

Contributi/15

L'escatologia di una memoria riconciliata

Paul Ricoeur tra memoria, storia e oblio

Maria Teresa Pacilè

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 03/09/2019. Accettato il 03/03/2020.

THE ESCHATOLOGY OF A RECONCILED MEMORY. PAUL RICOEUR BETWEEN MEMORY, HISTORY AND OBLIVION

The current memory enables to understand its past e to plan its future, require a philosophical reflection on the original human ability to make memory: in this regard, the ricoeurian hermeneutic of *Oneself as another* rediscovers in the «being able to remember» the key to the creation of the personal and collective identity. The enigma of the representation of the past, thus, brings Ricoeur to outline the «project» of a reconciled memory, in its ontological bond with oblivion, an immemorial resource of life and history. The French philosopher's contribution help us to redefine a human-sized memory, which in its mortality, in its being from-Other and for-Other, is called to mend meaningful human relations within a cosmopolitan and plural political context, in the awareness that the «translator's task» is the most urgent challenge for the future to come.

1. *L'homme capable* e il poter-fare memoria

Le testimonianze attuali degli inquietanti eccessi di una memoria patologica o ideologicamente manipolata, incapace di elaborare in modo significativo il proprio vissuto, richiedono un ulteriore sforzo di comprensione che torni ad interrogarsi sull'originaria capacità umana di far-memoria: a tal proposito, appare quanto mai significativo ripercorrere la *via longa* dell'ermeneutica di Paul Ricoeur, attraverso la quale il soggetto giunge all'attestazione di «sé come un altro»¹ (infinita potenzialità di dire, di agire, di costruire narrativamente la propria identità, di essere responsabile di sé e degli altri) e ritrova nel «poter-fare memoria» la cifra significativa del proprio essere umano.

¹ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano 2011.

Ricoeur, per la vastità dei suoi ambiti di indagine, costituisce una delle figure più interessanti del panorama filosofico contemporaneo: instancabile viaggiatore nei vari campi della conoscenza, egli esprime nelle proprie opere la convinzione che la filosofia, nella sua matrice fenomenologica e ermeneutica, possa offrire un ponte di dialogo tra saperi differenti creando una mediazione critica tra diverse metodologie d'indagine che rendano ragione della complessità del soggetto umano. L'urgenza di un pensiero filosofico che riscopra il valore della persona² costituisce infatti il *fil rouge* che unifica l'ampio itinerario di ricerca del filosofo francese, la cui questione di fondo investe la soggettività umana colta nella pluralità delle sue espressioni: come egli già rileva nello scritto giovanile *Le volontarie et l'involontaire*, oggetto della propria analisi è l'esperienza integrale del *cogito*, che «include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»³, indagando un soggetto che appare dunque non come autocoscienza originaria, bensì come «nome di un problema e di un compito da realizzare»⁴.

All'interno di questo percorso di riscoperta e delineazione di una soggettività complessa e mai totalmente dicibile, *Sé come un Altro* costituisce un momento fondamentale di elaborazione: nell'opera, infatti, prende corpo la proposta di un'ermeneutica del sé⁵, a partire dalla nozione di *homo capax*⁶, uomo capace di «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore [...] poter fare memoria, poter promettere»⁷. Tutta la riflessione ricoeuriana si origina dalla presa in considerazione dell'*ipseità*, ovvero del carattere riflessivo e indiretto tramite il quale il soggetto comprende se stesso,

² Scrive infatti il filosofo: «la persona resta, ancora oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo» (P. Ricoeur, *Della persona*, in Id., *La persona*, Brescia 1997, p. 38) e in un intervento dal significativo titolo *Meurt le personalisme, revient la personne*, edito nel 1983, afferma: «se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali dell'epoca contemporanea» (P. Ricoeur, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in Id., *La persona*, cit., p. 27).

³ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Genova 1990, p. 13.

⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, p. 339; e commenta D. Iannotta: «Nell'ambito problematico della cultura moderna e contemporanea, quindi, si staglia la figura del soggetto come la più inquietante ed imbarazzante che venga offerta al ed insieme posta dal pensiero. Soggetto esaltato, soggetto umiliato- come dice Ricoeur, ma pur sempre soggetto, luogo 'atopos' della riflessione ad onta e grazie alla contraddittorietà dei termini. Compito, dunque, antico e nuovo del filosofare, in cui si ricapitola l'avventura dell'umano essere nel mondo» (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore del Medesimo*, introduzione a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 13).

⁵ Cfr. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli 1984; L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, Napoli 2004; J. Greisch, R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1988, Paris 1991.

⁶ Cfr. T. Valentini, *I concetti di persona e homo capax nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur*, in *Natura umana, persona e libertà, Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, T. Valentini, A. Velardi (a cura di), Roma 2016; F. Dermange, *La capacité ricoeurienne: entre Aristote et la tradition biblique*, «Revue de théologie et de philosophie», CXXV, 2003, pp. 35-46.

⁷ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003, p. 494.

nei propri cambiamenti e nel proprio divenire, senza mai chiudersi in un sé solipsistico, ma aprendosi dialogicamente all'incontro con l'altro: la nozione di identità *ipse*, infatti, indica «un soggetto capace di designare se stesso come l'autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare»⁸.

Il cuore delle analisi ricoeuriane e il loro grande lascito al pensiero contemporaneo va individuato dunque nell'esplicitazione della fondamentale dialettica *ipseità-alterità*⁹, che ha accompagnato più o meno tacitamente tutto il corso della sua riflessione: la riscoperta di un'alterità, che spossa il soggetto, impedisce a quest'ultimo di porsi come coscienza immediata, chiamandolo così alla *via longa* dell'interpretazione, in cui l'incontro con le differenti figure dell'altro, sempre plurali e mai riconducibili a unità, portano il sé a scorgere, senza mai approdarvi, la terra promessa della propria soggettività, abitata da un'alterità ultimamente indefinibile in termini filosofici¹⁰: «come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»¹¹.

Proprio all'interno dell'ermeneutica del *Sé come un altro* si inserisce il tentativo ricoeuriano di comprendere il «poter-fare memoria»¹² come dimensione fondamentale dell'essere umano, della costruzione narrativa della propria identità, personale e collettiva, ma soprattutto della propria condizione storica che, seppur consapevole della propria finitudine, è chiamata, attraverso la continua interpretazione del proprio passato, a riscoprirne una riserva di senso inesauribile e necessaria alla costruzione di un futuro significativo.

