Critical Hermeneutics, *10*, special, 2026
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/7033

Received: 30/04/2026
Accepted: 8/05/2026
Published: 12/05/2026

L'autobiografia, le parole e i ricordi

(Autobiography, Words and Memories)

Carmine Di Martino
Università di Milano - IT

Abstract

Autobiographical memories are a defining feature of our existence, and their disappearance harms or compromises our experience of the self. What are the conditions of emergence of our memories? Are we the only living beings capable of having them? This paper offers a phenomenological reflection on autobiographical memory, in dialogue with insights from psychology. Our *autobiographical memories are not, so to speak, solely ours, originally 'internal' and 'autonomous' formations. Having to pass through language and community in order to form ourselves, the* external *world and the* other *shape us from within. So-called autobiographical memories are therefore always hetero-autobiographical. This in no way detracts from our singularity; it simply highlights the conditions that make it possible, as well as its limits and the inextinguishable debt that accompanies it: autobiography is always hetero-auto-biography.*

Keywords: memory, language, community, auto-biography

Abstract

I ricordi autobiografici sono una possibilità eminente del nostro esserci e il loro venir meno lede o compromette l'esperienza del proprio sé. Quali sono le condizioni d'emergenza dei nostri ricordi? Siamo gli unici

tra i viventi a poterne avere? Il saggio propone una riflessione di stile fenomenologico sulla memoria autobiografica, in dialogo con le acquisizioni della psicologia. I nostri *ricordi autobiografici non sono, per dir così, soltanto nostri, formazioni originariamente "interne" e "autonome". Dovendo passare dalla lingua e dalla comunità per formarsi, il* fuori *e l'*altro *la strutturano dall'interno. I cosiddetti ricordi auto-biografici sono dunque sempre etero-auto-biografici. Il che non toglie nulla alla nostra singolarità, semplicemente ne mette in luce la condizione di possibilità e anche il limite, il debito inestinguibile che la accompagna: l'autobiografia è sempre etero-auto-biografia.*
Parole chiave: memoria, linguaggio, comunità, auto-biografia

1. Promettere e ricordare

Nella «Seconda dissertazione» di *Genealogia della morale*, Nietzsche avvia la sua riflessione sull'origine della colpa e della coscienza morale con un interrogativo: «Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? non è questo il vero e proprio problema *dell*'uomo?» (Nietzsche 1984: 45). L'essere umano è presentato come il vivente che può fare promesse, che può «rispondere di sé *come avvenire*». Da genealogista qual è, Nietzsche è interessato a disoccultare il percorso che ha condotto alla apparizione di un tale soggetto morale, che conosce i suoi doveri e si impegna a osservarli, potendo sempre non farlo. Come siamo divenuti capaci di fare promesse? E di mantenerle? La nostra esperienza ci dice infatti che il tessuto relazionale di una società è da cima a fondo costituito di reciproche promesse, fatte e ricevute, e che esso non potrebbe tenere se non vi fosse una prevalenza di quelle mantenute su quelle tradite. Non è un caso che Kant – il bersaglio preferito della «Seconda dissertazione» – stigmatizzi come esemplarmente immorali le promesse mendaci, fatte sapendo già che non si potranno o vorranno

mantenere, poiché la credibilità del promettere rappresenta la base dell'intero edificio della convivenza.

Secondo Nietzsche, il cammino genealogico che ha condotto alla formazione di una memoria responsabile è stato caratterizzato da una spaventosa e sinistra «*mnemotecnica*», che ha avuto il suo perno nella somministrazione di strazianti e indimenticabili pene, in una lunga e diffusa pratica della crudeltà («sangue, martìri, sacrifici»), che ha impresso nella memoria quei «cinque o sei "non voglio", in rapporto ai quali si è espressa la propria promessa allo scopo di vivere coi vantaggi della società». La genealogia nietzscheana della memoria "morale" e della "promessa" è per vari aspetti acuta, ma riguarda il modo in cui è avvenuta la domesticazione dei comportamenti umani e si è impresso un certo insieme di regole («l'imperativo categorico puzza di crudeltà» [46, 49, 50, 53]), piuttosto che rendere conto dell'apparizione sulla scena del vivente della capacità di memoria peculiarmente umana, che dà luogo a promesse che riguardano uno specifico futuro, anche relativamente distante: «Diamoci appuntamento sotto la torre Eiffel esattamente tra un anno», o una prospettiva indefinita: «Qualunque cosa ti accada, sappi che io sarò al tuo fianco».

Il problema della memoria e dell'oblio non sono certo estranei alla riflessione di Nietzsche, ma l'ottica della sua interrogazione non include una genealogia della capacità di ricordare e promettere. Per formulare promesse, prendersi impegni per l'avvenire, occorre infatti la duplice possibilità di ricordare *e* di prevedere, sapendo di farlo, quindi la possibilità di riconoscere gli eventi passati in quanto passati e anticipare nella immaginazione quelli futuri in quanto futuri, ordinandoli in rapporto al presente («Quello che si è appena concluso è stato un mese disastroso, nel prossimo mi organizzerò meglio e rispetterò le consegne»). Per far delle promesse occorre una coscienza temporale e, insieme, una consapevolezza riflessiva dei propri atti e delle loro conseguenze: un'autocoscienza, insomma, nella prospettiva

di una continuità della propria identità, a sua volta legata alla memoria.

Ora, a quali condizioni possiamo ricordare intenzionalmente eventi passati vissuti in prima persona, rievocarli e "riviverli", e immaginare eventi futuri (pianificandoli, come accade per i viaggi, e fantasticandone lo svolgimento fin nel dettaglio)? Siamo gli unici tra i viventi a poterlo fare? Si tratta di una possibilità fra le altre? Sappiamo – perché lo vediamo – che quando, con l'avanzare dell'età, oppure a seguito di circostanze traumatiche o di insorgenze patologiche, si deteriora la capacità di ricordare il proprio passato e di progettare il proprio futuro, corrispondentemente si indebolisce la percezione di sé. Si sfibra – talvolta fino a eclissarsi del tutto – la consapevolezza del proprio «chi»: chi siamo stati in passato, chi siamo oggi e chi speriamo di diventare in futuro. Il vivente «cui *sia consentito far delle promesse*» è lo stesso che può ricordare i fatti che lo riguardano e perciò può sapere *chi* è. I ricordi personali e autobiografici sono una possibilità eminente del nostro esserci e il loro venir meno lede o compromette l'esperienza del proprio sé. Ciò che mi prefiggo di abbozzare in questa sede è una riflessione di stile fenomenologico che risponda alla domanda sulle condizioni d'emergenza della memoria episodica e autobiografica.

2. Memorie

A partire da Aristotele, la memoria ha ininterrottamente rappresentato un tema importante per la ricerca filosofica e all'inizio del secolo scorso Bergson, Husserl e Freud, per citare dei nomi di spicco, hanno fornito contributi di grande rilievo al suo approfondimento. Negli ultimi cento anni, la memoria è diventata anche un argomento eminente e ampiamente dibattuto nell'ambito della psicologia sperimentale, della antropologia e della sociologia, delle scienze cognitive e delle neuroscienze. Il raggio di interesse delle ricerche si è esteso anche alle capacità di memoria dei viventi non umani.

