

Fare memoria, scambiare memorie. Dal ricordo al perdono in Paul Ricoeur *Remembering, Exchanging Memories. From Memory to Forgiveness in Paul Ricoeur*

Edoardo Simonotti*

Saper fare memoria del proprio passato e saper scambiare le proprie memorie con quelle di altre culture sono per Ricoeur fondamentali capacità dialogiche, perché costituiscono la premessa di una ricostruzione “pluralista” della storia stessa. Nel contributo viene approfondito lo sfondo concettuale di questo pluralismo ermeneutico, mettendolo in particolare in relazione con l’originale figura della “memoria del futuro” e con l’atto del perdono.

According to Ricoeur, knowing how to remember one’s past and knowing how to exchange one’s memories with those of other cultures are fundamental dialogical skills, because they constitute the premise of a “pluralist” reconstruction of history itself. In my essay, the conceptual background of this hermeneutic pluralism is analyzed, relating it in particular to the original expression of the “memory of the future” and to the act of forgiveness.

Keywords: Ricoeur, Memoria, Pluralismo ermeneutico, Perdono.

Perché imparare a ricordare?

“Perché imparare a ricordare?” è la domanda che collega idealmente Paul Ricoeur a questo fascicolo dedicato ai trent’anni di attività di «Prospettiva Persona», rivista di cui egli è stato a lungo presidente del Comitato scientifico. Il suo insegnamento ci rammenta, infatti, che ricordare, fare memoria, ripercorrere i propri passi, può diventare, a ben vedere, un invito, una sfida a continuare, a non temere le trasformazioni, né i possibili ripensamenti, a guardare in avanti con riconoscenza.

Tra le molte intuizioni ancora estremamente attuali che Ricoeur ci ha lasciato in eredità vi è senza dubbio l’idea, alla base del suo suggestivo modello di pluralismo ermeneutico, secondo cui non può esservi autentica costituzione delle singole identità culturali che non passi attraverso la ri-

* Edoardo Simonotti, Professore associato di Filosofia teoretica - Università degli Studi di Genova.

elaborazione di una universale esperienza di esilio e di estraneità. È utile in tal senso ricordare l'insistenza con cui il filosofo francese ha ribadito che la storia è attraversata da numerosi movimenti di sconfinamento e di migrazione i quali danno luogo a sempre nuove possibilità di contatto e di scambio tra le culture. Migrare vuol dire allontanarsi, decentrarsi, incontrare, scambiare: implica il vivere nella pluralità e, al contempo, la continua ridefinizione di spazi di ospitalità. E tale condizione comune fa emergere la consapevolezza che l'appartenenza ad uno spazio culturale, l'abitare qui piuttosto che altrove, non è di per sé un diritto acquisito: ciascuno sperimenta, realmente o simbolicamente, di essere o di essere stato straniero¹. Ma ancora di più: proprio il riconoscimento di sé come straniero, estraneo, altro da sé, paradossalmente distante da sé, questa coscienza condivisa di originaria estraneità, diventa premessa di un sapere identitario più profondo e dialogicamente aperto all'incontro con altre prospettive.

L'idea di fondo è che l'accoglienza di altri e l'essere accolti da altri, proprio in quanto stranieri, rappresentano presupposti necessari affinché le singole identità possano restare vive e creative, ritornando in sé e al tempo stesso rivolgendosi all'altro². Pensare il dialogo, dunque, tra risorse etiche e spirituali di popoli diversi: è questa una sfida che presuppone uno specifico lavoro di comprensione e di messa in discussione della propria *storia* di migrante e di abitatore. E volendo portare l'attenzione sul valore di queste considerazioni dal punto di vista interculturale, occorre anzitutto riconoscere che per Ricoeur la conoscenza reciproca tra storie e narrazioni storiche appartenenti a differenti ambiti culturali è premessa fondamentale di un approccio realmente pluralistico; saper *fare memoria* del proprio passato, senza ricadere in abusi o manipolazioni ideologiche, è per ciascuna prospettiva una fondamentale risorsa dialogica. Per dialogare occorre ricordare chi si è stati.