Nella presa d'atto che, come afferma Carlo Levi, «il futuro ha un cuore antico»¹³, Ricoeur, nella fase più matura della propria riflessione, si apre a un nuovo itinerario di ricerca che, in *La memoria, la storia e l'oblio* tenterà di ricucire fratture e traumi, tessere le fila spesso frammentate di una memoria personale e collettiva costantemente ferita ma, nonostante tutto, chiamata a dare testimonianza di un «essere-contro-la-morte», che mediti quanto sia magnifico essere uomini, agenti e sofferenti, memori e immemori, riconciliati all'interno di

⁸ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, p. 92; Cfr. anche G. Costanzo, *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricoeuriani fra aporie, itineranza e narrazione*, Firenze 2013.

⁹ Su questo tema, cfr. D. Jervolino, *Ermeneutica e traduzione. L'altro, lo straniero, l'ospite*, in *Ermeneutica, Fenomenologia, Storia*, G. Cacciatore, P. Colonnello, D. Jervolino (a cura di), Napoli 2001.

¹⁰ Scrive infatti Ricoeur: «Forse il filosofo in quanto filosofo deve confessare che egli non sa e non può dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto di rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio- Dio vivente, Dio assente- o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 473).

¹¹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

¹² Cfr. D. Jervolino, *Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur*, «Studium», V, 2001, pp. 713-717.

¹³ C. Levi, *Il futuro ha un cuore antico. Viaggio nell'Unione Sovietica*, Milano 1982.

un vita che, come scrive il filosofo nella poesia finale, è radicalmente incompiuta. *Inachèvement*¹⁴.

2. Il lavoro della memoria: sforzo di riconoscimento e oblio

Per poter comprendere in tutta la sua ampiezza il potere di fare memoria dell'esistenza umana, che in quanto storica, è finita e vulnerabile, intessuta di capacità di rimemorazione e oblio, è necessario, secondo Ricoeur, privilegiare un approccio oggettuale – fenomenologico – che analizzi la coscienza come intenzionalità, 'coscienza-di', sempre rivolta a ciò che è a essa esterno, il fenomeno da indagare in tutte le sue caratteristiche. Per questo una fenomenologia della memoria è il primo e inevitabile compito di un percorso di riflessione ternario, che si snoda poi in un'epistemologia della conoscenza storica, in un'ermeneutica della condizione storica e nel tentativo sempre incompiuto, seppur sempre da perseguire, di un epilogo escatologico. Le tre parti dell'opera costituiscono tre alberi maestri» che «sebbene [...] portino delle vele attorcigliate ma distinte, appartengono alla stessa imbarcazione, destinata a una sola e unica navigazione»¹⁵: il compito filosofico, ancora attuale, di comprendere se e come sia possibile rappresentare il passato. Se «la memoria è del passato», secondo il detto aristotelico che torna incessantemente a illuminare lo sforzo del pensiero come la stella polare, l'interesse ricoeuriano non è semplicemente retrospettivo e la posta in gioco della ricerca, in dialogo con i padri della tradizione classica e moderna e con i più grandi maestri contemporanei, sarà accostare ad un'«archeologia» della memoria, dei suoi usi e dei suoi abusi, il «progetto»¹⁶ di una memoria felice, riconciliata, riscoperta nel suo vincolo ontologico-esistenziale con l'oblio. Solo allora, all'interno di un comune orizzonte di dialogo di cui il lettore diviene parte integrante, la memoria potrà tentare di essere fedele al passato e, attraverso il presente della scrittura, aprirsi alla possibilità difficile di un perdono futuro.

Tentare di definire il «poter-fare memoria» come «poter-rappresentare il passato» pone, però, immediatamente lo studio fenomenologico di fronte al paradosso della presenza dell'assente sotto forma di immagine, il ricordo, che pretende di essere fedele alla realtà antecedente, a quanto effettivamente accaduto e così distinguersi dalla pura immaginazione, che ha come oggetto il *fictum*, l'irreale¹⁷. L'urgenza dell'analisi dei fenomeni mnemonici, seppur in

¹⁴ Scrive Ricoeur: «Al di sotto della storia, la memoria e l'oblio. Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. Ma scrivere la vita è un'altra storia. *Inachèvement*» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 719).

¹⁵ Ivi, p. 8.

¹⁶ Cfr. D. Iannotta, *Memoria del tempo. Tempo della memoria*, cit., p. XIV.

¹⁷ Scrive Ricoeur: «Eppure sembra proprio che il ritorno del ricordo non possa prodursi che sul modo del diventare-immagine [...] La permanente minaccia di confusione fra rimemorazione e immaginazione, che scaturisce da questo diventare immagine del ricordo, intacca l'ambizione di fedeltà nella quale si riassume la funzione veritativa della memoria. E tuttavia... e tuttavia non abbiamo niente di meglio della memoria per assicurare che qualcosa è accaduto prima che noi ne producessimo il ricordo, la storiografia stessa, diciamolo fin d'ora, non riuscirà a

un campo polisemico e apparentemente dispersivo, nasce, allora, per tentare di comprendere il «non più del passato» (nella sua differenza rispetto al mondo della fantasia) che la memoria è ritenuta in grado di far riemergere attraverso la reviviscenza delle tracce che l'avvenimento ha prodotto: è possibile dunque delineare una «fenomenologia frantumata ma non radicalmente dispersa, nella quale il rapporto al tempo passato resta l'ultimo e unico filo conduttore»¹⁸.

Esempio di questa frantumazione è la singolarità della memoria intesa come capacità di rimemorazione in contrasto con la diversità dei ricordi che riemergono a partire da un fondo inconscio; all'interno di tale opposizione principale, è possibile rintracciare una pluralità di polarità significative (memoria-abitudine/memoria-ricordo; evocazione/ricerca; ritenzione/riproduzione; riflessività/mondità) che permettono al filosofo di delineare le caratteristiche di una memoria che non solo è in grado di evocare istantaneamente immagini-affezioni o «percepire la durata», come insegnano le analisi di Bergson in *Materia e Memoria* e di Husserl nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, bensì è capace di richiamare e ricercare attivamente ricordi di situazioni antecedenti rispetto al presente vissuto. Così facendo, essa tenta di strappare alcuni frammenti alla rapacità del tempo e alla voracità dell'oblio, nella consapevolezza di dover diventare custode di uno scarto temporale che costituisce la cifra essenziale della capacità umana di rimemorazione: «Per evocare il passato sotto forma di immagine bisogna potersi astrarre dall'azione presente, bisogna saper dare valore all'inutile, bisogna voler sognare. Forse solo l'uomo è capace di uno sforzo del genere»¹⁹. Il riconoscimento di un evento passato nel ricordo, dunque, appare «un piccolo miracolo della memoria felice»²⁰, massimo compimento della sua richiesta di verità nel momento in cui attesta che qualcosa è accaduto e di esso la capacità di fare-memoria può diventare testimone attendibile:

Ritengo il riconoscimento come il piccolo miracolo della memoria. Quale miracolo, anch'esso le può fare difetto. Ma quando si produce, sotto le dita che sfogliano un album di fotografie, o durante l'inaspettato incontro con una persona conosciuta, o la silenziosa evocazione di un essere assente oppure scomparso per sempre, sfugge il grido: «È lei! È lui!». E lo stesso saluto accompagna, via via, con delle colorazioni meno vive, un evento rimembrato, un saper-fare riconquistato, uno stato di cose nuovamente promosso alla «ricognizione». Tutto il fare-memoria si riassume, così, nel riconoscimento. [...] Memoria felice, memoria pacificata, memoria riconciliata, tali sarebbero le figure della felicità, di cui la nostra memoria fa voto per noi stessi e per i nostri più vicini²¹.

spiazzare la convinzione incessantemente motteggiata e riasserita che il referente ultimo della memoria resta il passato, qualunque cosa possa significare la passività del passato» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 17).