Vorrei qui prendere le mosse da alcune acquisizioni e classificazioni della "psicologia della memoria", variamente e liberamente riprese. Esse possono fungere come utile terreno e termine di confronto per osservazioni di stile filosofico.

Nel quadro teorico della psicologia[1], la memoria si declina al plurale: si parla di diversi sistemi di memoria. L'orientamento condiviso distingue tre macro-livelli di strutture e processi, che a loro volta presentano ulteriori suddivisioni interne (destinate probabilmente a moltiplicarsi o a variare in futuro): la memoria sensoriale, la memoria a breve termine e la memoria a lungo termine. Questi sistemi, in taluni casi, fanno anche riferimento a distinte aree cerebrali.

La «memoria sensoriale» ha a che fare con la percezione e indica la memorizzazione di informazioni sensoriali – di tipo visivo, uditivo, tattile, olfattivo, gustativo – per la durata di pochi secondi o millisecondi. Alcune delle informazioni contenute in questa memoria, opportunamente codificate, possono passare nella memoria a breve termine, dove si conservano per pochi minuti, e di queste alcune possono passare nella memoria a lungo termine ed essere conservate per giorni o anche per tutta la vita, a seconda dei tipi di codifica, immagazzinamento e recupero.

La «memoria a breve termine» indica invece l'immagazzinamento, per brevi intervalli di tempo, di piccole quantità di informazioni di carattere spaziale, visivo, olfattivo, tattile, oltre che verbale. È probabile che il modo in cui avviene l'immagazzinamento sia influenzato dalla memoria a lungo termine, che retroagisce sia su quella a breve termine sia su quella sensoriale, guidandone le operazioni. Alla memoria a breve termine si associa la cosiddetta «memoria di lavoro», un sistema di ritenzione temporanea e di

[1] Cfr. Baddeley, Eysenck, Anderson 2021. Ci siamo prevalentemente riferiti a questo volume che si prefigge di fornire un quadro generale delle acquisizioni nel campo della psicologia della memoria che giunge fino all'epoca presente.

manipolazione dell'informazione che ci aiuta a svolgere molti compiti complessi e che può attingere le proprie risorse anche dalla memoria a lungo termine.

In terzo luogo, con «memoria a lungo termine», quella di cui in effetti ci occuperemo, ci si riferisce alla struttura e ai processi di conservazione, per lunghi intervalli di tempo o per l'intera vita di una persona, delle esperienze compiute nonché delle abilità e delle conoscenze acquisite. Essa si articola in una «memoria implicita» (o non dichiarativa) e una «memoria esplicita» (o dichiarativa).

La memoria implicita riguarda ogni forma di memoria non accessibile alla consapevolezza e comprende varie dimensioni: il condizionamento classico; il fenomeno del *priming* (traducibile con "innesco" o "facilitazione"), per cui l'esposizione a uno stimolo percettivo, semantico o concettuale influenza la risposta a stimoli successivi, senza che la persona sia consapevole di tale effetto; l'apprendimento di abilità procedurali, quindi di competenze motorie, percettive e cognitive – sono quelle che, per intenderci, ci permettono di ricordarci come si fanno le cose e si usano gli oggetti, ci consentono perciò di scendere le scale senza pensarci, di muovere le dita sul pianoforte suonando un certo brano eccetera. La memoria implicita si forma in base alla pratica.

La memoria esplicita o dichiarativa è quella a cui più comunemente pensiamo quando usiamo la parola «memoria», ossia il ricordo di eventi particolari («La prima volta che ti ho vista», «L'ultima lezione dello scorso anno accademico»), oppure il ricordo di fatti della storia («Il primo viaggio sulla luna») o di conoscenze sul mondo, tra cui il significato dalla parola «nazione» o il colore dei mirtilli. Endel Tulving, nel capitolo di un libro del 1972 (Tulving 1972: 381–402), introduce nella memoria esplicita o dichiarativa la distinzione tra «memoria semantica» e «memoria episodica».

La «memoria semantica» – nozione che si è arricchita attraverso ricerche che arrivano fino ai giorni nostri – concerne la conoscenza del mondo in cui siamo, del significato delle parole che usiamo e dei vari simboli di cui ci serviamo, così come dei modi di funzionamento dei contesti sociali (come ci si comporta qui o là, gli usi e i costumi, insomma), e include anche gli attributi sensoriali di ciò che incontriamo nei nostri mondi-ambiente, come il colore di un canarino o il sapore di una fragola. Nella visione di Tulving essa ha uno stretto rapporto con il linguaggio e contiene sia i concetti astratti, che in genere corrispondono a singole parole, sia le conoscenze schematiche della nostra esperienza del mondo, che ci orientano e ci consentono di formarci aspettative realistiche sul futuro prossimo, contribuendo a rendere il mondo un luogo meno imprevedibile di quanto altrimenti sarebbe. È una memoria che condividiamo con gli altri membri della nostra comunità e cultura di appartenenza e che si forma in famiglia, a scuola, negli ambiti che via via frequentiamo, secondo diverse modalità di apprendimento. Si tratta sempre di una conoscenza di carattere generale (schemi, concetti, significati), ovvero di ciò che sappiamo del mondo e sul mondo, sugli altri, su noi stessi, sulle cose, come ad esempio che la capitale del Belgio è Bruxelles.

Se invece dico: «Ricordo ancora quando ho imparato che Bruxelles è la capitale del Belgio: eravamo in classe, ero seduto in penultima fila, e il maestro, appena dopo averlo detto, rovinò sul pavimento, perché la sedia si disintegrò sotto il suo peso… eccetera», questo appartiene alla «memoria episodica», che riguarda cioè episodi o eventi particolari. Un conto infatti è sapere che un evento ci è accaduto, magari perché altri ce l'hanno raccontato («Quando hai compiuto due anni non ne volevi sapere di festeggiare»), un altro conto è ricordarlo, potendone ricostruire in certa misura i dettagli e il contesto spazio-temporale, come se lo rivivessimo in questo momento. Uno stesso evento può essere conosciuto o ricordato, figurare come il contenuto dell'uno o

dell'altro tipo di memoria – semantica o episodica –, che hanno fra loro un rapporto necessario, come diremo. Tulving propone di utilizzare l'espressione «memoria episodica» per i casi in cui vi sia un accesso all'esperienza originale passata e sia quindi possibile rievocarne i particolari. Sarebbe la memoria episodica a permetterci di compiere il «viaggio mentale nel tempo» (Tulving 2002: 1–25), che consisterebbe nella capacità cognitiva di viaggiare mentalmente all'indietro, recuperando e "rivivendo" episodi del nostro passato, e in avanti, immaginando eventi futuri, simulando situazioni e risultati specifici, in connessione con la pianificazione e la realizzazione dell'agire.