Recuperando il modello già approfondito da Ricoeur nella sua nota rivisitazione della traduzione in senso etico³, è pertanto possibile affermare l'esigenza di mettere in gioco e sottoporre a confronto i contenuti di senso e le convinzioni che nel corso del tempo hanno contribuito a costituire ciascuna specifica identità, affinché l'incontro con mondi culturali estranei possa diventare una reale occasione di *scambio di memorie* tra le culture stesse. Nel seguito verrà proposta, dunque, una lettura in termini pluralistici di alcune riflessioni di Paul Ricoeur dedicate all'importanza del fare memoria, dello scambiare memorie e, infine, del difficile gesto del perdono: la capacità di mantenere e rielaborare il ricordo del passato può essere intesa come premessa di incontro, mediazione o negoziazione, consentendo di affrontare alcune delle importanti sfide ermeneutiche ed etiche che interpellano il mondo contemporaneo.

Fare memoria, costruire identità

Il ricordo fa sì che determinati fatti vengano strappati «alla “rapacità” del tempo (Agostino *dixit*), alla “sepoltura” nell’oblio»⁴. *Fare memoria* significa, per ciascuna collettività, organizzare secondo un certo ordine gli eventi accaduti, rievocarli, renderli parte di una narrazione unitaria e coerente. La memoria consente di non dimenticare, di non dimenticare se stessi, è un atto di resistenza contro quella possibilità minacciosa e destabilizzante che è rappresentata dall’oblio: «per resistere all’universale rovina che minaccia le tracce stesse lasciate dagli eventi: per conservare radici all’identità»⁵. Un interrogativo prende immediatamente forma, una domanda la cui risposta consente di pensare il rapporto tra costruzione dell’identità e capacità di ricordare a partire da una più ampia prospettiva di carattere pluralista e interculturale: in che modo la capacità di mantenere *una propria* storia, di identificarsi in questa specifica narrazione, può davvero diventare la risorsa che fa sì che l’immagine di sé possa resistere ai cambiamenti dovuti al corso del tempo, ad una costitutiva vulnerabilità identitaria? E in che modo, all’interno di questo processo di identificazione, ciascuno può entrare in rapporto con l’altro da sé in modo più fiducioso e fecondo, senza ricadere in dinamiche di minaccia ed esclusione⁶? Domande importanti che preludono, in ultima istanza, all’idea di una memoria riconciliata, la quale ha saputo superare i rischi derivanti dalla patologica rimozione oppure dalla volontaria distorsione di quanto accaduto.

Sulla violenza fondatrice

Le singole identità culturali, come quelle personali, si formano attraverso racconti risalenti ad un passato di cui si mantiene il ricordo. Le grandi narrazioni storiche riportano un’enorme quantità di eventi, ordinandoli secondo una specifica logica di consequenzialità e riconducendoli ad un’unica denominazione (ad esempio: *la* Rivoluzione francese o *la* Guerra fredda); in tal modo esse hanno la funzione di attivare processi di identificazione e, quindi, di consentire il costituirsi di una comune memoria collettiva e ufficiale⁷. Tutto ciò avviene anzitutto attraverso l’attribuzione di un valore particolare a singoli eventi fondatori, in cui frequentemente sono implicate dinamiche di violenza.

Quelli che celebriamo sotto il titolo di eventi fondatori, sono essenzialmente atti violenti legittimati retroattivamente da uno Stato di diritto precario, legittimati, al limite, dalla loro stessa anzianità, dalla loro vetustà. I medesimi eventi si trovano, così, a significare per gli uni la gloria, per gli

altri l'umiliazione. Alla celebrazione da un lato corrisponde l'esecrazione dall'altro. Per questo accade che, negli archivi della memoria collettiva, sono immagazzinate ferite reali e simboliche⁸.

