, ma la cesura tra il presente dell'attenzione e il passato da riattualizzare: l'*alterità* di quello che abbiamo di fronte e quello che stiamo sempre rischiando di perdere.

Poiché la memoria vive dello scarto tra ora e prima, l'ideale sarebbe disporre la successione del tempo in uno spazio di compresenza, contrarla in un ora continuo non diviso tra passato e presente. Pur nella consapevolezza della sua impossibilità – appunto di ideale ho parlato –, è questo che Cartesio ci invita a fare nella *Regola XV*, dove scrive che è utile presentare agli occhi e ai sensi esterni le figure in disegni, perché così il pensiero si mantiene più facilmente attento. Mettendo su carta le figure, «non affidiamo alla memoria nessuna delle cose che richiedono un'attenzione costante», ed evitiamo che «un ricordo superfluo sottragga una parte della nostra

<sup>7</sup> Su questo movimento mi permetto di rimandare al mio *Aristotle on Phantasia*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», XXI, ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler, Leiden, Brill 2006, pp. 89-123, e al mio *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2001, pp. 287-308). Da questo punto di vista, il paragone cartesiano della vista con l'*intuitus mentis* pone una chiara alternativa tra distinzione e globalità dello sguardo, che abbraccia tanto più quanto meno distingue i dettagli: la visione globale è di per sé confusa (AT X, 401), e tra sguardo globale e intuizione discreta non c'è conciliazione possibile. Questa contrapposizione però, privilegiando il pensiero puntuale di *simplicia* al pensiero successivo, non esautora ogni tipo di mediazione: quando, nella *Regola IX*, Cartesio contrappone la perspicacia nell'intuizione distinta alla sagacia nella rassegna ordinata di una serie e propone a modello della prima la visione esatta di dettagli minuziosi propria degli artigiani esperti, intende *Regolare* con metodo la rassegna della serie ordinandola a partire da fondamenti semplici e chiari; come si vede, anche la serialità ha una virtù o eccellenza, la sagacia.

<sup>8</sup> Come scrive P. RICOEUR, il cogito non è una coscienza o un *self* definito dalla memoria, ma un ego esemplare di cui il lettore è invitato a ripetere il gesto (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil 2000 [trad. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina 2003, pp. 145-146]).

mente alla conoscenza di un oggetto presente» (458: qui la memoria, più che semplicemente debole, sembra, in quanto involontaria, un ostacolo al pensare). Se non avessimo una mente finita non avremmo bisogno della memoria; potremmo esercitare un'attenzione continua. Ed è da questa impotenza dell'attenzione che nascono l'errore e il falso. Quando Arnauld e Nicole scrivono nella *Logique de Port-Royale* che gli errori nascono da un deficit di attenzione<sup>9</sup>, ripetono la tesi delle *Regulae*, che infatti usarono per la seconda edizione dell'opera.

Nelle *Regole* XII-XVI Cartesio si sofferma sulle diverse facoltà di cui si serve l'*ingenium*. A prestare il suo lavoro all'intuizione è l'immaginazione, che raffigura per lo sguardo puro dell'intelletto ogni oggetto fisico, comprese quelle qualità come i colori che non sono immediatamente spaziali. Raffigurare significa ridurre a grandezza scomponibile e riducibile a elementi semplici, a figura misurabile; l'immaginazione rappresenta alla mente le idee delle cose, ed è quindi il modo in cui l'intelletto puro è in contatto con il mondo. Tale contatto ha due facce: l'immaginazione traduce in figura il mondo, e traduce i concetti dell'intelletto in immagini<sup>10</sup>. Ma a sua volta l'immaginazione è duplice: è *phantasia*, luogo di iscrizione delle tracce, e *imaginatio*, attività di raffigurazione.

Pur in questa collaborazione, l'intelletto non perde il suo primato – né assistiamo ad una parcellizzazione delle facoltà. Cartesio scrive che è l'intelletto che conosce (AT X 398) e coglie la verità (AT X 411), anzi, «nulla può esser conosciuto prima e meglio dell'intelletto, dal momento che da esso dipende la conoscenza di tutte le altre cose, e non viceversa» (AT X 395). Nella sua conoscenza l'intelletto può essere assistito non solo dall'immaginazione, ma da altre tre facoltà, immaginazione,

---

<sup>9</sup> A. ARNAULD, P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser: contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris 1668 (III ed.), disc. I, pp. 9-13, e 39-41.

<sup>10</sup> Nei frammenti giovanili (*Olympica*, AT X 217-218), Cartesio scrive già che come l'immaginazione usa le figure per concepire i corpi, così l'intelletto usa certi corpi sensibili per rendersi comprensibili le cose elevate (dette qui «olimpiche»): il vento significa lo spirito, il movimento nel tempo la vita, la luce il conoscere, il calore l'amore, l'attività istantanea la creazione. I poeti danno la luce dell'immaginazione alle stesse cose che la ragione dei filosofi concepisce. Come si vede, qui l'analogia è lo strumento per far comunicare sensibile e olimpico. Anche nelle *Regole*, la comunicazione e il movimento possono andare dall'intelletto ai sensi attraverso l'immaginazione, o viceversa. «Poiché l'intelletto può essere mosso dall'immaginazione, o, all'opposto, agire su di essa, parimenti l'immaginazione può agire sui sensi, mediante la forza motrice, applicandoli agli oggetti, o, all'opposto, questi su quella, nella quale essi iscrivono le immagini dei corpi» (AT X 416). Sul controverso rapporto tra intelletto e immaginazione, e sull'indipendenza dell'intelletto puro a partire dalla raffigurazione geometrica, cfr. LACHTERMAN, *Ethics of Geometry* cit., pp. 175, 181 sgg., e SEPPER, *Descartes's Imagination* cit., pp. 190-194.