Ora, per ricordare eventi specifici, per avere memoria episodica, osserva Michael Anderson, c'è bisogno di «una sorta di sistema di archiviazione mentale». A questo scopo occorrono tre cose: una efficace codifica dell'esperienza, un immagazzinamento durevole di ciò che è stato codificato, un metodo di ricerca delle informazioni nel sistema di archiviazione che permetta di recuperare il ricordo di quell'esperienza. Enfatizzando il contributo pionieristico di Frederic Bartlett (Bartlett 1932) in proposito, Anderson sottolinea che «l'analisi della codifica nella memoria episodica mette l'accento sul ruolo centrale del *significato* e dell'*organizzazione* nel rendere accessibili le nostre esperienze nel momento in cui cerchiamo di ricordarle» (Baddeley, Eysenck, Anderson 2021: 169; corsivi nostri). Bartlett, com'è noto, poneva al centro l'*effort after meaning*, vale a dire lo sforzo delle persone di comprendere, interpretare e dare un senso alle nuove esperienze in base alle conoscenze preesistenti, cioè alle «conoscenze schematiche» che si sono gradualmente costruite, nel proprio contesto sociale, a partire da esperienze pregresse. Se ci troviamo di fronte a nuove informazioni da memorizzare, noi tendiamo spontaneamente a organizzarle riferendole a tali schemi, in modo da conferire ad esse un significato e poterle ricordare meglio.

Nel corso della nostra vita si sono formati schemi quasi per ogni circostanza: quando ci rapportiamo ai fatti che capitano, alle situazioni e agli altri, associamo senza saperlo il nuovo che accade agli schemi di cui già siamo in possesso, e questo ci permette – unitamente ad altre condizioni, come per esempio l'attenzione – di memorizzare parte di ciò che succede. Gli schemi in base a cui organizziamo influiscono sulla codifica e sulla possibilità di recupero. A parità di doti cognitive e di attenzione, un tassista, un musicista, un calciatore ricordano, rispetto agli altri, molti più dettagli di eventi inediti appartenenti ai loro ambiti: la differenza è anzitutto nella codifica, poiché essi dispongono di schemi più ampi e consolidati a cui associare le nuove esperienze relative a strade, brani musicali e partite di calcio («Quel goal all'incrocio dei pali»). L'insieme delle conoscenze acquisite è una specie di «attaccapanni concettuale» (182) a cui appendere le informazioni che sopraggiungono.

Dunque, la codifica efficace, l'immagazzinamento e il recupero sono dipendenti dalla elaborazione dei vissuti in termini di significato, che integra il nuovo al preesistente, allargando contemporaneamente quest'ultimo. In quest'ottica, possiamo leggere la mancanza di ricordi episodici nella prima infanzia come legata ad un'ancora insufficiente possibilità di codifica, oltre che a un non ancora compiuto sviluppo della consapevolezza riflessiva, quella che Tulving chiama «coscienza autonoetica», la capacità di riflettere sui propri pensieri, essenziale all'esperienza del ricordare.

3. I sensi della memoria semantica

In che rapporto si trovano memoria episodica e memoria semantica? Esse sono evidentemente intrecciate, anche se si riferiscono ad aree diverse del cervello, come documentano casi di persone che, a seguito di patologie o di operazioni a specifiche aree cerebrali, hanno perso la memoria episodica, ma non quella semantica.

Come, dunque, si intrecciano le due memorie? Se per un verso sembrerebbe ovvio far discendere la memoria semantica (le conoscenze generali, gli schemi, i concetti, le categorie) dalla memoria episodica (dalla memorizzazione di esperienze di vita ripetute), per altro verso, sostiene Tulving, bisogna aprirsi a pensare l'opposto: «la visione corretta», osserva, è «l'inverso di quella del senso comune: le informazioni entrano nella memoria episodica attraverso la memoria semantica» (Tulving 2001: 1508). È quello che è in qualche modo apparso nei capoversi precedenti. Ne deriverebbe dunque la seguente dinamica: i dati della memoria sensoriale vengono strutturati dalla memoria semantica e poi, per questa via, possono divenire elementi di una ricostruzione episodica. Non sarebbe cioè possibile ricordare (recuperare, rievocare) eventi specifici senza la mediazione della memoria semantica, nella linea delle ricerche di Barlett e dei suoi successivi sviluppi: la codifica, l'immagazzinamento, il recupero delle nuove esperienze non possono fare a meno della memoria semantica (dell'*effort after meaning*, perciò degli schemi, dei significati, dei concetti), il che mette anche in luce la dimensione, in senso ampio, culturale e sociale della memoria episodica.

Nel campo teorico della psicologia della memoria, sulla scorta degli studi di Ulric Neisser (Neisser, Winograd 1994), sembra oggi guadagnare un posto a se stante la memoria autobiografica. Essa sembra infatti poggiare sui sistemi di memoria episodica e di memoria semantica, senza poter essere intesa come una specificazione interna dell'una o dell'altra. Piuttosto, essa appare come una complessa combinazione di entrambe. Come nota Anderson, «il ricordo di fatti riguardanti noi stessi – come ci chiamiamo, quale scuola abbiamo frequentato, dove viviamo – è autobiografico, ma costituisce un aspetto personale della memoria semantica. Il ricordo di ciò che abbiamo mangiato stamattina a colazione è anch'esso autobiografico, ma comporta la rievocazione di una esperienza episodica» (Baddeley,

Eysenck, Anderson 2021: 366). Non è ancora chiaro neanche se la memoria autobiografica chiami effettivamente in causa meccanismi cerebrali qualitativamente distinti oppure no, ma, a prescindere da ciò, essa merita uno studio specifico per l'importanza della funzione che svolge nella vita personale: da essa dipende la definizione di chi siamo, la continuità della nostra identità, il mantenimento dell'immagine di noi stessi, come abbiamo detto (di qui, per esempio, il valore della terapia della reminiscenza utilizzata con gli anziani per contrastare la disgregazione della personalità).

Interroghiamo ora le condizioni di emergenza della memoria episodica e autobiografica facendo interagire l'orizzonte fenomenologico ed ermeneutico con quello della psicologia.

Nel capitolo dedicato alla memoria episodica, Baddeley, Eysenck e Anderson, gli autori del ponderoso volume che fa il punto sulle ricerche di psicologia della memoria, si chiedono: «La memoria episodica è specificamente umana?», e rispondono: «Volendo usare la definizione di Tulving e parlare di viaggio mentale nel tempo, sarebbe molto difficile dimostrare che un animale abbia avuto una esperienza siffatta». I viventi di varie altre specie, tra cui «topi, ratti e primati», hanno «anch'essi un ippocampo e capacità del tipo della memoria episodica» (Baddeley, Eysenck, Anderson 2021: 197)[2], ma non una memoria episodica in senso stretto, vale a dire la possibilità di compiere un viaggio mentale nel tempo.