¹⁸ Ivi, p. 38.

¹⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma 1996, pp. 67-68.

²⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 70.

²¹ Ivi, pp. 705-706.

Ma proprio sul cammino del richiamo, dell'esercizio e dell'uso della memoria, che si iscrive così nelle potenzialità fondamentali del *cogito integrale* ricoueriano, si incontra la possibilità dell'abuso, che ne rivela la vulnerabilità fondamentale: alle prodezze dell'*ars memoriae* celebrata da Yates, (in cui alla volontà di «non dimenticare nulla» si lega l'eccesso di uno sforzo di memorizzazione incapace di riconoscere la passività della traccia, l'esser-affetti dall'evento di cui, in un secondo tempo, si dà testimonianza), si aggiungeranno gli abusi della memoria naturale. Dagli eccessi del piano patologico-terapeutico, in cui una «memoria ferita» oppone la coazione a ripetere e la melanconia al lavoro del lutto, si giunge agli eccessi di una «memoria imposta» da coloro che detengono il potere e che nel percorso di costruzione narrativa dell'identità e della memoria comune, intervengono in modo ideologizzante e distorto; infine la «bulimia commemorativa della nostra epoca» di cui tratta Pierre Nora ne *Lieux de mémoire*, è espressione di una tirannia della memoria che, perdendo ogni legame con un sapere critico, costituisce una delle manifestazioni più eclatanti degli abusi di una memoria manipolata²².

I suddetti livelli di analisi costituiscono per Ricoeur il tramite attraverso cui riflettere sull'oblio, un oblio esercitato e manifesto (in quanto coazione a ripetere, *lapsus linguae*, ricordi-schermo nella costruzione dell'identità personale e collettiva; oblio di fuga all'interno di una memoria manipolata; amnistia intesa come «dovere di dimenticare» in una memoria imposta) e al contempo un oblio profondo. Quest'ultimo, soprattutto, dovrà essere riscoperto nel suo vincolo con la memoria, in quanto inquietante minaccia alla sua pretesa di validità e alla possibilità di scrittura della storia ma, al contempo, dimensione ineliminabile di un uso corretto della memoria, contro i suoi eccessi, in quanto espressione di una memoria a dimensione umana, nella sua finitudine, nel suo ritardo sul mondo, nel suo esser da-Altri e per-Altri.

Innanzitutto e globalmente, l'oblio è sentito come un attentato all'affidabilità della memoria. Un attentato, una debolezza, una lacuna. [...] Ma nello stesso tempo e nella stessa movenza spontanea, noi scarteremo lo spettro di una memoria che non dimenticasse niente. La riteniamo persino mostruosa. [...] Ci sarebbe, dunque, una misura nell'uso della memoria umana, «niente di troppo», secondo una formula della saggezza antica? L'oblio allora, non sarebbe sotto tutti i riguardi un nemico della memoria, e la memoria dovrebbe, forse, negoziare con l'oblio per trovare, a tastoni, la giusta misura del suo equilibrio con esso?²³

L'oblio costituisce dunque, la sfida per eccellenza opposta all'ambizione di fedeltà al passato da parte della memoria, sempre sospesa di fronte all'enigma costitutivo di presenza-assenza e di distanza nel cuore della rappresentazione del passato: proprio in questo punto critico, è proposta la grande biforcazione tra le figure dell'oblio per cancellazione delle tracce e oblio di riserva, oblio negativo e oblio positivo sulle quali rimarrà costantemente un'ambiguità e un'indecidibilità

²² Cfr. *ivi*, pp. 83-100.

²³ *Ivi*, pp. 590-591.

di fondo da parte della riflessione filosofica, che in questo non può che riconoscere la propria condizione storica, situata, sempre seconda rispetto alla complessità di un vivere mai assolutamente razionalizzabile. A un oblio condannato come disfunzione patologica da combattere, è necessario allora accostare un oblio che è condizione stessa della possibilità di ricordare.

A tal proposito gioca un ruolo chiave l'idea di «traccia psichica», intesa come persistenza delle prime impressioni dell'evento, che poi vengono richiamate alla memoria durante lo sforzo di rimemorazione. Ciò porta a presupporre uno stato di latenza inconscia dell'affezione originaria, massima rappresentazione di «un divenire che dura», come direbbe Bergson e, in quanto tale, è eterno e indistruttibile.

Quali esperienze possono essere ritenute conferme dell'ipotesi della sopravvivenza dell'impressioni-affezioni al di là della loro sopravvivenza? L'esperienza *princeps*, a tal riguardo, è quella del riconoscimento, questo piccolo miracolo della memoria felice. Un'immagine mi torna alla mente; e io dico nel mio cuore: è proprio lui, è proprio lei. Lo riconosco, la riconosco. [...] Un essere è stato presente una volta; si è assentato; è tornato. Apparire, scomparire, ricomparire. [...] Sul presupposto retrospettivo, costruisco un ragionamento: è necessario che qualche cosa della prima impressione sia rimasto perché io possa ricordarmene ora. Se un ricordo torna alla mente, è perché lo avevo perduto; ma se, nonostante tutto, lo ritrovo e lo riconosco, è perché la sua immagine era sopravvissuta²⁴.

Questa sopravvivenza delle immagini, questa capacità di ricordare nonostante tutto può essere ritenuta espressione dell'oblio di riserva, che preserva e custodisce, ponendosi in contrasto con l'oblio distruttore, in un'equivocità primordiale e incancellabile, propria della condizione storica dell'esistenza: essa, pur ponendosi come cominciamento, nuovo inizio, nascita, frattura, non costituisce mai la propria Origine, sempre altra, anteriore, dimenticata²⁵. Quest'«oblio delle fondazione, della sua donazione originaria»²⁶, inteso in quanto *Ursprung*, matrice di vita e forza creatrice di storia, nella sua potenza originante, evidenzia non soltanto il «non più» del passato, assente in quanto altro dalla presenza, ma soprattutto il suo «esser-stato», la sua anteriorità e antecedenza, referenza positiva cui costantemente faranno riferimento la memoria e la storiografia che, su percorsi distinti ma chiamati ad intrecciarsi, sfidano la potenza distruttiva della cancellazione delle tracce attraverso il ricordo e la narrazione nella loro pretesa di «rappresentanza» e «luogotenenza» nel passato.