senso e memoria<sup>11</sup>. Eppure, se si legge cosa scrive Cartesio della percezione, si vede come da un lato anche qui il modello del movimento fisico valga in modo preminente, e dall'altro abbia come esito la formazione delle idee appunto nell'immaginazione, sede privilegiata dal punto di vista cognitivo e all'opera in ogni concettualizzazione (con l'unica eccezione dei *simplicia* puri). Cartesio usa immagini e linguaggio aristotelici e scolastici, ma stravolgendone il senso e interpretandoli come una teoria della traccia materiale in noi. Dice che la sensazione è meramente passiva e ha luogo al modo in cui la cera riceve un'impressione da un sigillo, e aggiunge che «non si deve ritenere che ciò sia detto per analogia» (AT X 412), perché la figura esterna del corpo senziente (comprese le narici, la lingua e l'orecchio) viene realmente modificata dall'oggetto come la superficie della cera è modificata dal sigillo. Questo impatto si traduce in una figura che viene trasmessa a un'altra parte del corpo, il senso comune, che a sua volta funziona come un sigillo che imprime nella *phantasia* le idee, ora smaterializzate, che provengono dal corpo esterno. Né si deve pensare che la *phantasia* sia puramente spirituale, anzi: risiede nel cervello, e muove i nervi<sup>12</sup>.

Fin qui tutto avviene in modo materiale, se non meccanico, e spiega infatti che i processi descritti valgano anche per gli animali. Ma il motivo principale di questo materialismo è la polemica nei confronti delle teorie scolastiche delle *species* visive e della necessità che le immagini somiglino alle cose da cui derivano. Cartesio traduce i risultati sperimentali di Keplero sui raggi nella retina in una teoria che, anche per la vista, in luogo del postulato iconico faccia valere il solo criterio dell'impulso fisico (le linee di pressione sull'occhio), e che alla somiglianza sostituisca un isomorfismo basato sulla proporzione e la relazione figurale quantificabile<sup>13</sup>. In questo senso scrive nella *Diottrica* che, nelle stampe, dell'inchiostro sparso qua e là rappresenta foreste, città, uomini e perfino battaglie senza che nulla assomigli al suo originale, anzi, al punto che spesso per rappresentare meglio l'oggetto occorre discostarsene (*Dioptrad.*, AT VI 113), come si comincia a sapere bene dagli studi rinascimentali sulla prospettiva – altro elemento fondamentale che contribuisce al distacco dalla teoria della somiglianza. Il risultato epocale di questa teoria della percezione è che l'occhio viene compreso sulla scorta della mano, e non viceversa; e l'immagine,

<sup>11</sup> Le tre facoltà sono enumerate in quest'ordine sia a AT X 398 che a 410 e 411, anche se poi l'esame della conoscenza parte dal senso (AT X 412).

<sup>12</sup> Sulla localizzazione di immaginazione e memoria nel cervello cfr. anche *L'homme*, AT XI 174 e 177.

<sup>13</sup> Cfr. MACINTOSH, *Perception and Imagination* cit.

rappresentazione abbreviata e trascrizione grafica astratta, assume sempre più i tratti del segno, del rimando, della cifra di una proporzione quantificabile (AT VI 134).

Se torniamo al testo delle *Regole*, a questo punto abbiamo uno scarto brusco nella continuità della trasmissione materiale. Perché ora Cartesio insiste tematicamente sul carattere esclusivamente spirituale della *vis cognoscens*, che è internamente unitaria, «che riceva le figure dal senso comune insieme con la fantasia o si volga a quelle custodite nella memoria o ne formi di nuove» (AT X 415). Se la forza conoscitiva si volge con l'immaginazione al senso comune, si dice che tocca, vede, sente; se all'immaginazione e alle figure in essa tracciate, si dice che ricorda; se all'immaginazione che forma figure nuove, si dice che immagina o concepisce (e ancora si noti qui l'identificazione); ma quando agisce da sola e si volge a se stessa, si dice che comprende (AT X 416). Si vede in questa enumerazione come immaginazione e memoria corporea siano virtualmente indistinguibili; ma appunto perché di una memoria personale ora si tratta, come di una tavoletta piena di incisioni reali, a differenza che nelle considerazioni svolte prima. In questo la forza conoscitiva può essere passiva o attiva, e imitare ora il sigillo ora la cera; ma stavolta Cartesio, a scanso di equivoci, precisa che in questo caso si tratta solo di un'analogia, perché nelle cose corporee non c'è nulla di simile a questa forza pura.

Se ora ci volgiamo al pensiero cartesiano più tardo, potremmo avere l'impressione che le mutate relazioni tra immaginazione e memoria che vi ravvisiamo dipendano dal fatto che mentre le *Regulae* si riferiscono alla scienza e alla conoscenza del mondo esterno, nelle *Meditazioni* Cartesio si occupa di filosofia prima, e pertanto ha di mira un ambito essenzialmente diverso; se ne dovrebbe concludere che, cambiate le preoccupazioni e il contesto, anche le considerazioni che ci occupano diventino per ciò stesso incommensurabili. Sicuramente è giusto sottolineare questa differenza d'ambito, ma se fosse tutto qui ce la caveremmo a buon mercato con le contraddizioni tra posizioni diverse, e in particolare non potremmo rendere conto di alcuni profondi cambiamenti nel pensiero cartesiano, che quindi ritengo indispensabile considerare nella sua unità tematica. Che Cartesio adotti un linguaggio essoterico nelle *Meditazioni* per far passare le acquisizioni della sua scienza e poter liberamente volgersi alle sue applicazioni tecniche, come apparirebbe dalla famosa lettera a Mersenne (18 gennaio 1641), mi sembra un presupposto che come minimo non è in grado di prendere sul serio le nuove acquisizioni teoriche. Vediamone alcune.