Il fenomeno della *violenza fondatrice* contribuisce a costruire l'identità delle differenti comunità storiche: queste, infatti, hanno alle proprie origini conflitti che vengono ricordati e celebrati affinché la consapevolezza delle sofferenze in essi inflitte o patite funga da elemento catalizzatore in termini identitari. Fare memoria degli eventi fondatori può diventare, per i diversi gruppi di potere, un modo per selezionare e trasmettere solo quei fatti che rievocano pubblicamente, a fini propagandistici e in maniera strumentale, una storia ufficiale, attraverso cui possa fissarsi una più stabile e forte identità comune. Le narrazioni vengono distorte e manipolate, operando una selezione strategica degli avvenimenti e utilizzando i racconti per giustificare le ragioni del vincitore.

La memoria viene ideologizzata, così che possa essere ricordato soltanto ciò che si vuole fare ricordare. L'importanza di alcuni eventi del passato viene negata, quella di altri viene esasperata; la possibilità del fare memoria e dell'oblio diventa l'occasione per imporre un determinato intreccio come racconto esclusivo, diventa uno strumento di appropriazione o distorsione dei fatti «per via di intimidazione o di seduzione, di paura o di adulazione»⁹. Non lasciando spazio al confronto con altre storie ed escludendo la voce di chi avrebbe altro da dire, i governanti autorizzano soltanto il racconto di singoli eventi fondatori, che vengono istituzionalizzati e messi al servizio della chiusura identitaria della comunità: «come è accaduto nella politica, ad opera dei regimi totalitari che hanno esercitato una vera e propria censura sulla memoria»¹⁰. Qui l'istituzione giustifica se stessa con un abuso di memoria: «a partire dalla memoria *censurata* fino alla memoria *imposta* passando attraverso la memoria *manipolata*»¹¹.

Lasciarsi raccontare altrimenti

Fare memoria non è però soltanto questo. Ogni narrazione storica, se estranea a tali eccessi ideologici, possiede in sé uno specifico potenziale dialogico. Ciascuna storia particolare, qualora resti aperta a ulteriori possibili interpretazioni, può intrecciarsi con racconti e testimonianze differenti, talvolta anche divergenti. Ricoeur suggerisce di collegare l'azione esplicativa logico-causale e ordinatrice della storia alla «logica del probabile»¹². Non essendovi, infatti, un'unica spiegazione possibile, ma molti modi, talvolta anche contrastanti, di concatenare i fatti, è necessario limitarsi a concepire le singole narrazioni soltanto come più probabili rispetto alle altre. La sto-

ria, quale racconto unitario di eventi, coinvolge l'intera umanità qualora sia concepita come *insieme* di racconti, molteplicità di memorie individuali e di memorie collettive; qualora in essa venga riconosciuta la ricchezza, spesso dimenticata, delle storie particolari. Non vi è un soggetto unico di una storia mondiale o universale, ma vi sono tante storie, punti di vista differenti, che rispecchiano la frammentarietà e la dispersione del fenomeno umano, nelle sue numerose espressioni (popoli, lingue, costumi, religioni, nazioni).

Se non ci si rinchiude, dunque, in un rigido etnocentrismo, risulta sempre possibile *raccontare altrimenti* gli stessi avvenimenti. Possono esserci memorie diverse degli stessi fatti, si può riconsiderare ciascuna storia tenendo conto di ulteriori elementi, ad esempio non ancora narrati, oppure organizzando diversamente l'intera narrazione. All'interno di questa lettura ricoeuriana è però altrettanto rilevante affermare la necessità di *lasciarsi raccontare altrimenti* dagli altri, nella consapevolezza che anche gli eventi che ci riguardano direttamente possano essere narrati da una prospettiva estranea alla nostra. Occorre accettare che il racconto della propria storia venga presentato da storici appartenenti a popoli diversi, a culture differenti rispetto a quelle che hanno avuto una funzione fondatrice all'interno dell'area culturale di appartenenza. Davvero la sfida più difficile – sottolinea Ricoeur – è quella di accogliere narrazioni differenti degli «avvenimenti fondatori della nostra identità collettiva»¹³, perché qui viene messo in gioco uno dei centri simbolici più potenti dell'identità sociale, politica e culturale in cui ci riconosciamo. Accettare tale pluralismo ermeneutico è la necessaria premessa affinché si realizzi, quale elemento chiave del modello interculturale di Ricoeur, un effettivo *scambio di memorie*.