Proprio l'analisi dei fenomeni mnemonici e la riflessione sugli usi ed abusi della memoria nel loro specifico funzionamento, permettono di poter finalmente interrogarsi sull'importante questione circa il soggetto autentico della

²⁴ Ivi, pp. 610-612.

²⁵ Sul tema cfr. G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Ethica Volume XLIII, Napoli-Salerno 2018.

²⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 627.

memoria²⁷, sfuggendo al contempo all'aporetica alternativa della «scuola dello sguardo interiore» (massimamente rappresentata da Agostino, Locke e Husserl) e da un sociologismo che considera illusoria ogni attribuzione di memoria che non sia di natura collettiva, storico-socio-culturale (di cui espressione è l'opera d'Halbwachs, *La mémoire collective*). In questa situazione altamente polemica, che oppone la memoria individuale alla memoria collettiva senza possibilità di mediazione, il compito del filosofo consiste nel gettare dei ponti fra i due discorsi, dando credibilità all'ipotesi di una costituzione distinta ma reciproca e incrociata delle due memorie che trova un punto fondamentale di snodo nella tematizzazione della *mémoire des proches*, ovvero di coloro che sono più vicini, che non soltanto approvano l'esistenza del soggetto ma possono raccontare gli eventi della sua storia che non appartengono alla sua memoria, curandone ferite e fragilità²⁸: questa prossimità, che richiama la *philia* degli Antichi, diventa dunque vocazione imperitura di una storiografia, che, se non può far rivivere gli umiliati del passato, può conservarne il ricordo e riconoscerli nella loro singolarità e sofferenza, facendo di quella scrittura il pietoso gesto di sepoltura che si rinnova costantemente, quasi a rinsaldare il legame delle generazioni.

Fra i due poli della memoria individuale e della memoria collettiva, non esiste forse un piano intermedio di riferimento, in cui concretamente si operano gli scambi fra la memoria viva delle persone individuali e la memoria pubblica delle comunità alle quali apparteniamo? Questo piano è quello della relazione con coloro che ci sono più vicini. [...] Alla contemporaneità dell'andare avanti insieme nell'età essi aggiungono una nota speciale che va a toccare i due eventi che limitano la vita umana, la nascita e la morte. Il primo evento sfugge alla mia memoria, il secondo sbarra i miei progetti. E i due non interessano alla società che a titolo dello stato civile e del punto di vista demografico, quanto all'alternarsi delle generazioni. Ma entrambi hanno interessato o interesseranno i miei più vicini. Alcuni potranno deplorare la mia morte. Ma, ancora prima, alcuni hanno potuto rallegrarsi della mia nascita e celebrare, in quest'occasione, il miracolo della natalità e la donazione del nome, con il quale io designerò me stesso per tutta la mia vita. Tra i due, i miei più vicini sono coloro che approvano che io esista e dei quali io approvo l'esistenza nella reciprocità e nella parità della stima. [...] Dunque non dobbiamo entrare nel campo della storia con la sola ipotesi della polarità fra memoria individuale e memoria collettiva, bensì con quella di una triplice attribuzione della memoria: a sé, ai più vicini, agli altri²⁹.

²⁷ Scrive Ricoeur: «Nella discussione contemporanea, la questione del soggetto vero e proprio delle operazioni di memoria tende ad occupare il proscenio. [...] Se non si ha la consapevolezza di che cosa significhi la prova della memoria nella presenza viva di un'immagine delle cose passate, né di che cosa significhi mettersi alla ricerca di un ricordo perduto o ritrovato, in che modo ci si può legittimamente domandare a chi attribuire questa prova e questa ricerca? Così aggiornata la discussione ha qualche *chance* di vertere di una questione meno scabra di quella ordinariamente posta nella forma di un dilemma paralizzante: la memoria, a titolo primordiale, è personale o collettiva? La questione è la seguente: a chi è legittimo attribuire il *pathos* corrispondente alla ricezione del ricordo e la *praxis* in cui consiste la ricerca del ricordo? La risposta alla questione posta in questi termini ha così delle possibilità di sfuggire all'alternativa di un 'o...o'. Ivi, p. 133.

²⁸ Su tema cfr. G. Costanzo, V. Busacchi, *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Milano 2016.

²⁹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 185-187.

3. La storia: *pharmakon* della memoria condivisa?

La seconda parte dell'opera, dedicata a un'epistemologia del sapere storico e del suo rapporto con la memoria, si apre con un Preludio dedicato alla re-interpretazione del mito platonico *Fedro*. Esso immediatamente mette in luce l'ambiguità e paradossalità del legame tra storiografia e memoria: l'invenzione della scrittura, infatti, offerta come dono votivo da Theuth al re d'Egitto Thamus, viene presentata dal dio come massimo tra gli onori, in quanto scienza che avrebbe reso il popolo più sapiente in quanto «*pharmakon* della memoria e della sapienza»³⁰. Il dono della «storia-scrittura»³¹ è ritenuta dal mito come l'antidoto della memoria, dunque come sfida lanciata dalla pretesa di verità assoluta della storia al voto di affidabilità della memoria in vista di un suo totale completamento e superamento, e in quanto tale, esso può essere ritenuto il paradigma di tutti i sogni positivistic di formulazione di un sapere ultimo e definitivo del reale e, di conseguenza, di totale sostituzione della storiografia alla memoria. Essi però, devono necessariamente essere rimessi in discussione, proprio a partire dagli eventi storici che hanno scosso il Novecento: il giudizio sull'«utilità o il danno della storia per la vita», come scrive Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale* e la questione di sapere se il *pharmakon* della storia-scrittura sia rimedio o veleno della memoria non cesserà infatti di accompagnare in sordina tutta l'indagine ricoeuriana dedicata al sapere storico, in cui il problema del rapporto fra memoria personale e memoria collettiva non sarà abbandonato, ma prenderà nuovo impulso nel quadro di una discussione epistemologica. Essa verterà sulle modalità di acquisizione e di archiviazione dei documenti in storia, sul ruolo che in essa giocano le testimonianze dei sopravvissuti; sull'analisi del lavoro di spiegazione/comprendimento di quei documenti in cui rispondere con un poiché al perché della storia significa, a un tempo, spiegare le cause e comprenderne i motivi, non sciogliendo la complessità esistenziale di cui la storiografia deve costantemente tentare di farsi interprete; sulla rappresentazione scritturale delle testimonianze, infine, laddove il gesto della scrittura letteraria sarà da Ricoeur riletto come ritorno dello storico al mondo dell'azione e della memoria collettiva, che costantemente egli contribuisce a costruire. In continuità con la memoria, anche la storia tenta di rappresentare il passato e oggetto specifico della storiografia è la realtà umana con particolare attenzione al cambiamento e ai processi di costituzione del legame sociale e dell'identità collettiva, nel tentativo di esprimere la plurivocità dei fenomeni sociali e al contempo il loro stretto

³⁰ Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, Bari 1996, 274e.