Sopra ho richiamato l'attenzione del lettore sui due esempi di intuizioni certe nominati nelle *Regulae*, il cogito e l'essenza del triangolo. Mi sembra innegabile che nelle *Meditazioni* Cartesio sia interessato ad andare aldilà della considerazione dei gradi di evidenza di ciò che è conoscibile da noi per soffermarsi piuttosto sulla verità – che per lui significa realtà, autosussistenza – delle idee, e quindi sulla rispettiva capacità di reggersi su se stesse oppure sulla loro dipendenza da verità precedenti. Alla consistenza *toto coelo* diversa dell'idea di triangolo e di cogito, Cartesio arriva una volta che non studia più il metodo per conoscere idee tutte ugualmente soggettive, ma vuole indagarne l'essere reale. Studiare la *vis cognoscens* in quanto tale allora vuol dire coglierne la totale assolutezza o indipendenza da altro, un'assolutezza che le idee matematiche, in cui l'essenza non implica l'esistenza, non avranno. E se le *Regulae* dovevano preparare la mente e tenere retta la sua attenzione, non c'era strettamente bisogno della distinzione della quarta *Meditazione* tra un intelletto passivo che coglie le sue idee e una volontà che dà o nega il suo assenso in un giudizio. Infatti nelle *Meditazioni* a tale *forza conoscitiva*, che ha in sé un riferimento a determinazione e perseveranza fin dalla sua designazione, si sostituisce un cogito che attesta verità e che da un lato è irriducibile a tutti i suoi momenti parziali e subordinati, dall'altro non si serve sempre dell'immaginazione per conoscere. L'immaginazione ora è solo uno dei modi di contemplare la figura di una cosa estesa, e viene quindi privata di parte del suo potere cognitivo; anzi, al suo interno viene distinta la funzione ricettiva delle immagini dalla loro produzione, che risulta non dall'immaginazione ma dalla volontà<sup>14</sup>.

L'esempio del pezzo di cera è illuminante riguardo al diverso accento in questo rapporto tra pensiero e immaginazione. La percezione del pezzo di cera, dice Cartesio, «non è una visione, un contatto, un'immaginazione... ma unicamente un'ispezione della mente» (*eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est ... sed solius mentis inspectio*, AT VII 31). Quello per cui la mente eccede l'immaginazione che le porge le immagini impresse dal senso è l'ammettere di non poter fermarsi a tutte le immagini finite e determinate che possiamo averne; essa scopre così che solo il pensiero è in grado di render conto di tutte le possibili apparizioni, in linea di principio infinite, della cera. Quello che l'immaginazione non

---

<sup>14</sup> Cfr. SEPPER, *Descartes's Imagination* cit., pp. 207-208.

può avere, né conoscere, è appunto l'assolutezza della mente, e la sua prorità rispetto ad ogni immagine finita delle cose.

Se ora mi chiedo cosa sono, concludo che sono ogni volta che penso. E cosa sono? Il pensare puro contrapposto alle facoltà inferiori? No: la risposta cartesiana è nota. «Una cosa che dubita, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina e sente» (AT VII 28). Non abbiamo una separazione del pensare dalle diverse facoltà indirizzate al mondo esterno; il pensare non è però composto da queste varie facoltà, perché la sua essenza più propria è l'indivisibilità (AT VII 85-86). Le varie facoltà sono *modi subordinati* del pensare, che è irriducibile a quelli. Io sono il mio pensare, essenzialmente separato dal mio corpo, e altro rispetto a tutti i miei contenuti determinati. Le mie idee e rappresentazioni potrebbero non essere null'altro che sogni, ma quello che non può essere sogno è che, pensando, io esisto. Diventa essenziale distinguere tra sapere ed essere, e conseguentemente tra le idee dirette verso l'oggetto che rappresentano e la coscienza delle idee, il sapere di pensarle. Per questo Cartesio può replicare a Gassendi che è sì «un effetto dell'immaginazione il sognare, ma è un'azione dell'intelletto l'accorgersi di sognare» (AT VII 358-359).

Si vede come l'immaginazione sia stata resa uno strumento tra altri, uno tra diversi modi di rappresentare alla mente la cosa, ed è stata esplicitamente finitizzata, ridotta esclusivamente a raffigurazione sensibile approssimativa (AT VII 72). In quanto tale, l'immaginazione ora si rivela soltanto un intralcio alla metafisica. Quando si procede a parlare dell'essere di Dio, l'immaginazione, che ora non ha più la capacità analogica di rendere comprensibile il non sensibile che aveva nelle *Regulae*, non fa che sviare e distrarre da un'attenta considerazione (AT VII 69), che deve mantenersi pura.

Se l'infinito, il cogito, e Dio non possono essere immaginati, neppure analogicamente, l'ulteriore novità che troviamo nella sesta *Meditazione* è però meno prevedibile. Perché ora la contrapposizione tra pensare puro e immaginativo è talmente forte che si estende addirittura agli enti matematici, di cui prima l'immaginazione era costitutiva, e che ora si offrono ad uno sguardo diverso a seconda che li immaginiamo o li concepiamo astrattamente. Cartesio dice che posso immaginare un triangolo così come posso pensarlo puramente. Immaginare qui significa, per usare termini kantiani, tracciare la figura per esibirne la costruzione nello spazio; concepire, viceversa, significa limitarsi alla sua definizione astratta o alla considerazione delle sue proprietà essenziali. Se è così, allora immaginare un

chiliagono ci è impossibile perché non posso raffigurarne distintamente i mille lati «né intuirli in una presenza» (AT VII 72). Per converso, posso concepire un pentagono «senza bisogno dell'immaginazione» (*ibid.*), nel qual caso non ricorro a quella «tensione mentale» (AT VII 73) che consiste nello sforzo di rappresentare visivamente la figura. L'immaginazione così si rivolge verso i corpi, ma senza poterne attestare la realtà; la mente pura invece si rivolge solo a se stessa; e coglie un'esistenza, non una possibilità.

Gassendi, non distinguendo tra raffigurare e concepire, obietta a Cartesio che l'intellezione del chiliagono può essere altrettanto confusa della sua immaginazione (AT VII 330-331). Cartesio replica che si possono dimostrare chiaramente e distintamente molte proprietà del chiliagono perché lo si intende completamente e senza opacità – senza cioè rivolgersi alla sua figura corporea (AT VII 384-385). È curioso che la figura geometrica sia indipendente dalla sua essenza, quasi accessoria; e che poco prima Cartesio avesse fatto rientrare dalla finestra quel platonismo che aveva cacciato via in alcune delle pagine più rivoluzionarie della *Geometria*. Negando infatti qualsiasi apprensione delle figure geometriche attraverso i sensi, Cartesio rileva come sarebbe impossibile imparare da un disegno su carta il triangolo perché non sapremmo come farcene un'idea: occorre che l'idea del vero triangolo fosse in noi già prima<sup>15</sup>.