A ben vedere, ciascuna identità culturale è dinamica e si trasforma attraverso differenti interpretazioni: questo contatto con altre narrazioni non costituisce una minaccia per l'identità, ma un'occasione per ripensarla e spesso rafforzarla¹⁴. In quest'ottica diventa auspicabile che si realizzi uno sforzo di *lettura plurale* dei cosiddetti eventi fondatori, anche di quelli da cui hanno avuto origine culture appartenenti a luoghi lontani oppure alle minoranze etniche e religiose con cui si convive. Sapere condividere il ricordo e la commemorazione di questi fatti, come anche lasciarsi raccontare altrimenti dall'altro, presuppone l'accettare che la propria prospettiva non sia assoluta, così che determinati eventi passati, ma ancora simbolicamente presenti, ad esempio la perdita di un territorio, di una popolazione o della propria credibilità, possano essere ripensati e, se necessario, anche messi in discussione. Si aprono allora occasioni di condivisione e di reciproca comprensione.

Ecco perché, dunque, lo *scambio delle memorie* è più che una semplice lettura incrociata di quanto accaduto: è la premessa di una visione o

ricostruzione essenzialmente *pluralista* della storia stessa. Secondo Ricoeur, è in questo ideale intreccio tra narrazioni differenti che si assiste ad uno dei più significativi fenomeni di «irraggiamento incrociato delle culture»¹⁵. Non v'è dubbio che la perdita di certezza circa la verità, o esclusività, del proprio racconto può comportare un rischio di destabilizzazione identitaria. È però qui che si prospetta un'ulteriore possibilità: lo scambio di memorie può acquisire anche la funzione di antidoto contro tutte quelle forme di ripiegamento identitario che stanno alla base delle manipolazioni e distorsioni ideologiche del passato. Immaginare le storie raccontate da altri, identificandosi in esse, rende possibile il reciproco contaminarsi tra le diverse narrazioni; consente di reinterpretare la propria identità in una direzione davvero pluralista, in relazione a universi identitari differenti o apparentemente contrapposti. Tutto ciò diventa il presupposto di un autentico riconoscimento interculturale.

Un nuovo *ethos* nasce dalla comprensione applicata all'intrecciarsi, gli uni negli altri, dei racconti nuovi che strutturano e rappresentano questo incrociarsi delle memorie. È un vero e proprio compito, un lavoro, nel quale si potrebbe individuare l'*Anerkennung* dell'idealismo tedesco, il "riconoscimento" visto nella sua dimensione narrativa¹⁶.

L'intreccio dei racconti può dare luogo ad un atteggiamento di consapevole autocritica e di reciproca collaborazione. Liberarsi da eredità statiche e irrigidite consente di arricchirsi di nuove possibilità di interpretazione e di arrivare così a ridefinire alcuni aspetti della propria identità. Scambiare memorie rappresenta la più felice realizzazione del fare memoria: il ricordo del passato viene mantenuto in vita, anche se riconsiderato secondo nuove costellazioni di senso e rivisitato in una prospettiva futura.

Avere memoria del futuro

Alla luce di quanto detto finora è importante ribadire come per Ricoeur il passato, e quindi la sua stessa narrazione, non possa mai essere separato dal futuro, dato che la «passeità del passato», in quanto «non essere più»¹⁷, è tale solo in relazione all'avvenire verso cui si muove. La storia non è costituita soltanto da ciò che è definitivamente trascorso, ma anche da ciò che si è atteso e in realtà non è mai avvenuto. Da qui si sviluppa una nozione complessa ma estremamente feconda all'interno della prospettiva pluralista che si sta qui definendo: la figura della *memoria del futuro*, quale presupposto di una temporalità dove siano possibili atti

di rigenerazione e riconciliazione. Si tratta ora di capire meglio il senso di questa paradossale espressione.