³¹ Scrive Ricoeur: «La scrittura, in effetti, è la soglia di linguaggio che la conoscenza storica ha già da sempre superato, allontanandosi dalla memoria per correre la triplice avventura dell'archiviazione, della spiegazione e della rappresentazione. La storia è scrittura da cima a fondo. A questo proposito, gli archivi costituiscono la prima scrittura con la quale la storia si confronta, prima di realizzarsi essa stessa in scrittura sul modo letterario della scritturalità, la spiegazione/comprendimento si trova, così, inquadrata da due scritture, una scrittura a monte e una scrittura a valle. Essa raccoglie l'energia della prima e anticipa l'energia della seconda». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 195.

legame con le pratiche concretamente vissute, nel loro valore simbolico di sforzo di miglioramento e di comprensione dell'umano di cui lo storico partecipa attivamente³². Qui risuona dunque l'interrogativo platonico: la scrittura (della storia, nella re-interpretazione ricoeuriana) è farmaco o veleno? Veleno, se quella rappresentazione diventa pretesa di voler ripetere quanto accaduto e rifiuto cieco di rielaborare e comprendere il passato; farmaco, nella misura in cui la rappresentazione del passato se ne fa «rappresentanza», marca dell'essente stato, luogotenenza nel passato. Il termine «rappresentanza» condensa così tutte le aspettative, tutte le esigenze e le aporie legate all'intenzionalità storica in quanto pretesa di verità delle ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti in cui sembra riemergere la veemente protesta dello storico di tradizione che, come Ranke potrà affermare, aldilà di ogni ingenuità, di voler raccontare gli eventi «tal quali sono effettivamente avvenuti». Ma ciò è veramente possibile? La posta in gioco, ancora una volta, resta la fedeltà al passato, nelle forme differenti della veridicità della storia e dell'affidabilità della memoria le quali però, poggiandosi infine sulla testimonianza, sono destinate a mantenersi in perenne oscillazione tra confidenza e sospetto, in una questione che non può che rimanere ultimamente aporetica.

[...] la sola maniera responsabile di far prevalere l'attestazione di realtà sul sospetto di non pertinenza consiste nel rimettere al proprio posto la fase scritturale in rapporto alle fasi preliminari della spiegazione comprensiva e della prova documentaria. [...] Nel cuore stesso della prova documentaria, infatti, ciò che si espone è la forza della testimonianza. E non credo che si possa risalire aldilà della triplice dichiarazione del testimone: 1) io c'ero; 2) credetemi; 3) se non mi credete, domandate a qualcun altro. [...] Mi è accaduto di dire che non abbiamo niente di meglio della memoria per assicurarci della realtà dei nostri ricordi. Diciamo ora: non abbiamo niente di meglio della testimonianza e della critica della testimonianza per accreditare la rappresentazione storica del passato³³.

La rappresentazione storica, infatti, in quanto pretesa di costruzione di un'immagine veridica e presente di una cosa assente, trova la propria peculiarità in uno sdoppiamento dell'assenza cui fa riferimento, che non solo è altra dalla presenza ma è anche altra nel tempo, passata. Essa trova allora fondamento al proprio tentativo di salvare il passato proprio nella consapevolezza che, come afferma Jankélévitch in una tesi ripresa da Ricoeur, «ciò che è stato non può più non esser stato: ormai questo fatto misterioso e profondamente oscuro

³² Scrive il filosofo: «Lo storico, in quanto fa storia, non mimerebbe forse, in maniera creatrice, portandolo al livello del discorso erudito, il gesto interpretativo attraverso il quale quelli che fanno la storia tentano di comprendere sé stessi e il loro mondo? L'ipotesi è particolarmente plausibile in una concezione pragmatica della storiografia, che vigili a non separare le rappresentazioni dalle pratiche attraverso le quali gli agenti sociali instaurano il legame sociale e lo dotano di molteplici identità. [...] In primo luogo, possiamo dire che lo storico cerca di rappresentare il passato nella stessa maniera in cui gli agenti sociali si rappresentano il legame sociale e il loro contributo a questo legame, facendosi così implicitamente lettori del loro essere e del loro agire nella società e, in tal senso, storici del loro tempo presente» (Ivi, p. 328).

³³ Ivi, pp. 396-398.

dell'esser stato è il suo viatico per l'eternità»³⁴. Referente ultimo del 'non esser più' del passato, l'«esser stato» attesta che quanto accaduto – sia pur in un tempo antecedente – non può essere annullato e la rappresentanza, intesa come luogotenenza del passato nella scrittura storica, si fonda interamente sull'*être été* che prevale così sul *n'être plus*: ciò che la storia è chiamata a rappresentare, dunque, non è, infatti, un qualche sostanza/passato che si manterrebbe identica a sé e alla quale la conoscenza dovrebbe corrispondere in una rinnovata forma di *adequatio rei et intellectus*, bensì i differenti modi di darsi dell'esistenza nella sua storicità, che diventano dunque l'oggetto dello sforzo di «interpretazione» dello storico e, al contempo, le condizioni di possibilità della memoria e della scrittura storica. Proprio la «condizione storica»³⁵ dell'esistenza, la temporalità dell'essere-nel-mondo devono diventare allora luogo ermeneutico di riflessione di un esistente, ancorato al passato e, nonostante ciò, chiamato a progettare il futuro non di un'essere-per-la-morte di heideggeriana memoria, ma di un «essere-vivo-fino-alla-morte»³⁶ che di fronte all'*inaccettabile*, come dice Friedlander, si sforza di non dimenticare e di riparare agli orrori compiuti, non già modificando gli avvenimenti (in quanto ciò che è stato, non può essere cancellato) ma facendone memoria, continuando a rimeditarne il senso per aprirlo alla possibilità di un futuro differente. Scrivere la storia, infatti, non significa né ripetere né rieffettuare quanto accaduto, quanto riaprire in modo creativo il passato sull'avvenire, facendosi contemporanei dell'esser viventi degli uomini del passato, del loro esser agenti e sofferenti, soggetti di iniziativa, di retrospezione e di prospezione; tentando di reinterpretarne i sogni, i progetti, i fallimenti.

³⁴ V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris 1974, p. 275.