Può darsi che abbia un significato opporre un'equazione algebrica a una figura. Kant obietterebbe che il geometra costruisce nell'intuizione pura i suoi oggetti, e che è solo il filosofo che si attarda infruttuosamente intorno a definizioni astratte ed essenze laddove il matematico, rivolgendosi all'esibizione, scopre continuamente nuove proprietà nella misura in cui opera continue sintesi pure che vivono grazie all'attività dell'immaginazione. La novità più significativa che vorrei segnalare qui è comunque che Cartesio abbandona la tesi aristotelica per cui disegniamo un triangolo determinato anche sapendo che non ha una grandezza determinata, certi che quel che così otteniamo – un'esibizione del triangolo per l'esame del *nous* appunto – non ne compromette l'*eidos*. Ora il matematico non ha bisogno di immagini per concepire i suoi oggetti, anzi: l'immagine non è più un'innocente ostensione, ed occorre guardarsene, perché l'intellezione pura rischia di venire sviata dall'immaginazione.

---

<sup>15</sup> «Intanto non concedo che le idee di queste figure sono entrate in noi attraverso i sensi [...] Non potremmo riconoscere senz'altro il triangolo dei geometri da ciò che è stato disegnato sulla carta, se il nostro spirito non ne avesse l'idea per altra via» (AT VII 381-382, trad. mia).

Per inciso, ci si potrebbe chiedere perché si debba lavorare a salvaguardare la purezza dell'intellezione contro l'ingerenza dell'immaginazione. Non si pone infatti l'intellezione pura su un altro piano, indipendente rispetto a quello sensibile? La verità è che una ed indivisibile è anzitutto l'*attenzione*, che può essere concentrata alternativamente sul concepire oppure sull'immaginare; qualsiasi commistione sensibile intacca la purezza dell'intellezione. Analogamente, nella quinta *Meditazione* nel pensiero di Dio la mente poteva venire pregiudicata e distratta dalle immagini sensibili, e doveva applicarsi intensamente per cogliere il vero (AT VII 69). Questa considerazione dell'attenzione suggerisce la pervasività dell'applicazione vigile – della volontà –; se nel cogliere il vero l'intelletto attesta ciò verso cui è passivo, al contempo la sua passività deve essere un *habitus*, un atteggiamento sorretto da un movimento deliberato e mirato, la concentrazione su un oggetto. Allora forse rimane, nel cogito delle *Meditazioni*, qualcosa della descrizione della mente come forza, *vis cognoscens*, propria delle *Regulae*.

Su questo tema non mi posso soffermare; ma vorrei rilevare che dal punto di vista della coerenza interna all'evoluzione del pensiero cartesiano lascia perplessi questo mutamento per cui l'intelletto, che prima si volgeva al mondo grazie all'immaginazione e in essa, ora ne trascende i limiti. Eppure non credo si debba parlare di una contraddizione, perché la domanda non è più come si conosce l'estensione, ma in cosa consiste il nostro pensiero<sup>16</sup>. Se la mente si volge alle impressioni del senso o alle figure dell'immaginazione, occorrerà dire che essa è in stretta unione con il corpo; ma la mente serba il privilegio e la prerogativa di poter pensare a sé, a Dio, e alle essenze matematiche, senza che il corpo e le funzioni corporee in genere abbiano alcuna rilevanza. E questo è quanto vuol dire la sesta *Meditazione* quando nega che l'immaginazione sia un momento della mia essenza più propria.

E la memoria? È, a differenza dell'immaginazione, essenziale per il cogito?

Nella terza *Meditazione*, dopo aver stabilito che il certo è vero, cioè che quello che cogliamo in modo chiaro ed evidente per ciò stesso esiste, Cartesio si chiede se il dubbio non dovrebbe coinvolgere anche ciò che ricordiamo di aver percepito con evidenza in passato, ma a cui non stiamo più prestando attenzione. La soluzione è nota: l'identità di certo e vero è garantita dalla veracità di Dio; una volta provatane

---

<sup>16</sup> Su questo mutamento cfr. F. ALQUIÉ, *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica*, a cura di T. Cavallo, Pisa, ETS 2005.

l'esistenza, con quel che ne segue, a cominciare dalla sua giustificazione che la mia tendenza a fidarmi di ciò che percepisco chiaramente non è ingannevole, potrò ridiscendere dal cogito alle cose esterne.

Ora, io conosco il triangolo e mi è impossibile non credere a quello che vedo mentre mi applico a una dimostrazione; «ma appena mi distraigo, anche se ricordo di averlo compreso chiaramente, può facilmente capitare di dubitare di questa verità, se ignoro che esiste un Dio» (AT VII 70). Cosa cambia la dimostrazione di Dio allo stato di cose precedente il dubbio? Che quello che prima semplicemente credevo ora è fondato, perché ho ragione di crederlo; passiamo da un *quid facti* a un *quid juris*, quindi. Ma il diritto qui, si badi, non mi fa concludere che quello che normalmente sono abituato a credere è vero, né tantomeno che la memoria è per se stessa veridica, ma solo che la mia natura non è di per sé prona all'inganno: le opinioni basate sull'abitudine continuano ad essere bandite come pregiudizi, e altrettanto va detto dei ricordi, sempre soggetti ad errore. Con la veracità di Dio, abbiamo il risultato (espresso negativamente nella terza *Meditazione*) che non occorre più dubitare delle mie conoscenze perché non ho ragione di ipotizzare un Dio ingannatore. Positivamente, si può dire che ad essere convalidata è la memoria come facoltà astratta di ritenere i passi di un'inferenza fondata, come facoltà intellettuale di ricordare evidenze – non certo come sede dei miei ricordi personali. Se ricordo di aver colto chiaramente un'evidenza, non mi si potrà far dubitare del mio sapere per il solo fatto che non sto più considerando le ragioni per cui le ho colte come vere; a quel punto il mio conoscere sarà vera scienza, indubitabile e assoluta. L'ateo, invece, non potrà mai esser sicuro del suo sapere: ne godrà quindi nel momento in cui gli presta attenzione, ma gli sfuggirà costantemente perché la certezza di quanto aveva dimostrato o saputo prima, serbata nella memoria, per lui sarà sempre dubbia<sup>17</sup>.