Anche senza ricorrere alla metafora del «viaggio», che aiuta a immaginare di che cosa si tratta, ma per altro verso rischia di avvalorare indebite rappresentazioni naturalistico-obbiettivistiche, possiamo dire: ciò che caratterizza la memoria episodica (e autobiografica) umana (inevitabile punto di partenza di ogni ricerca

[2] Il capitolo è, nello specifico, affidato ad Anderson. Giunge alle medesime conclusioni l'interessante articolo di T. Suddendorf, M. Corballis: Suddendorf, Corballis 2007.

comparativa rispetto a comportamenti simili in altre specie di viventi) è la possibilità di un recupero esplicito, consapevole e volontario dei ricordi di eventi passati. In altri termini, la memoria episodica specificamente umana si caratterizza come capacità di rimemorare e ricostruire, "rievocare" e "rivivere", eventi passati anche molto lontani dal proprio presente, potendone rinnovare attivamente e liberamente il ricordo tutte le volte che si vuole (al netto di un deterioramento del supporto cerebrale per patologie o invecchiamento), indipendentemente dalla situazione in cui versiamo oppure proprio per farvi fronte (pensiamo alla funzione vitale della memoria autobiografica per coloro che sono stati nei campi di concentramento e sono sopravvissuti in circostanze durissime). Avere una memoria episodica e autobiografica significa poter ricordare attivamente e liberamente, volendo farlo e sapendo di farlo: vi è, infatti, come già richiamato, una costitutiva dimensione autonoetica del ricordo. Sul versante opposto, come altro lato di *questa* possibilità di ricordare, vi è la possibilità di immaginare situazioni a venire, progettare eventi futuri, la realizzazione dei quali potrebbe anche richiedere l'impegno cosciente e deliberato di una intera vita.

Tulving tematizza, nel modo che abbiamo richiamato, l'interazione tra la memoria episodica e la memoria semantica, comprendendo esplicitamente in quest'ultima le parole, i simboli di altra natura e i loro significati, insieme alle conoscenze generali del mondo.

È, a mio avviso, il caso di evidenziare questo nesso attraverso una più esplicita analisi del fenomeno del linguaggio e di ciò che l'emergenza del linguaggio comporta. Non di rado, infatti, la ricerca empirica fa un uso estensivo e analogico del concetto di memoria semantica, comprensibile, ma spesso non sorvegliato. Per esempio, Anderson riferisce di accurati esperimenti, in cui si mostra come, attraverso un apprendimento guidato, «nei ratti si formino nuovi schemi, che permettono loro di codificare rapidamente nuovi eventi

episodici in una sola prova e di consolidarli nella corteccia cerebrale nel giro di 24 ore» (Baddeley, Eysenck, Anderson 2021: 212), realizzando così comportamenti più efficaci di altri ratti non sottoposti all'apprendimento (nell'esperimento, i ratti provvisti di schemi si dirigevano a colpo sicuro verso i siti che contenevano il cibo, diversamente dagli altri). Il risultato è che, anche per i ratti, si può dire che «il cervello comprende e ricorda il presente attraverso le lenti del passato» (210). Implicitamente, qui, si interpretano memoria semantica e memoria episodica in un senso per così dire allargato. La prima viene, infatti, in questo caso, indirettamente identificata con l'insieme degli schemi che si formano attraverso la ripetizione di esperienze, mentre la seconda viene accostata alla codifica e al consolidamento nella corteccia cerebrale dei «nuovi eventi episodici». Le due memorie, degli umani e dei ratti, vengono così assimilate. Domandiamoci, allora: è legittimo parlare di una memoria semantica senza linguaggio? È quello che si fa, potremmo dire, come nel caso citato, ma dovremmo allora non lasciarci sfuggire che se ne parla in un senso analogico.

4. Che cosa fa il linguaggio

Che cosa distingue la memoria semantica specificamente umana, che implica la presenza di segni linguistici, di parole? Che cosa succede con la comparsa del linguaggio?

Partiamo da una osservazione apparentemente ovvia: il segno linguistico non indica la cosa/la situazione/l'azione «in carne e ossa», nella sua transeunte determinatezza, bensì sempre, strutturalmente, «ogni» cosa/situazione/azione «di quel genere». Se dico «albero» e «mele», per indicare proprio quell'albero lì, davanti a me, e le mele attaccate ai suoi rami, con le stesse parole potrò indicare tutti gli alberi e le mele che ci sono sul pianeta, pur nella diversità delle loro fattezze. I correlati delle parole «albero» e «mele» non stanno qui piuttosto che

là, nemmeno si trovano incapsulati nelle menti di questi o quei parlanti: essi sono «significati ideali» (di albero e mele), che non stanno nella tua mente più di quanto stiano nella mia, e non sono legati a una specifica situazione concreta.

Si potrebbe obbiettare: questi «significati ideali» non sono in fondo nient'altro che gli «schemi» di cui abbiamo parlato, che permettono il riconoscimento dell'«albero» («ecco un altro di quelli») e delle «mele», in modo che possiamo rapportarci a essi in modo appropriato. E i simboli linguistici, di conseguenza, sono semplicemente le «espressioni» degli «schemi», cioè di un patrimonio comune a noi e ai ratti. Non vi è alcun bisogno, allora, del linguaggio perché si formino schemi cognitivi di cose/situazioni/azioni, in forza dei quali si realizzano riconoscimenti e comportamenti efficaci: tale formazione è propria di molte specie di viventi non umani, che comunicano, ma non parlano. Le grandi antropomorfe, per esempio, mettono in atto processi di schematizzazione delle esperienze che danno luogo a tipi cognitivi, modelli di oggetti e di situazioni, in base ai quali sono in grado di attuare riconoscimenti e di cogliere relazioni causali (del mondo fisico) e intenzionali (del mondo sociale): il tutto senza alcun bisogno del linguaggio (cfr. Tomasello 2014: cap. 2).

La conclusione, quindi, potrebbe essere questa: il segno linguistico è uno strumento che porta ad *espressione* significati già operanti, schemi di riconoscimento di cui, insieme a noi, dispongono molte altre specie di viventi (dai ratti alle antropomorfe eccetera). Lo strato del linguaggio si appoggia su sistemi rappresentazionali più profondi di quelli linguistici, che sono i sistemi autenticamente portanti. Rispetto alle operazioni mentali fondamentali, che condividiamo con altri viventi, il linguaggio non aggiunge, allora, un contributo veramente determinante: con esso noi non facciamo altro che esprimere una schematizzazione dell'esperienza più basilare, senza con questo negare gli indubbi vantaggi in termini di trasmissione dell'eredità culturale che

l'espressione degli schemi di conoscenza e dei significati mediante i segni comporta.

A nostro avviso, questa conclusione non fa i conti con la produttività del linguaggio. Gli schemi e i significati linguistici sono la stessa cosa? Sì e no. Sì, perché hanno una relazione con essi. No, perché nel momento in cui vengono linguisticamente espressi acquistano una nuova identità. Proviamo a dirne qualcosa. Assumiamo i termini dell'obiezione, per cercare di mettere in chiaro quello che vorremmo far notare. Nel momento in cui disponiamo di un segno linguistico per – diciamo pure – "esprimere" il significato, lo schema, di una certa entità/situazione/azione, noi possiamo fare qualcosa che non potremmo fare senza il linguaggio: mediante il segno, possiamo attivare tale significato o schema a nostro piacimento, fuori da ogni contesto, mentre siamo intenti ad altro, e combinarlo con altri significati, altri schemi, attivati da altri segni, a prescindere da sollecitazioni ambientali determinate (se, in pieno inverno, programmiamo la settimana di vacanza estiva, attiviamo le rappresentazioni di mari, spiagge, nuotate, pranzi e cene con amici eccetera mediante l'uso di parole, la costruzione di frasi). Grazie ai segni linguistici, alle parole, si realizza cioè un possesso del tutto inedito del complesso degli schemi ottenuti nel corso dell'esperienza: essi sono suscettibili d'essere evocati in assenza delle rispettive entità/situazioni/azioni e in qualunque occasione.