³⁵ Scrive Ricoeur: «Per condizione, intendo due cose: da una parte, una situazione in cui ciascuno si trova, ogni volta, implicato. Pascal direbbe "incluso"; d'altra parte, una caratteristica condizionale, nel senso di condizione di possibilità di rango ontologico o, come abbiamo appena detto, esistenziale in rapporto alle stesse categorie dell'ermeneutica critica. Noi facciamo la storia e noi facciamo storia perché siamo storici». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 412.

³⁶ Afferma il filosofo: «Ecco che la morte diventa la possibilità più propria del *Dasein*, la più propria, assoluta e insuperabile, certa di una sorta non epistemologica di certezza, angosciante, a forza di indeterminatezza. [...] Non nascondo le mie perplessità al termine della rilettura di questo capitolo nodale: le risorse di apertura dell'essere possibile non sono state, forse, impedito dall'insistenza sulla tematica della morte? [...] L'angoscia che appone il suo sigillo sulla minaccia sempre imminente del morire non maschera, forse, la gioia dello slancio del vivere? A questo proposito il silenzio di *Essere e tempo* sul fenomeno della nascita è sconvolgente. Come Jean Greish, mi piace evocare il tema della "natalità" che, secondo Hannah Arendt in *Vita activa* sottende le categorie della *vita activa*: lavoro, opera, azione. Il suo giubilo non dovrebbe forse essere contrapposto a quella che sembra proprio un'ossessione della metafisica sul problema della morte? [...] Non bisognerebbe, allora indagare le risorse dell'esperienza del poter-essere al di qua della sua cattura a opera dell'essere-per-la-morte? Non dobbiamo, allora, ascoltare Spinoza: "L'uomo libero non penso a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita" (*Etica*, IV parte, proposizione 67)? Il giubilo, alimentato dal voto- che io assumo- di restare vivo fino alla... e non per la morte non consente, forse, di far emergere, per contrasto, il versante esistenziale e ineluttabilmente parziale della decisione heideggeriana di fronte al morire?». Ivi, pp. 509-511.

Sapere che gli uomini del passato hanno formulato delle aspettative, delle previsioni, dei desideri, dei timori e dei progetti, significa infrangere il determinismo storico reintroducendo retrospettivamente la contingenza nella storia. [...] Propria questa considerazione generale sulla causalità storica, inclina a collegare la reazione contro l'illusione retrospettiva di fatalità [...] Se in effetti, i fatti sono incancellabili, se non possiamo più disfare ciò che è stato fatto, né fare che non sia accaduto ciò che lo è, di contro, il senso di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte, oltre al fatto che gli avvenimenti del passato possono essere raccontati e interpretati altrimenti, il carico morale legato al rapporto di debito nei confronti del passato può essere appesantito o alleggerito³⁷.

Allora l'interpretazione e la riscrittura del passato possono offrire alla filosofia una possibilità preziosa di lettura alternativa della mortalità, in cui il gesto di sepoltura offerto dallo storico ai morti del passato, il suo debito nei confronti di quanto accaduto, costituisce la risposta a sofferenze e dolori spesso innominabili, ma che reclamano nonostante tutto di non essere dimenticati. «Dare un posto ai morti per far spazio ai vivi»³⁸, significa dunque prenderne in carico la preziosa eredità e compito della storiografia, aldilà della pretesa totalizzante di un verità ultima e fondativa del reale, è accogliere la propria condizione di custode, e mai proprietaria del senso del divenire, destinato ad essere costantemente rimesso in discussione da coloro che vivono, che fanno la storia e che, attraverso la lettura dei racconti degli storici, possono formulare un presente eticamente denso e una memoria equa, in grado di ricucire i propri traumi in vista di un futuro che, come insegna Hannah Arendt, è sempre un «futuro alle spalle»³⁹.

Non è forse ambizione di qualsiasi storico di riuscire ad attingere, dietro alla maschera della morte, il volto di coloro che sono esistiti un tempo, che hanno agito e sofferto, e fatto promesse che hanno lasciato incompiute? Sarebbe questo il voto più dissimulato della conoscenza storica. Ma il suo compimento sempre più differito non appartiene più a coloro che scrivono la storia, esso sta nelle mani di coloro che fanno la storia. Come non richiamare qui la figura di Klee intitolata *Angelus Novus*, quale è stata descritta da Walter Benjamin nella nona delle sue *Tesi di filosofia della storia*? [...] Quale è dunque per noi questa tempesta che paralizza a tal punto l'angelo della storia? Non è forse [...] la storia che gli uomini fanno e che si abbatte sulla storia che gli storici scrivono? Ma allora non è più da questi ultimi che dipende il presunto senso della storia, bensì dal cittadino che dà seguito agli eventi del passato. [...] Parleremo allora di storia infelice? Non so. Ma non dirò: infelice storia. In effetti, c'è un privilegio che non può essere rifiutato alla storia [...] Proprio sul cammino della critica storica, la memoria incontra il senso della giustizia. Che cosa sarebbe una memoria felice che non fosse anche una memoria equa⁴⁰?

³⁷ Ivi, pp. 545-546.

³⁸ Ivi, p. 527.

³⁹ H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, trad. it. di V. Bazzicalupo, Bologna 2011.

⁴⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 708-710.

4. Ri-scrivere la storia: lo scambio di memorie e il perdono difficile

Posta in gioco e stella polare di tutta l'impresa ricoeuriana è il tentativo di realizzare una memoria felice, riconciliata e pacificata, in grado di riequilibrare gli scarti del passato, pagarne i debiti insoluti, rimediarne colpe e, se possibile, aprirsi all'esperienza difficile del perdono, al suo incognito, alla sua logica della sovrabbondanza sempre rivoluzionaria rispetto ad un cieco utilitarismo, al suo potere rivoluzionario e rigenerativo all'interno della trama delle relazioni sociali. Ma il perdono pone una questione differente rispetto a quella che ha guidato l'analisi ricoeuriana della rappresentazione del passato attraverso la memoria e la storia, a rischio dell'oblio, pur costituendone l'unico possibile orizzonte comune di comprensione, mai definitivo e sempre in costruzione.

[...] si tratta, da una parte, dell'enigma di una colpa che verrebbe a paralizzare la potenza di agire di quell'uomo capace che noi siamo; e si tratta di contro dell'enigma dell'eventuale soppressione di tale incapacità esistente, che il termine perdono designa. [...] Il perdono, se ha un senso e se esiste, costituisce l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio. Sempre in ritirata, l'orizzonte sfugge alla presa. Esso rende il perdono difficile: né facile, né impossibile. Esso mette il sigillo dell'incompiutezza sull'intera impresa. [...] La posta in gioco è la proiezione di una sorta di escatologia della memoria e, sulla sua scia, della storia e dell'oblio. Formulata sul modo ottativo, questa escatologia si struttura a partire dal voto di una memoria felice e pacificata [...] ⁴¹.