Se si pensa a quel che si è visto relativamente alla debolezza della memoria nelle *Regulae*, non è chiaro cosa esattamente sia cambiato nella considerazione cartesiana. La memoria rimane una certezza inferiore all'attenzione presente, e infatti per l'ateo non garantisce l'assolutezza della scienza. D'altro lato, la conclusione a cui

---

<sup>17</sup> Cfr. le risposte alle seconde obiezioni («dove ho detto che nulla si può conoscere con certezza se non conosciamo prima che Dio esiste, ho confermato esplicitamente che non parlavo se non della scienza di quelle conclusioni la cui memoria può ritornare quando non rivolgiamo più l'attenzione alle ragioni da cui le abbiamo dedotte», trad. mia, AT VII 141) e alle seste («Quanto alla scienza dell'ateo, è facile dimostrare che essa non è immutabile e certa. Come ho già detto prima, quanto meno potente riconoscerà l'autore della sua origine, tanto più occasione avrà di dubitare di essere di natura così imperfetta da ingannarsi anche in cose che gli appariranno evidentissime», trad. mia, AT VII 428).

giunge Cartesio è che, in chi ha seguito la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la memoria ora fonda la scienza, sicché se nelle *Regulae* la memoria era intrinsecamente debole, ora la memoria funziona da *condizione* di possibilità di un sapere che si costruisce serialmente. Alla fine delle *Meditazioni*, Cartesio scrive che ora possiamo rigettare come ridicoli quei dubbi iperbolici nutriti nei giorni precedenti, e in particolare i dubbi sull'impossibilità di negare che si stia sognando ad occhi aperti<sup>18</sup>. Infatti ora sembra che improvvisamente disponiamo di un criterio per distinguere sonno e veglia, e questo criterio non è che l'interconnessione delle nostre rappresentazioni resa possibile dalla memoria. In confronto a questo *nesso continuo* nella memoria, i sogni appaiono slegati, isolati, irrelati, non integrabili nell'unità di una vita percettiva.

Del resto come potrebbe la memoria non essere costitutiva del sapere? Come l'immaginazione era responsabile dell'impianto della prima *Meditazione*, così le *Meditazioni* come un tutto, con i costanti rimandi al giorno precedente e a conclusioni già raggiunte, sarebbero impossibili se la memoria dell'io cartesiano che pensa attraverso le varie giornate, dal dubbio al sapere, non fosse operante nelle deduzioni diverse<sup>19</sup>. Né l'intuizione di una verità come presente alla mia attenzione ora può essere continua; ad esempio, mi ricordo di aver dimostrato che Dio esiste, ma se ogni volta che verifico una conoscenza particolare dovessi concomitantemente avere un'intuizione presente dell'esistenza di Dio, non avrei quell'attenzione indivisa richiesta perché l'intuizione sia distinta (per tacere dell'implausibilità di quest'idea). D'altra parte, se l'affidabilità della memoria si basasse effettivamente sul ricordo di aver provato l'esistenza di Dio, un ricordo fonderebbe la memoria, e tra tutti i circoli che abbiamo in Cartesio e che rendono i suoi risultati – a me almeno – così dubbi, questo mi sembrerebbe il più eclatante.

Come dicevo, la memoria ha funzione cognitiva in quanto aiuta nella catena deduttiva con la sua stabilizzazione di verità intuitive; ma, a fianco di questo, la

---

<sup>18</sup> AT VII 89. Mi pare che Cartesio non prenda abbastanza sul serio l'obiezione di Hobbes, che suona così: «Io chiedo se è certo che qualcuno sognando di dubitare sogni oppure no, e che non possa sognare che il suo sogno si colleghi con le idee mediante una lunga serie di cose passate. Se può, a chi sogna le cose sembrano essere azioni della sua vita passata, e possono essere giudicate vere non meno che se fosse sveglio. Inoltre, poiché, come dice lo stesso Cartesio, tutta la certezza e la verità della scienza dipendono dalla conoscenza del vero Dio, un ateo o non può riconoscere di essere sveglio per mezzo della memoria della sua vita passata, o qualcuno non può sapere di essere sveglio senza la conoscenza del vero Dio» (AT VII 195-196, trad. parzialmente mia). Cartesio replica che da svegli comunque ci si rende conto di un eventuale errore, e preferisce tornare sul tema del vero sapere dell'ateo.

<sup>19</sup> FRANKFURT, *Demons* cit., pp. 158 sgg., e B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin 1990 (1978), pp. 195 sgg.

memoria di quando ho intuito qualcosa rimarrà sempre fallibile, soggetta ad errore. Memoria dell'esperienza e memoria intellettuale, dunque. A questi opposti Cartesio dà, nell'epistolario degli anni Quaranta e nei colloqui con Burman, i nomi rispettivi di memoria corporea e intellettuale. La memoria corporea lascia tracce nel cervello paragonabili a delle pieghe in un foglio di carta (a Mesland, AT IV 114). Addirittura troviamo in una lettera a Mersenne l'idea che il suonatore di liuto mantiene nel corpo, nelle mani, la memoria che gli torna utile per suonare con naturalezza pezzi complessi che solo lo studio e la pratica gli permettono di far sembrare facili (AT III 48, 425, e *Studium bonae mentis*, AT X 200-201). Questa traccia è corporea e serve a muovere gli organi, anzi, non occorre neppure che sia riflessa (e per questo Cartesio scrive che «*ce qu'on nomme mémoire locale est hors de nous*», *ibid.* e III 48).