Ma – ecco il passaggio – un tale nuovo possesso implica a ben vedere un'essenziale trasformazione, che è precisamente ciò che avviene con l'insorgenza del linguaggio. Vale a dire: quando un determinato gesto corporeo-vocale comincia a stare "per" lo schema, quando cioè diventa il "segno" della cosa/situazione/azione, accade qualcosa di nuovo, non solo sul lato dei gesti espressivi (che diventano segni linguistici), ma anche sul lato dello *schema*: connettendosi al segno, esso si autonomizza, "emigra", per così dire, si trasferisce fuori

dal vissuto concreto e dalla mente individuale schematizzante, diviene un "oggetto" a se stante, cambia statuto: diventa *ideale*. Nel momento in cui la cosa viene nominata, significata dal segno, lo schema di quella cosa trasloca, si emancipa da ogni specifico contesto e dalla attualità di questa o quella attività individuale rappresentativa, acquista una esistenza obbiettiva, *ideale*, si rende intersoggettivamente e indefinitamente ripetibile come lo stesso attraverso i segni.

Grazie al linguaggio, gli schemi dell'esperienza, i significati, vengono "idealizzati" ed "esteriorizzati", e con ciò diventano disponibili in modo assolutamente nuovo: mediante i simboli linguistici, infatti, i parlanti di un lingua possono indefinitamente evocarli e combinarli fra loro, processando e progettando i propri vissuti. Con la lingua, emerge la rete degli schemi e dei significati ideali di un determinato mondo della vita e da ciò deriva un'inedita possibilità di presa sulle cose/situazioni/azioni, una schematizzazione dell'esperienza di genere nuovo, a partire dalle parole, una riorganizzazione "linguistica" dell'esperienza.

Avere una lingua significa avere a disposizione un orizzonte di significati ideali (*la* montagna, *la* casa, *il* crescere, *il* lavorare, *il* morire, a prescindere dal fatto che la lingua abbia o meno l'articolo determinativo): questo "avere" è il nostro "sapere" e rappresenta anche il nostro "potere". I significati obbiettivati attraverso la lingua sono infatti significati saputi, non più solo vissuti e incarnati, a nostra illimitata disposizione. Attraverso la lingua si apre quindi una possibilità di dominio, di previsione e di programmazione dei comportamenti, delle situazioni, drasticamente ampliata: si schiude una inaudita possibilità immaginativa, che permette agli esseri umani di vivere nella dimensione del possibile e del progetto, in modi diversi a seconda delle culture.

Non è tutto. Il linguaggio permette di "avere" il mondo, ma anche di "avere" se stessi, i propri pensieri, i significati dei propri gesti, cioè

di "sapere sé"; permette cioè l'autonoesi. Dato il carattere pubblico e obbiettivo dei significati e dei segni linguistici, quando parlo all'altro per comunicare i miei pensieri parlo sempre anche a me stesso, posso perciò "avere" i miei pensieri come oggetto, così come li ha l'altro, e tornarvi ogni volta che voglio attraverso la mediazione delle parole: è solo così che essi diventano «miei» e che «io» emergo come la loro consapevole fonte. Parlare è parlar*si*: l'interiorizzazione di questo parlar*si* è ciò che conosciamo come il «dialogo dell'anima con se stessa». Per sapere di sé, per pensare i propri pensieri, per "averli", per essere insomma riflessivamente autocoscienti, occorre l'obbiettivazione dei significati attraverso la mediazione dei segni linguistici (o di altri segni, in caso vi siano impedimenti nel sistema audio-fonico), cioè occorre parlare (o simbolizzare per altra via).

5. Ricordare e parlare

Riannodiamo ora i fili in vista di una chiarificazione del nesso tra linguaggio, memoria episodica e memoria autobiografica.

Lo vediamo: man mano che apprende l'uso del linguaggio, il bambino guadagna un potere sconosciuto, cattura le cose/le situazioni/le azioni nella rete delle parole, le chiama e le trattiene in presenza, ne anticipa e ne accompagna la venuta, fa valere i suoi desideri, il suo pensiero acquista possibilità di sviluppo incomparabili a quelle di prima: entrano in gioco la capacità di astrazione, una grande libertà di manovra connessa alla disponibilità di concetti generali, un più raffinato controllo dei propri comportamenti, la consapevolezza riflessiva dei propri atti. Inoltre, dal momento in cui il linguaggio comincia a dominare il suo fare e le sue relazioni, si modifica bruscamente la funzione della memoria. È a questo punto che si documentano le prime espressioni di una memoria episodica: date certe condizioni, a tre-quattro anni inizia a differenziare temporalmente gli eventi passati e quelli futuri, a riferire in modo via via più dettagliato

quanto è accaduto *prima* (un'ora o un giorno fa) e ad anticipare quanto accadrà o spera che accada *dopo* (un futuro non troppo lontano), cominciando a ordinare gli eventi secondo la loro distanza dal presente. Insieme alla memoria episodica inizia a costruirsi in lui anche una memoria autobiografica e con essa il filo della sua autobiografia. Occorre ora tentare di rendere ragione di quanto affermato.

Consideriamo i ricordi relativi alla nostra infanzia. Ci accorgiamo che non ci è per nulla facile, e che in definitiva è impossibile, separare ciò che appartiene alle nostre evidenze intuitive, dirette (immagini memorative, sensazioni), da ciò che ci viene dai racconti degli altri, da conoscenze che abbiamo acquisito, da inferenze e analogie che abbiamo compiuto, dalle nostre stesse repliche narrative. Possediamo tutti, in misura variabile, almeno da un certo punto in poi, dei ricordi autobiografici della nostra infanzia, il cui *senso* generale ci è familiare (quel periodo, quell'evento, quella perdurante sensazione in certi anni, quella situazione particolare in cui ci siamo trovati l'anno della maturità), ma le parti autenticamente intuitive di quei ricordi sono in verità rari frammenti: essi sono in prevalenza fatti di parole, di racconti, nostri e altrui, e li conserviamo in proporzione a quanto li abbiamo ripetuti, confermati, narrati ad altri, altrimenti anche le poche immagini memorative si sarebbero via via sbiadite e poi inabissate se non fossero state incastonate nella trama delle parole (resta, è vero, sempre possibile il ridestamento associativo del vissuto sedimentato, come nel caso del profumo della *madeleine* di Proust). Ci ricordiamo le esperienze passate in quanto linguisticamente tradotte in significati e in narrazioni: quando ricordiamo, non evochiamo direttamente le cose o le esperienze, ma la loro traduzione verbale, in cui collochiamo i segmenti intuitivi.