La memoria di fronte all'irriconciliabile

Lo scambio delle memorie è un compito che implica un reciproco spazio di accoglienza, dove permangono però anche zone di discordanza¹⁸. Se le diverse memorie sono fondate necessariamente sul racconto di altri e sulla fiducia nella parola altrui, cosa accade quando si presentano differenti testimonianze del passato, quando esse vengono messe a confronto e risultano in contrasto? Non v'è dubbio, infatti, che ogni scambio «apre il campo al *dissensus* altrettanto che al *consensus*»¹⁹. Più in generale, secondo Ricoeur, per giustificare l'accordo e gestire il disaccordo, occorre agire secondo il principio della *phronesis*, costruendo compromessi, certamente provvisori, ma capaci di sostenere il dialogo senza utilizzare violenza. Si tratta di applicare una «regola di prudenza»²⁰, un modello prudenziale che invita a dare assenso alla parola dell'altro, ma anche a dubitare di essa in presenza di ragioni forti in tal senso. Seguendo Rawls, è inevitabile riconoscere che la sfida della convivenza nelle società pluralistiche contemporanee deve includere la possibilità di accettare «disaccordi ragionevoli»²¹.

Nel caso specifico dello scambio di memorie, dunque, le parti in gioco sono chiamate a gestire gli eventuali dissensi, accettando che talvolta non sia raggiungibile un totale accordo, né una piena riconciliazione con l'altro. Occorre riconoscere la necessità di continuare a incrociare le diverse narrazioni, pur nella consapevolezza che qualcosa del passato possa essere andato perduto e che non potrà mai essere chiarito definitivamente. In tutte le narrazioni storiche, così come nel loro reciproco intrecciarsi, vi saranno sempre eventi in ultima istanza *indecifrabili*: non si può arrivare, soprattutto rispetto ai conflitti più esasperati, a trovare tutte le ragioni che hanno condotto all'attuale complessità; costantemente si riproporranno, inoltre, situazioni *inconciliabili*, senza possibilità di soluzione: determinate tensioni tra posizioni avverse risultano di per sé irrisolvibili, perché di fatto non esiste alcun arbitro superiore capace di dare ad esse una conclusione definitiva; infine, mai cesseranno di esservi azioni *irreparabili*: vi sono oltraggi che rappresentano ferite da cui sembrerebbe sia impossibile guarire.

Gli scambi culturali ci impongono di accettare che nelle storie di vita ci sia qualcosa di indecifrabile, nelle controversie qualcosa di irriconciliabile, nei danni subiti o inflitti qualcosa di irreparabile. Una volta riconosciuta questa parte di lutto, allora ci si potrà affidare a una memoria riconciliata, al fuoco incrociato proveniente da nuclei di culture disperse, alla nostra

reciproca reinterpretazione delle storie e al lavoro, sempre incompiuto, della traduzione da una cultura a un'altra²².

Le parole di Ricoeur lasciano venire alla luce alcune domande: come accettare ciò che nella storia si dà come irrimediabile e irreparabile? Com'è possibile, se è possibile, andare oltre tali situazioni, certamente tra le cause più frequenti dei conflitti che sempre si susseguono? Come superare le sofferenze subite, ferite tanto profondamente radicate a livello identitario? Come costruire una memoria riconciliata? Certamente già attraverso l'intreccio delle narrazioni sarà possibile riconoscere, come si è visto, le ragioni che hanno condotto a situazioni ormai fossilizzate, così da tentare di estirpare alla radice le numerose tensioni irrisolte. Tornare indietro nel tempo non è tuttavia l'unica via, o perlomeno non è quella sufficiente a dare una risposta ultima agli interrogativi del passato. Così lo scambio delle memorie consente di lavorare in modo incrociato sulle contingenze storiche all'origine dei diversi conflitti e delle numerose sofferenze della storia, ma, proprio di fronte all'irrimediabilità di alcuni eventi, permette anche di iniziare a rileggere ciò che è stato sotto una prospettiva differente, ovvero con uno *sguardo orientato in avanti*.