Con questo si capisce come una memoria corporea sia operante nel movimento, ma non come possa riemergere alla nostra considerazione: si capisce la traccia, ma non il ricordo. Non si capisce cioè come, dovendo rievocare un'immagine, io possa cercarla nella memoria se non so già cosa cerco, cioè se il processo è soltanto meccanico e non illuminato da una mente. Se ogni esperienza cosciente lascia una traccia mnestica nel cervello, mi sembra anzitutto necessario distinguere all'interno della memoria corporea uno schema motorio appunto meccanico e spontaneo, un'abitudine causata dal movimento (l'esercizio del liutista) e a sua volta causa di movimento (l'esecuzione della sonata), dalla traccia dell'esperienza utilizzabile per la riflessione – una memoria corporea irriflessa da una che diventa oggetto di considerazione nella riattivazione. Le due differiscono per grado di irriflessività, e l'una può agevolmente diventare l'altra (dopo l'esercizio ripetuto e volontario ottengo una *seconda natura*; oppure, nell'esecuzione la mia seconda natura mi presenta aspetti che mi accorgo di voler mutare). Ma nessuna delle due forme di memoria corporea mi dà la possibilità di una riattivazione volontaria, né una coscienza di questa memoria, perché la memoria corporea è solo passiva: un'acquisizione e ritenzione. E una memoria corporea passiva può proporsi come teoria materiale della traccia ma non può in nessun modo spiegare – per non nominare che i primi problemi di questa teoria – il valore della traccia, la falsità della traccia, l'identità del riferimento in un oggetto permanente ed esterno alle tracce diverse della stessa cosa.

È possibile in generale una memoria corporea che, non potendo trascendere se stessa e farsi conscia, mentale, non spieghi come si ricorda? In una lettera ad Arnauld Cartesio scrive che non basta, per dire che ricordiamo una cosa, averne delle tracce

nel cervello, perché occorre inoltre che riconosciamo le tracce come tracce di quello che abbiamo percepito prima (AT V 220). Senonché Cartesio, nei diversi luoghi dell'epistolario in cui parla di queste due forme di memoria, si limita, come di consueto, a contrapporle (analogamente a come sono contrapposti estensione e pensiero nella lettera a Arnauld del 4 giugno 1648, AT V 193), perché l'una appartiene al corpo solo e l'altra «non dipende che dalla sola anima» (a Mersenne, AT III 48) ed è «sicuramente indipendente dal corpo» (a Huygens, AT III 580).

Cartesio scrive a Mersenne che la memoria spirituale, distinta da quella corporea, è quella di cui ci serviamo più spesso e che ci differenzia dagli animali<sup>20</sup>. Su cosa sia e come funzioni questa memoria Cartesio è singolarmente parco di indicazioni. Nel colloquio con Burman liquida sbrigativamente il problema dell'affidabilità della memoria. Burman osserva che la memoria è ingannevole, e potrebbe farmi pensare che sto ricordando qualcosa che non sto in realtà ricordando. Cartesio replica: «Della memoria non posso dire nulla. Ognuno deve aver esperito se ricorda bene, e, se ne dubita, deve far uso di note scritte e simili strumenti che l'aiutino» (AT V 148). Balza agli occhi la discrepanza di questo tono liquidatorio con l'ipotesi che nelle *Meditazioni* il dubbio riguardi la memoria delle inferenze; ma risalta anche il rapporto tra memoria e segni mnemonici. A questo proposito Cartesio aggiunge:

quando sento che la parola REX significa il potere supremo, lo consegno alla memoria e più tardi ne ripeto mnemonicamente il significato, tutto ciò si basa certo sulla memoria intellettuale, perché non c'è affinità tra le tre lettere e il loro significato. (AT V 150).

Proprio riguardo a questo punto decisivo – in cosa consista la memoria intellettuale – Cartesio mostra una profonda ambiguità. In parte essa è la naturale conseguenza del fatto che Cartesio si rivolge a destinatari diversi, in risposta a problemi e quesiti diversi, e addirittura che perlopiù non si occupa della memoria intellettuale se non tangenzialmente rispetto ad altre considerazioni, o perché sollecitato a discuterla ed ammetterla; ma questa circostanza non basta a dirimere alcune tensioni fondamentali. Dal passo appena citato sembrerebbe che la memoria intellettuale fosse memoria semantica e linguistica. Ma se fosse così, avremmo un conflitto tra questa memoria di segni e la dottrina dell'anamorfosi nella *Diottrica*: là,

<sup>20</sup> AT III 143. Sulla memoria intellettuale (detta «intellectualis» quando Cartesio scrive in latino, talvolta «intellectuelle», talaltra, come qui, «spirituelle» quando scrive in francese), cfr. anche III 84, 425, 798; IV 114; V 150, 192 e 220. Cfr. JOYCE, *Cartesian Memory* cit.; PERROTTI, *Strategie* cit., e soprattutto le acute considerazioni nel bel saggio di ANGELINI, *Traccia e ricordo* cit.

come abbiamo visto sopra, l'immagine non andava concepita iconicamente, perché era segno e non restituzione di somiglianza, mentre qui del segno si sopprime ogni riferimento sensibile e se ne sottolinea soltanto la non affinità col designato, sicché va concluso che *quello che là era oggetto dell'immaginazione sensibile diventa qui oggetto dell'intelletto puro*.

Si può ovviamente distinguere tra la diversa arbitrarietà del significato verbale e della raffigurazione del denotato in immagine, oppure tra una mente rivolta agli oggetti sensibili attraverso le facoltà inferiori e una mente che è null'altro che coscienza, e in quanto tale pura; ma sarebbero tentativi di interpretare quanto rimane non detto in Cartesio. Quel che invece viene detto, e rivela un'ambiguità notevole, è questo: nel colloquio con Burman Cartesio scrive che la memoria intellettuale è relativa agli universali e non ai particolari (AT V 150). In altre parole, la differenza tra memoria corporea e intellettuale si fonderebbe sui rispettivi generi di oggetti, le cose intellettuali e le esperienze personali; e la memoria delle cose intellettuali, scrive Cartesio a Mesland, dipende da tracce di tipo diverso rispetto alle tracce come immagini impresse nel cervello, ma che ugualmente «permangono nel pensiero stesso» («*celle des choses intellectuelles depend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée mesme*», AT IV 114).