Questo non riguarda solo i nostri ricordi d'infanzia o quelli più lontani, ma anche i ricordi di circostanze recenti. Se proviamo a riandare a quanto ci è accaduto pochi mesi fa, durante le festività

natalizie («Ho rivisto dopo anni una persona che è stata decisiva per me, abbiamo passato mezza giornata insieme e…»), o una settimana fa, ci avvediamo che anche in questo caso i nostri ricordi sono fatti in minima parte di riproduzioni intuitive, che hanno la forma di un rivedere, di un quasi-percepire, come si direbbe nel lessico della fenomenologia husserliana; per la maggior parte essi sono fatti di parole, di elementi narrativi, taluni dei quali hanno carattere inferenziale o sono legati alle esigenze del racconto che abbiamo subito allestito, dapprima interiormente e poi offerto ad altri. E ci accorgiamo che tutto quello che non è stato significato linguisticamente, nella forma di un ricordo verbalizzato, molto rapidamente sfuma.

Occorre tuttavia dire meglio: la traduzione o la significazione linguistica di cui abbiamo parlato non viene operata in un secondo momento, a cose fatte: la ricerca attiva del significato, l'*effort after meaning*, nei termini di prima, riguarda l'atto stesso della codifica, che condiziona tanto la comprensione quanto la formazione del ricordo e la possibilità del suo recupero. Il linguaggio plasma il nostro rapporto comprendente e interpretante col mondo, consentendo la trasformazione della nostra esperienza in ricordo. Di fatto, in condizioni normali, noi non ricordiamo l'insignificante, l'irrelato, l'irrilevante – a meno di essere sottoposti a esperimenti di laboratorio alla Ebbinghaus –, bensì solo ciò che ci siamo sforzati di comprendere, di significare, in quanto si è mostrato come rilevante per noi. È il ruolo fondamentale del significato nella codifica episodica.

Prendiamo le mosse da una esperienza comune a chi abita in una grande città. Vado in metropolitana, compio dei gesti abitudinari, soliti, anonimi, passo i tornelli, scendo le scale, incrocio persone che entrano ed escono dalla carrozza, mi guardo intorno distrattamente, ma non succede alcun fatto che polarizzi la mia attenzione: non ricorderò niente di ciò che ho vissuto in quel viaggio, a parte forse la situazione generale, perché – poniamo – ho preso la metropolitana nonostante si

fosse parlato di una possibilità di sciopero, ci ho pensato e poi ho deciso. Se la sera qualcuno mi chiedesse conto della giornata, tra le altre cose direi: «Alla fine ho preso la metropolitana per andare in università». Se invece nel viaggio in metropolitana di questa mattina fosse accaduto qualcosa di particolare, un incontro inaspettato e molto gradito, accompagnato da una conversazione immediatamente intensa, come non si verificava da tempo, allora l'esperienza di quell'evento si sarebbe subito trasformata in ricordo: mi sarei trovato attento a ogni particolare, proteso ad ascoltare ogni parola nonostante il rumore di fondo; non mi sarei sforzato di ricordare, quanto piuttosto di capire, di connettere le cose che sentivo, di cogliere il significato del discorso della persona incontrata, e il risultato sarebbe stato una codifica dell'esperienza qualitativamente molto alta, che avrebbe consentito un immagazzinamento più profondo del ricordo e una maggiore facilità di recupero. Avrei inoltre subito reso l'accaduto oggetto di un ripensamento, di un racconto interiore, di una presentificazione di alcune sue parti, facendo appello a tutti i reperti memorativi, fotografici, per così dire, allo scopo di ricostruire la scena con la maggiore coerenza possibile.

La memoria episodica si costruisce sempre sotto la pressione e la sorveglianza del significato. Possiamo ricordare solo ciò che viene simbolizzato, conservato all'interno di un quadro complessivo di senso, avendo per qualche motivo attirato la nostra attenzione, suscitato il nostro interesse. Questo non esclude affatto il dinamismo della rimemorazione messo in moto da un ridestamento associativo («Vedo qualcuno a cui cadono le chiavi di casa e mi improvvisamente ricordo di aver lasciato le mie nella toppa senza nemmeno aver chiuso; telefono ansiosamente al mio dirimpettaio, nella speranza che non sia a sua volta già uscito di casa»), ma dice solo che la nostra memoria episodica, la possibilità di ricordare a distanza eventi specifici e di rievocarli liberamente, pur essendo fatta anche di immagini

rimemorative, di brandelli intuitivi, ha la sua radice nella significazione dell'esperienza.

I bambini cominciano a ricordare quando diventano capaci di una codifica linguistica della loro esperienza, potendo quindi esprimere in racconti i loro vissuti. Spesso, quelli che più ricordano episodi della loro infanzia sono i bambini cresciuti in contesti in cui veniva auspicata e promossa la narrazione dei vissuti quotidiani. E quando diventiamo adulti che cosa facciamo se vogliamo ricordare qualcosa – un evento, un'esperienza, un pensiero, un sogno? Anzitutto, se lo vogliamo ricordare è perché si è rivelato significativo, rilevante per noi, e l'abbiamo già inscritto in una cornice di senso, l'abbiamo già simbolizzato. Per non perderlo – sappiamo bene quanto è facile che i ricordi si sfrangino – utilizziamo parole, magari silenziose, ma in certi casi preferiamo pronunciarle anche se siamo da soli, articoliamo quanto abbiamo vissuto nella forma di un racconto, appena possiamo lo condividiamo con gli altri. La ripetizione della narrazione, del racconto, è una esperienza fondamentale per il formarsi di una memoria autobiografica. Allo stesso modo, quando ci sono le condizioni, affidiamo il racconto a quel dialogo virtuale con il lettore che è la scrittura.

6. Memorie etero-auto-biografiche

Cerchiamo di cogliere più da vicino la peculiarità della memoria autobiografica. Abbiamo detto, più sopra, che essa è una complessa combinazione di memoria episodica e memoria semantica, in cui il soggetto che ricorda è al tempo stesso il protagonista dell'evento ricordato. La memoria autobiografica consta, come già si è detto a proposito della memoria episodica, di un mosaico di conoscenze e di ricordi, che sono fatti di immagini memorative, sensazioni, emozioni, e soprattutto di racconti, che costituiscono il tessuto di senso in cui sono mantenuti anche gli altri elementi. Si tratta di ricordi che ci dicono *chi*

siamo.

La memoria autobiografica non esaurisce la memoria individuale, che è più ampia e include anche tutte quelle conoscenze che si sono impresse in maniera inconsapevole e che vengono custodite nel tempo, concorrendo profondamente alla delineazione della nostra fisionomia personale. Tutto ciò che viene chiamato memoria implicita appartiene alla memoria individuale, la cui costituzione inizia già nella fase intrauterina.