Ma l'intreccio di un oblio, che non si perda nell'amnesia comandata dalle amnistie, di una storiografia, che si riconosca depositaria di un'eredità, di un perdono, che venga chiesto e dato senza scavalcare il pagamento della pena richiesto dalla vita stessa delle istituzioni giudiziarie, è difficile, come dice Ricoeur per titolare l'Epilogo della sua impresa ⁴². Tutta l'indagine sul perdono, infatti, verte sull'analisi del suo modo proprio di darsi, nel linguaggio della confessione, attraverso cui il colpevole assume su di sé la sua colpa, interiorizzando così un'accusa che lega, in modo indissolubile l'autore al proprio atto; come afferma Ricoeur «quello che i codici disapprovano sono infrazioni alla legge, ma quelle che i tribunali puniscono sono persone» ⁴³. Questa constatazione porta a prendere atto dell'imperdonabilità di diritto dell'*ipseità* colpevole, se perdonare significa cancellare in modo definitivo l'azione o revocare la pena; ciò sarebbe fonte di una lacerante ingiustizia. Compito, invece, dello spirito di perdono, non è quello di opporsi e negare la richiesta di giustizia espressa nell'universalità delle leggi, quanto quello di arricchire la giustizia, donargli una profondità di sguardo molte volte assente, rigenerarla dall'interno, renderla «giustizia misericordiosa» ⁴⁴

⁴¹ Ivi, pp. 649-652.

⁴² Cfr. D. Iannotta, *Memoria del tempo. Tempo della memoria*, cit., p. XXI.

⁴³ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 697.

⁴⁴ Sul tema cfr. P. Ricoeur, *Amore e Giustizia*, Brescia 2000; F. Brezzi *Letica di Paul Ricoeur. Una parola che riflette efficacemente e agisce pensosamente*, in *Le ragioni dell'etica*, F. Botturi (a cura di), Milano 2005, pp. 50-55; D. Jervolino, *Ricoeur: L'amore difficile*, Roma 1995; E. Pucci,

nella consapevolezza che «l'incorporazione tenace di un grado supplementare di compassione e generosità in tutti i nostri codici- dal codice penale alle norme di giustizia sociale- costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile»⁴⁵. Infatti, proprio di fronte ad una colpa imperdonabile di diritto si erige la richiesta e la provocazione di un «perdono impossibile», inteso come capacità, eccezionale e sempre incognita nelle proprie radici più profonde, di considerare il colpevole, aldilà del proprio atto, in quanto uomo, tale da dover essere sempre rispettato, tutelato e dunque rigenerato, così facendo, di una capacità di iniziativa che la colpa sembrava aver esso definitivamente sotto scacco.

In definitiva, tutto si gioca sulla possibilità di separare l'agente dalla sua azione. [...] Il colpevole reso capace di ricominciare, tale dovrebbe essere la figura di questo slegamento che comanda tutti gli altri. [...] Questa intima dissociazione significa che la capacità di impegno del soggetto morale non è esaurita dalle sue diverse iscrizioni nel corso del mondo. Tale dissociazione esprime un atto di fede, un credito rivolto alle risorse di rigenerazione del sé. [...] Sotto il segno del perdono, il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori. [...] La formula di tale parola liberatrice, abbandonata alla nudità della sua enunciazione, sarebbe: «tu vali molto di più delle tue azioni»⁴⁶.

Solo alla luce della possibilità, sempre difficile, a tratti impossibile, del perdono, si può pensare e mettere in pratica una forma di giustizia differente, non formulata semplicemente sulla pena (intesa come retribuzione all'infrazione della legge, che costituisce per Ricoeur un triplice esilio, sia del condannato, sia del torto subito dall'offeso, sia infine in vista di una restaurazione della legge violata) bensì come espressione del tentativo di ricostruzione del legame sociale tra l'accusato, la vittima e la legge. L'utopia di una «giustizia non-violenta», restauratrice e contraria a una giustizia di coercizione, chiama dunque all'impegno di una riconciliazione effettiva tra le parti in causa in seguito ad un comune «percorso di riconoscimento»⁴⁷ la cui posta in gioco sarà la riacquisizione di una capacità, altrimenti ferita, di dare inizio ad un nuovo corso di eventi attraverso la riscrittura della storia vissuta: solo attraverso la memoria della sofferenza da parte della vittima e l'assunzione di responsabilità da parte del carnefice, si apre la possibilità di memoria pacificata in cui lo scambio delle memorie è, dunque, presupposto di un lettura plurale degli eventi che tenta di «raccontare altrimenti», rimeditando il passato, offrendo il suo senso a sempre ulteriori interpretazioni.

Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur, «Idee», XXIV, 1993; *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, J. A. Barash, M. Delbraccio (a cura di), Paris 1998; *La Justice. Entretien avec Paul Ricoeur*, J. C. Poizat (a cura di), «Le Philosophoire. Laboratoire de philosophie», XV, 2001; B. P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur. The promise and Risk of Politics*, Lanham 1998.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Amore e Giustizia*, cit., p. 45.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 702.

⁴⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005; *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, M. Piras (a cura di), Roma 2007; V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei confini*, Trento 2008.

In questa liberazione dal debito contratto, secondo la lettura ricoeuriana, si manifesta tutta la carica eversiva e utopica di un perdono che «può guarire» non solo in ambito religioso, ma soprattutto politico, compiendo variazioni immaginative sul reale e aprendone possibilità inaspettate. Esso, dunque, inteso come mediazione simbolica sottratta sia all'ordinamento giuridico che allo scambio economico, costituisce per il filosofo un paradigma alternativo alla cultura efficientista, in grado di guarirne la logica utilitaristica: libertà, asimmetria, prestito senza ritorno sono le caratteristiche più evidenti di una logica della sovrabbondanza che però, nel suo carattere impossibile e incognito, non può mai essere imposta e, in questa sua ambivalenza, richiede una lunga odissea dello spirito che non può che parlare la lingua dell'ottativo e dell'auspicio. Essa trova massima realizzazione nell'idea di una memoria riconciliata radicata in un oblio di riserva, che preserva un'Anteriorità misteriosa e mai totalmente dicibile, un'Origine in direzione della quale bisognerà sempre incamminarsi. Per questo all'*ars memoriae* è necessario accostare un'*ars oblivionis*⁴⁸, espressione della non-Cura, intesa come distacco dall'eccessivo e tormentato attaccamento a sé, oblio della propria tragica finitudine, del proprio esser destinati a morire in nome di un «essere vivi fino alla morte», un «essere-contro-la-morte», di cui la memoria e la storia danno costante testimonianza, un essere-per-la-vita, «la vita che ci precede, la vita dopo di noi, la vita per noi, la vita grazie a noi»⁴⁹.