Cosa siano queste tracce è difficile dire. In ogni caso, questa tesi pare inconciliabile con la risposta *Ad Hyperaspistem* da un lato, e con le risposte ad Arnauld dall'altro. Nella prima, Cartesio scrive che delle «cose intellettuali» il ricordo non c'è «in senso proprio» (*de rebus vero pure intellectualibus, nulla proprie recordatio est*, AT III 425), perché non c'è nessuna differenza tra il pensarle una prima e una seconda volta – sicché non si capirebbe perché dovremmo introdurre una memoria delle cose intellettuali<sup>21</sup>.

Nelle lettere ad Arnauld, viceversa, la memoria intellettuale viene identificata con la riflessione dell'intelletto (AT V 193). Le considerazioni che Cartesio svolge qui spostano significativamente il discorso, dall'*oggetto* della memoria intellettuale alla *funzione* – per sua natura intellettuale – di riconoscimento del pensiero passato e, con questa, alla natura temporale della coscienza dell'esperienza. Come nella risposta

---

<sup>21</sup> Nel suo *Quod nihil scitur*, Francisco Sanches, autore letto da Cartesio a La Flèche, argomentava analogamente che la memoria non è sapere: se dalla memoria rievochiamo contenuti che sapevamo, è solo perché l'intelletto li pensa che essi valgono come conosciuti, non perché sono rievocati (cito dalla traduzione inglese inclusa in *Descartes' Meditations. Background Source Materials* [ed. by R. Ariew, J. Cottingham, T. Sorell, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1998, p. 15]).

*Ad Hyperaspistem*, memoria è qui soltanto traccia nel cervello – non c'è ricordo vero e proprio delle cose intellettuali; ma riconoscere che ad un certo punto qualcosa di nuovo si è impresso in noi pertiene esclusivamente ad una coscienza, e tale riconoscimento non può lasciare traccia materiale.

Non basta per la memoria che ci siano tracce lasciate nel cervello da pensieri precedenti; le tracce devono essere tali che la mente riconosca che non sono sempre state in noi, ma che ad un certo punto nel passato (aliquando) vi sono giunte come nuove. Perché la mente riconosca ciò, penso che abbia dovuto servirsi, quando quei segni vi sono stati impressi la prima volta, di un'intellezione pura, per notare che la cosa che si presentava alla coscienza in quel momento era nuova e non le era mai stata presente prima – perché di questa novità non ci può essere traccia corporea (AT V 220).

Arnauld aveva chiesto se non fosse necessario ammettere due memorie (*duplex memoriae vis*, AT V 186) proprio perché, con Cartesio, dovevamo ammettere che una cosa è la mente che non fa uso di facoltà corporee, un'altra la mente che si volge alle immagini impresse nel cervello (*sicut duplex cogitandi vis*, [*ibid.*]); e si chiedeva perché la memoria spirituale, se dipende dalla sola mente, non è sempre attiva, come sembra doversi concludere dall'esempio dei pensieri del feto nel ventre materno, che non vengono ricordati. Quindi delle due una: o il pensiero non è sempre in atto, oppure non ricordiamo tutti i pensieri che abbiamo avuto. Cartesio replica che, così come ogni corpo è esteso, la mente pensa sempre, altrimenti il pensare per essa sarebbe un attributo e non l'essenza propria; è vero quindi che non ricordiamo tutto ciò di cui siamo coscienti (nella fattispecie, il feto così come i bambini piccoli non hanno che sensazioni confuse, e non pensieri), ma ricordiamo, come si è visto, ciò a cui riflettiamo avendone dapprima notata la novità, mettendolo in relazione con il tempo della nostra esperienza.

Cartesio si rifà al modello dell'impatto dei raggi per la visione, e distingue tra pensiero diretto e riflesso. Il pensiero diretto è irriflesso e immediato (sento piacere, dolore, ecc.); il pensiero riflesso si ha quando non solo sentiamo qualcosa ma percepiamo pure che non l'abbiamo sentito prima. «Chiamo questa seconda percezione riflessione, e l'attribuisco all'intelletto soltanto, benché sia legata alla sensazione al punto che le due non hanno luogo che insieme e non sembrano potersi distinguere l'una dall'altra» (AT V 221). Mentre sognamo, ad esempio, abbiamo coscienza dei pensieri, ma poi non li ricordiamo: «essere consapevoli dei nostri pensieri al tempo in cui li pensiamo è una cosa, un'altra è ricordarcene in un secondo momento» (*ibid.*). La memoria intellettuale o il pensiero riflesso sono invocati per spiegare il ricordo; e ricordare significa collocare nel tessuto della nostra esperienza,

connettere passato e presente, la coscienza attuale con una coscienza passata. In termini kantiani, si può dire che la coscienza è contenuta analiticamente in ogni pensiero; ma non così il ricordo, che richiede una riflessione ulteriore su quell'intellezione pura che ha accompagnato la prima comparsa di un'esperienza. Questa memoria è intellettuale non perché lo è il suo oggetto, ma perché è una riflessione dell'intelletto sulla nostra esperienza nel tempo. A ben vedere, questa memoria intellettuale non sembra altro che l'illustrazione di come funziona il ricordo, e pertanto di cosa necessariamente presuppone la memoria corporea perché possa venir attivata e resa cosciente; la memoria intellettuale mostrerebbe allora la non autosufficienza della memoria corporea, il lato attivo e cosciente senza il quale la traccia non sarebbe tale per noi.

Mi sembra difficile negare che Cartesio stia utilizzando la memoria intellettuale in due modi ben diversi: nella corrispondenza con Arnauld, come funzione intellettuale all'opera nel riconoscimento, nel confronto tra esperienze che hanno lasciato una traccia nel tempo e la coscienza di quanto sto ricordando ora; nel colloquio con Burman e altrove nell'epistolario, come ricordo di pensieri che non sottostanno a nessuna condizione corporea ma hanno, al massimo, una mediazione astratta, segnica.