Come l'embriologia e la psicologia prenatale ci mostrano, lo sviluppo del cervello umano ha inizio fin dal primo mese di gravidanza in una stretta correlazione con l'ambiente materno. Tanto a livello sensomotorio quanto a livello emotivo, il feto intrattiene con l'ambiente-madre autentici rapporti. Tale primordiale relazione rappresenta la più importante base per lo sviluppo mentale e cerebrale del bambino. Dal terzo mese, attraverso l'organo vestibolare, questi percepisce i passi della madre come movimenti cullanti; a cinque mesi, reagisce ai suoni; a sette, con un udito ormai pienamente sviluppato, percepisce e riconosce voci e risonanze, che si sedimentano nella sua memoria implicita (cfr. T. Fuchs 2021: cap. 5). Lo si evince dalle preferenze dei neonati per la voce e il battito cardiaco materni, per le melodie e i ritmi cui essi sono stati esposti durante la gravidanza. Tra la madre e il nascituro è in atto una relazione, un processo affettivo (i pensieri e le emozioni di lei influenzano il benessere e lo sviluppo di lui, la presenza e i "movimenti" di lui influenzano lo stato d'animo di lei), in cui già si esprime la risposta creativa e singolare del nascituro. Con la nascita, la simbiosi prenatale madre-figlio si traduce in una relazione dialogica e intercorporea, che il bambino concorre attivamente ad orientare. Nella cornice di tale relazione, e nella misura delle sollecitazioni che riceve, si sviluppano le capacità percettive, cognitive

e affettive del bambino, come l'acquisizione di tipi percettivi (il volto della madre, anzitutto), la categorizzazione di oggetti, la definizione di risposte emotive a situazioni simili e così via. Tutte le forme di apprendimento della primissima infanzia si sedimentano nella memoria implicita o memoria procedurale.

Torniamo ora alla memoria autobiografica. Abbiamo insistito sull'importanza della simbolizzazione linguistica (della cattura delle esperienze nella rete dei segni, delle parole) e del racconto. La memoria autobiografica è perciò una conquista lenta ed esige la maturazione di un complesso di capacità all'interno di un contesto culturalmente qualificato, caratterizzato da un determinato linguaggio (parlare inglese non è lo stesso che parlare cinese). Grazie all'originaria inscrizione nella comunità, a un sufficiente sviluppo delle relazioni sociali, a un impegnativo itinerario di apprendimento culturale in cui si è attuata la nostra predisposizione alla simbolizzazione, essendo stati fin dal nostro concepimento immersi nelle voci, nelle parole e nei racconti degli altri, tutti noi, dai quattro-cinque anni di età, abbiamo iniziato ad avere ricordi *auto*-biografici.

Essi sono, per un verso, ciò che di più irriducibilmente e intimamente *nostro* abbiamo, appartengono alla esperienza autonoetica della nostra identità. Il fatto di averli e di poterli rievocare, ripercorrere, ripetere ci rende presenti a noi stessi: quando non potessimo più farlo, questo sarebbe un duro colpo alla esperienza della nostra identità, non saremmo più in grado di sapere *chi* siamo. Per altro verso, però, per ciò che è in parte già emerso, bisogna sottolineare che i *nostri* ricordi autobiografici non sono, per dir così, soltanto nostri, formazioni originariamente "interne" e "autonome". Essi non si presentano, cioè, come ricordi esclusivamente e assolutamente "propri", come una possibilità autonoma della coscienza individuale: la loro formazione richiede infatti strutturalmente l'immanenza a una comunità umana linguistica, a un contesto culturale, all'interno del

quale soltanto l'individuo può realizzare la codifica della propria esperienza, in modo che si costituisca qualcosa come un passato recuperabile, e dove tutte le conoscenze gli vengono trasmesse, o praticamente (memoria implicita) o narrativamente (memoria esplicita o dichiarativa).

È la cultura in cui nasciamo e cresciamo ad avere un ruolo primario nel determinare *che cosa* e *come* si ricorda personalmente e collettivamente. Pensiamo a una comunità in cui vige l'oralità primaria: sono le istituzioni culturali (i riti, le pratiche) preposti alla costruzione e alla trasmissione della memoria sociale che orientano e istruiscono le memorie autobiografiche dei singoli membri. Lo stesso vale per noi. Il modo in cui viene organizzato il ricordo personale non cade dal cielo già fatto, ma segue strutture, schemi, a cui si è educati sin dall'infanzia e che non sono decisi dai singoli. La memoria autobiografica implica un lungo apprendistato in cui ogni nuovo partecipante alla comunità umana si appropria, fino ad assimilarli, dei dispositivi culturali che gli vengono offerti. Vi sono studi che mostrano le differenze culturali nella formazione dei ricordi autobiografici usando come parametro l'età media a cui si ha il primo ricordo: «3,8 anni negli Stati Uniti e 5,4 in Cina» (Baddeley, Eysenck, Anderson 2021: 373). Sembra che ciò dipenda dal diverso modo in cui le madri parlano ai figli. Tra le conseguenze, si nota la maggiore lunghezza e centratura sul sé dei primi ricordi dei bambini statunitensi, la maggiore brevità e una impronta collettiva piuttosto che individuale dei primi ricordi dei bambini cinesi. Insomma, ogni bambino impara – anzitutto passivamente, per immersione – a parlare la lingua degli altri, a cominciare dall'altro materno, e poi, dopo alcuni anni, a integrare le proprie esperienze in una cornice narrativa coerente. Ascoltando i racconti degli adulti, eredita i canoni e le tecniche per organizzare significativamente i propri ricordi – per esempio, pensando alla nostra cultura, apprende a collocare l'episodio nel contesto spazio-temporale,

a gerarchizzare i racconti andando dall'orizzonte ampio (l'evento generale) al particolare (l'evento specifico) e viceversa.

Dovendo passare dalla comunità, dalla lingua e dalla cultura per formarsi, la nostra memoria autobiografica è costitutivamente esteriorizzata e sociale, il *fuori* e l'*altro* la strutturano dall'interno. Senza il linguaggio, senza una trasmissione dei modi di organizzazione della memoria, senza la presenza generativa ed educatrice degli altri, senza i loro racconti, non si sarebbe costruito il filo della nostra autobiografia, della nostra continuità d'essere, del nostro sé. I cosiddetti ricordi auto-biografici sono dunque sempre *etero*-auto-biografici. L'*autos* dell'auto-biografia non potrebbe darsi senza l'*eteros*. Il che non toglie nulla alla nostra singolarità, semplicemente ne mette in luce la condizione d'emergenza, la possibilità e anche il limite, la sua necessaria apertura, il suo debito: l'autobiografia è sempre etero-auto-biografia.

Questa situazione, o potremmo dire questa legge, costringe a mettere in questione una concezione internalista o mentalista della memoria autobiografica, come se tutto il processo della sua formazione si svolgesse all'interno della mente individuale-privata di ciascuno e dipendesse esclusivamente da essa, dal suo soddisfacente o insoddisfacente funzionamento. Lo stesso andrebbe detto rispetto a una concezione cerebralista della memoria autobiografica, per la quale ricordare è una prerogativa del nostro cervello e dunque un problema esclusivamente neuro-biologico. Il cervello ha evidentemente un ruolo, e se fosse danneggiato in parti specifiche diventerebbe impossibile ricordare, ma questo non significa che a ricordare sia semplicemente un cervello perfettamente funzionante: lo sviluppo della memoria autobiografica è dipendente dalla creazione e dall'uso dei segni, non è cioè un problema biologico, ma socio-culturale: è la significazione linguistica, e poi scritturale (in senso stretto e in senso largo), a rendere possibile la costruzione della memoria autobiografica, e se il

bambino non viene esposto opportunamente e a tempo debito all'azione del linguaggio, plasmato dall'uso dei segni, quello sviluppo non avrà corso. I ricordi sono un'emergenza interna a una esperienza complessa e integrata, di cui fanno parte il linguaggio, la scrittura, i racconti degli altri, gli oggetti del mondo, gli schemi organizzativi di una determinata cultura. Se poi si volesse ricondurre anche la produzione dei segni ai processi cerebrali, bisognerebbe osservare che il cervello umano ha plasmato i segni linguistici tanto quanto questi ultimi hanno plasmato il cervello, rendendolo capace, tre le altre cose, di ricordi autobiografici. Tra i due poli vi è una relazione circolare, non unidirezionale.