Di fronte ad una morte che, soprattutto nel Novecento, è diventata senza volto e di una violenza che ha annientato la nuda vita con la forza delle leggi e dello stato di eccezione⁵⁰, che ha massacrato indifferentemente soldati e civili, vittime e carnefici, la filosofia di Paul Ricoeur insegna che, per quanto lo scandalo del male e della sofferenza rendano ardua l'impresa, l'impegno etico e politico è ugualmente possibile. È doveroso⁵¹. Si può 'dare fiducia' all'esistenza umana: essa può divenire terreno di scommessa, poiché l'*homme faillible* è soprattutto *homme*

⁴⁸ Scrive Ricoeur: «Non ci sarebbe forse allora una forma suprema dell'oblio in quanto disposizione e maniera di essere al mondo, che sarebbe l'incuranza o per meglio dire la non-Cura? [...] Come non richiamare l'elogio che Kierkegaard fa dell'oblio come liberazione dalla preoccupazione? [...] Che l'uomo angosciato, afflitto, tormentato, presti un'attenzione concreta, reale, ai gigli e agli uccelli, si dimentichi in essi e nella loro esistenza. Allora in questo distacco da se stesso imparerà da codesti maestri - da sé e quasi senza accorgersene - qualcosa di se stesso. [...] Ma in che modo questi arriverà a non preoccuparsi più, a non 'preoccuparsi delle differenze fra uomo e uomo' per "accontentarsi della propria condizione di uomo"? Quale distrazione divina, come Kierkegaard chiama questo "oblio della sua tristezza" sarà capace di condurre l'uomo a "meditare quant'è magnifico essere uomini"? Non preoccupata memoria all'orizzonte della preoccupata memoria [...]. L'oblio di riserva, direi allora, è tanto forte quanto l'oblio di cancellazione». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 717.

⁴⁹ D. Iannotta, *Frammenti di lettura, Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Roma 1998, p. 134.

⁵⁰ Sulle suddette tematiche, legate alla ridefinizione politologica della violenza e del potere sovrano, dell'esperienza della tanatopolitica totalitaria, cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1996; C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, Bologna 1972; Id., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano 1987; G. Agamben, *Homo sacer*, Torino 1995;

⁵¹ Cfr. M. Cinquetti, *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Torino 2005.

capable di «vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»⁵², di rinascere dalle proprie macerie, di dare vita a un nuovo inizio, di fiorire malgrado tutto attraverso continue ri-nascite.

Numerose sono infatti le sfide che la democrazia di oggi è chiamata ad affrontare. Negli anni immediatamente successivi alla caduta del Muro di Berlino, il tema della Fine della Storia e del Tempo del Dopo⁵³, della nascita di un nuovo Spirito del Tempo in grado di realizzare finalmente, dopo la fine delle ostilità, un ordinamento politico mondiale pacifico, è destinato ad essere messo in discussione da nuove forme di violenza, più brutali e sinora sconosciute, dall'avvento di valori ritenuti inconciliabili, dalla fragilità del multiculturalismo, se esso si realizza in convivenze animate dalla paura che l'Altro metta in discussione la propria identità. L'unica possibilità di ri-pensare la democrazia resta allora legata alla definizione di uno spazio politico inteso come spazio di convivenza plurale, terreno fecondo di discussione, di sintesi e mediazione tra le differenze, da mantenere in vita attraverso l'inclusione di sempre nuovi partecipanti. A tal proposito, come insegna Ricoeur il «compito del traduttore»⁵⁴ costituisce la sfida più urgente per il futuro a venire di un'Europa inevitabilmente poliglotta. La comunità europea, infatti, è chiamata all'intreccio delle memorie in vista di un patrimonio spirituale comune in cui le differenti nazioni possano convivere nelle loro peculiarità e, al contempo, all'esigenza sempre più attuale di dialogare con le restanti culture che la circondano, lasciandosene affascinare e trasformare.

[...] passare attraverso il racconto degli altri per comprendere noi stessi, leggere la nostra storia con gli occhi di storici appartenenti ad altri popoli, alle altre culture oltre quelle che hanno partecipato al lavoro di tessitura tra le culture fondatrici dell'Europa contemporanea. Un compito immenso al quale deve adempiere una terapia della memoria europea. Lo scambio di memoria di cui parliamo consiste in una vera migrazione incrociata: impariamo a trasporci nelle memorie degli altri e ad abitare i loro racconti; accogliamo come dei migranti i ricordi che nutrono la coscienza storica degli ospiti che riceviamo presso di noi⁵⁵.

⁵² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 321; Cfr. anche M. Foessel, O. Mongin, *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, Paris 2005.

⁵³ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992.

⁵⁴ Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Torino 1962, pp. 37-50. Affinché la differenza non diventi estraneità e il conflitto distruzione, può essere interessante re-interpretare il ricoeuriano «paradigma della traduzione» (cfr. P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Brescia 2001) premessa e promessa di incontri fecondi e duraturi. Se tradurre, infatti, significa imparare a «dimorare presso l'altro per condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato» (Id., *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, in *L'Europa e la sua memoria*, Brescia 2017, p. 78) esso è espressione di un'originaria etica dell'ospitalità, «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero» (Id., *Il paradigma della traduzione*, cit., pp. 49-50) è necessario allora estendere lo spirito della traduzione al rapporto tra culture e valori diversi, nel compito infinito di un'equivalenza senza assimilazione, destinata a rimanere senza identità, rispettosa dell'alterità e custode dell'intraducibile singolarità che costituisce ogni orizzonte di senso.

⁵⁵ P. Ricoeur, *L'Europa e la sua memoria*, Brescia 2017, p. 30.

Solo lo scambio attivo delle memorie sana i debiti del passato, ritesse i legami spesso dilaniati dalla storia e dà la possibilità di rileggere la tradizione per tentare di liberarne le promesse inadempite, le attese, i sogni e le utopie, «le frecce di futuro non lanciate. [...] La liberazione di questo futuro inadempito del passato è il vantaggio maggiore che si può attendere dall'incrociarsi delle memorie e dallo scambio di racconti [...] al fine di liberare il loro carico di speranza [...]»⁵⁶.

Ciò significa pensare di poter eliminare definitivamente ogni forma di violenza o fallimento? È illusorio poterlo affermare ma «se non possiamo illuderci circa la scomparsa delle nostre capacità distruttive, dobbiamo a tutti i costi credere nelle nostre capacità riparative»⁵⁷ soprattutto quelle di una memoria che, seppur ferita, riscopra la propria dimensione più umana, in grado di non cancellare le tracce di quanto accaduto, ma reinterpretarne il senso, ricostruendo così relazioni umane significative.

Maria Teresa Pacilè
Università degli Studi di Messina
✉ mpacile@unime.it

⁵⁶ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in Id., *La traduzione, una sfida etica*, cit., p. 86

⁵⁷ *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, D. Mazzù (a cura di), Ancona-Massa 2006, p. 239.