Quello che mi preme più sottolineare in questa ambiguità è però che in entrambi i casi la memoria intellettuale è altra rispetto alle immagini corporee a cui può eventualmente riferirsi; in quanto tale è, a differenza dell'immaginazione, funzione interna al cogito. E questo in una duplice forma: come capacità di ritenere segni di pensieri puri in un'inferenza, e come potere di riattualizzare e ricordare. È come se dovessimo concludere che il pensare non è affatto un punto inesteso e per sua essenza sempre di volta in volta presente, ma ha anch'esso una durata, una continuità. Se c'è un'acquisizione importante in questa trattazione della memoria intellettuale, è che va rivisto il luogo comune di tanta letteratura cartesiana per cui, visto che dobbiamo postulare una creazione continua, il pensare ha luogo nell'istante, in un istante che può essere indefinitamente ripetuto ma non ha un suo spessore<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> A demolire questa tesi si è adoperato J.-M. BEYSSADE nel suo *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion 1979. Sulla creazione continua della sostanza, cfr. la terza *Meditazione*: «È chiaro ed evidente a chi voglia considerare la natura del tempo che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti della sua durata, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che è necessaria a produrla e crearla quando non esiste ancora; il lume naturale ci mostra quindi chiaramente che la conservazione e la creazione differiscono solo relativamente al nostro modo di pensare» (*sola ratione*, AT VII 49, trad. parz. mia).

Le settime obiezioni alle *Meditazioni* e le risposte cartesiane offrono un'indicazione preziosa al proposito. Bourdin obietta a Cartesio che egli può dire di essere certo non di pensare, ma di aver pensato, perché se penso di essere conscio di una cosa non sto più pensando a quella cosa, ma sono già passato ad un altro pensiero. Come nei paradossi di Zenone, la certezza sarebbe sempre un passo più in là; in una concezione istantanea del pensare essa ci sfuggirebbe necessariamente. Nel colloquio con Burman, che ripeteva la stessa obiezione (V 149), Cartesio dice che nel pensare io so che quello che ho pensato e il saperlo sono la stessa cosa; la riflessione, il pensiero non sono altri rispetto al pensato. L'anima può pensare a diverse cose contemporaneamente, replica Cartesio a Bourdin (VII 559): per il pensare il principio non è, come per le cose, l'esteriorità reciproca, la distinzione reale, ma la possibile compresenza ad uno sguardo unitario.

Il pensato non è la reificazione di un'attività – non sta al pensare come un prodotto. E la riflessione è ora un banco di prova per mostrare che il pensiero, per quanto necessariamente successivo e finito, può avere per oggetto una compresenza, e restare comunque indivisibile. Risalta la differenza tra questo concetto di riflessione e quello visto sopra nella lettera ad Arnauld. Là la riflessione era contrapposta alla coscienza diretta; lo stesso accadere della riflessione, in quanto memoria intellettuale, era posteriore all'esperienza ricordata, e addirittura il suo oggetto era intrinsecamente temporale, perché era il riconoscimento di una novità che ad un certo punto nel passato avevamo notato. In certo modo, mentre ogni pensiero era analiticamente cosciente, la riflessione lo riconosceva come esplicitamente mio, se ne appropriava – la differenza è tra coscienza e autoattribuzione (*self-ascription*). Qui, viceversa, la riflessione non vive dello scarto tra ora e passato, ma è la coscienza del pensiero, simultanea al pensato.

Non si può affermare che il nesso tra il pensare e il tempo sia il nodo inindagato della filosofia cartesiana, perché è Cartesio stesso a sottolinearlo. Nella lettera ad Arnauld sopra citata, rispondendo all'obiezione che la durata del corpo e quella dell'anima sono diverse perché l'anima non esiste come successiva, Cartesio scrive che non c'è nessuna differenza tra le due durate, e se anche non esistessero corpi la mente umana non avrebbe la simultaneità di quella divina, perché in noi i pensieri sono sempre successivi (AT V 193). Successivi, si badi, non discreti o discontinui: anzi, la stessa continuità che permea l'estensione costituisce quell'altra sostanza che chiamiamo pensiero. A Burman, che sembra dar voce alla posizione

cartesiana nelle *Regulae* quando teme che, poiché una dimostrazione richiede passi diversi, l'attenzione non sia ugualmente desta in ogni catena dell'inferenza, Cartesio risponde che, come ogni attività, anche il pensare ha una durata: se posso pensare più di una cosa al contempo, mi so come una sostanza che persevera nel suo pensiero (AT V 148), sicché «è falso che il pensare abbia luogo nell'istante: tutti i miei atti occupano del tempo». E quando Burman obietta che questo renderebbe il pensare esteso e divisibile, Cartesio dice:

Nient'affatto. Il pensare sarà esteso e divisibile quanto alla durata [...] ma non quanto alla sua natura, che rimane inestesa [...] Poiché il nostro pensare può afferrare più di una cosa alla volta e non ha luogo nell'istante, è chiaro che possiamo afferrare la dimostrazione completa dell'esistenza di Dio, e finché siamo impegnati in questo siamo certi che non ci sbagliamo, e così ogni difficoltà viene tolta (AT V 149).

L'indivisibilità del pensare non ne implica la puntualità, l'istantaneità.

#### 4. *Per concludere*

Cartesio non inventa il concetto di memoria intellettuale, fondamentale per il platonismo e in particolare per la sua versione agostiniana (*Confessioni*, X, 8-19), e che, come mostra Gilson<sup>23</sup>, era presente, tra gli altri luoghi, nel commento dei padri di Coimbra al *De Memoria* aristotelico. E tuttavia il contesto, le motivazioni e le conseguenze teoriche di questa memoria nel suo rapporto con il cogito ne fanno risaltare la centralità in una luce inusitata. Il pensare indiviso che si sa come indipendente dal corpo e dall'immaginazione non può fare a meno di questa memoria.

ALFREDO FERRARIN

---

<sup>23</sup> *Index Scolastico-cartésien*, Paris, Alcan 1913 (Vrin 1979), p. 177.