Insomma, la nostra memoria autobiografica è dipendente dalla attrezzatura linguistico-segnica di cui disponiamo, dalla cultura e dalla rete delle relazioni sociali. Ciò può essere considerato sia in una prospettiva attuale e personale (per cui è diverso essere nati e cresciuti qui o là), sia in una prospettiva evolutiva. È infatti lecito pensare, quanto alla specie *sapiens*, che, in connessione con le forme di linguaggio e di significazione in uso nelle varie culture e con le rispettive forme sociali, vi siano state e vi siano esperienze anche molto diverse di memoria autobiografica.

Quest'ultima osservazione fornisce uno spunto per una ulteriore e conclusiva sottolineatura, relativa alle fragilità della memoria – un problema che si è sensibilmente incrementato con l'allungamento della vita umana in certe zone del pianeta e l'aumento quindi delle malattie degenerative del cervello. La consapevolezza dei fattori richiamati può contribuire a riflettere su come, e attraverso che cosa, sostenere la memoria autobiografica, la cui funzione è decisiva, come sappiamo, per la nostra identità personale. L'affermazione sintetica è allora la seguente: le condizioni della *formazione* della memoria autobiografica costituiscono al tempo stesso le condizioni della sua permanenza e vitalità; o, in altri termini, gli elementi che favoriscono nel bambino lo

sviluppo di una memoria autobiografica possono concorrere alla "salute" di quest'ultima anche nelle fasi successive della vita, in una positiva interazione con condizioni neuro-fisiologiche in via di deterioramento con l'avanzare dell'età, fatta salva ovviamente una loro irreversibile compromissione.

Come già accennato, per sviluppare una memoria autobiografica occorre che i bambini entrino nella pratica del linguaggio, siano accompagnati dalle parole e dai racconti degli altri, stimolati a tradurre a loro volta in parole e significati i loro vissuti, a costruire e organizzare i propri racconti, secondo le procedure e i canoni che assimilano nella loro crescita. Negli anni successivi, parlando delle situazioni che più conosciamo, il loro campo di segni si amplierà, includerà la scrittura e tante altre forme di esteriorizzazione della memoria (oggi siamo circondati di dispositivi che svolgono questa funzione). Ma ciò che si rivela decisivo nell'infanzia non cessa di esserlo nello sviluppo della vita di una persona, vecchiaia compresa, vale a dire: l'essere raggiunti dalla parola e dal racconto degli altri e invitati a prendere a propria volta la parola e a raccontarsi, in un ininterrotto dialogo narrativo e in una continua interazione affettiva. La nostra memoria autobiografica si mantiene viva in proporzione alla qualità e alla quantità delle relazioni, grazie alle parole, ai segni, agli oggetti, in cui la memoria si è simbolizzata ed esteriorizzata.

Se la longevità dei nostri ricordi si nutre di rievocazioni, ripetizioni, narrazioni comunicative, come delle voci e dei ricordi che vengono da coloro che ci circondano; se niente ci chiama alla vita come le parole scambiate, ricevute dall'altro e restituite a un altro che ascolta; se la tela del senso della nostra esistenza è intessuta di relazioni di condivisione e di cura, di presenze e di sguardi rivolti a noi, allora l'immanenza alla comunità empatica e linguistica, al contesto degli affetti e dei segni, è ad un tempo la condizione d'insorgenza e il *pharmakon* della memoria, l'antidoto più efficace al suo

invecchiamento.

Per ricordare non si può essere soli, né all'inizio della vita né incamminandosi verso la sua fine: nella solitudine, nell'isolamento, nella assenza delle parole e dei segni, la memoria si impoverisce, si sfibra più rapidamente di quanto accadrebbe nella situazione contraria, a parità di condizioni neuro-fisiologiche, per dir così, posto che esse si possano stralciare dal soggetto incarnato considerato nel suo complesso.

L'*altro* è fin dall'inizio e in molti modi implicato nella nostra esistenza incarnata, nella costituzione della nostra identità personale, del nostro *sé* (l'altro materno, l'altro sociale, l'altro della lingua e della cultura, l'altro delle tecniche). Essere nati significa anzitutto essere stati, dapprima, concepiti da altri. Il nostro essere venuti al mondo non è dipeso in alcun modo, alla sua origine, da una nostra iniziativa. È persino ovvio, non possiamo dimenticarlo o misconoscerlo, ma possiamo non tenerne conto, non farlo valere, quando pensiamo a *chi* siamo. Siamo dipendenti dalla presenza e dall'iniziativa dell'altro, di altri: non è solo una cifra della esistenza umana, ma per noi tale dipendenza ha un significato e una profondità del tutto peculiari. Essa infatti non riguarda solo il nostro inizio, la nostra inserzione nella catena dei viventi, ma tutto il nostro sviluppo, dalla inabitazione nell'utero materno fino all'ultimo respiro. L'altro è presente in ogni momento e in ogni piega del nostro essere e divenire quello che siamo. La relazione con l'altro, con gli altri, beninteso, non produce l'umano che è in noi, non "pre-scrive" la nostra identità, ma è necessaria affinché si adempia la nostra vocazione all'umano, e si profilino lo stile, lo sguardo e la parola singolari che ci individuano e che sono in cammino, nella forma di una telicità aperta, fin dalle nostre prime risposte alle provocazioni dell'altro e del mondo.

Bibliografia

Nietzsche, F. (1984). *Genealogia della morale*. Milano: Adelphi.

Baddeley, A., Eysenck, M.W, Anderson, M.C. (2021). *La memoria*. Bologna: il Mulino.

Bartlett, F. Ch. (1932). *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press. Tr. it., *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*. Milano: FrancoAngeli.

Fuchs, T. (2021). *L'ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*. Roma: Astrolabio.

Neisser, U., Winograd, E. (1994). *La memoria: nuove prospettive secondo gli approcci ecologici e tradizionali*. Padova: Cedam.

Suddendorf, T. Corballis, M. (2007). The evolution of foresight: What is mental time travel and is it unique to humans?" *Behavioral and Brain Sciences*, 30: 299–313.

Tomasello, M. (2014). *Unicamente umano*. Bologna: il Mulino, Bologna.

Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. In E.T. & W. Donaldson, *Organization of Memory*. New York: Academic Press, 381–402.

Tulving, E. (2001). Episodic memory and common sense: How far apart? *Philosophical Transactions of the Royal Society – Series B: Biological Sciences*, *356*: 1505–1515.

Tulving, E. (2002). Episodic Memory: from mind to brain. *Annual Review of Psychology*, *53*: 1–25.