Far rivivere le promesse inadempite

Il progetto di Ricoeur è quello di tornare alle radici dell'esperienza della temporalità, per mostrare quanto il riferimento ad una dimensione di incertezza e di apertura non appartenga soltanto a ciò che deve ancora avvenire, ma, paradossalmente, anche agli eventi che sembrerebbero ormai definitivamente realizzati. In che senso, dunque, il passato rimane in certa misura aperto? Se chiaramente ciò che è stato non può essere cancellato, né modificato, è l'interpretazione dei fatti, la definizione del loro senso, a non poter mai essere considerata compiuta. Anche la ricostruzione di un passato di per sé già determinato trova ulteriori possibilità interpretative, se messa in relazione con la prospettiva indeterminata di un futuro ancora possibile, desiderato e sperato. È così che il «progetto del futuro»²³ agisce retrospettivamente sulla storia passata, la rivisita e ne spezza il determinismo. Ad esempio, leggere il passato assumendo un reiterato atteggiamento di accusa è differente dal rivisitarlo attraverso un atto di perdono: il passato, lo stesso passato, assume un diverso senso complessivo.

In questa prospettiva gli atti del fare memoria e dello scambio di memorie riacquistano vitalità: non sono semplici modalità di ripetizione di ciò che è stato, ma occasioni per liberare risorse nuove all'interno delle diverse tradizioni storico-culturali, per riaprire possibilità che il corso degli eventi

aveva bloccato. Ora la conoscenza storica riattiva e fa rivivere il passato. Coloro che ci hanno preceduto hanno compiuto intenzionalmente molte azioni, ma hanno assistito anche a inattese conseguenze del loro agire, oppure hanno visto fallire, senza volerlo, i loro progetti e desideri più cari. Per questa ragione non è sufficiente mantenere l'attenzione soltanto sulle effettive glorie o umiliazioni degli uomini del passato, dimenticando la loro capacità di proiettarsi verso il futuro: «[essi] sono stati come noi soggetti di iniziativa, retrospezione e prospezione: [...] hanno formulato aspettative, previsioni, desideri, paure e progetti»²⁴. Cosa ne è stato di questa apertura al futuro? L'atto di fare memoria non equivale a rendere il passato un substrato inerte, quanto piuttosto riapre spazi di possibilità, diventa esso stesso progetto e accompagna verso il futuro.

Ecco in che senso, dunque, raccontarsi e raccontare diversamente può diventare l'occasione per ridare vita alla storia: lo scambio di racconti tra diverse tradizioni culturali consente di rinvenire tracce, anche inedite, di ciò che è già stato, ma anche di ciò che non è mai avvenuto o che è stato tradito: delle promesse inadempite del passato (il passato è «un cimitero di promesse non mantenute»²⁵). Lo scambio di memorie riaccende le scintille della temporalità; pur senza rinnegare il carattere irreversibile del tempo già trascorso, evoca la figura temporale del futuro inadempito. Può rendere possibile ciò che non è stato, liberando tutto quel «carico di speranza» non realizzato perché «tradito dal corso successivo della storia»²⁶.

Ricoeur si riferisce alla reale possibilità di fare *memoria del futuro*, ovvero di ricordare ciò che gli uomini del passato desideravano per il tempo avvenire, che si erano ripromessi, ma che non si è mai né ancora realizzato. Si tratta di riscoprire le promesse contenute in un «passato incompiuto», ancora vive nella memoria «grazie alle frecce di futuro non lanciate o la cui traiettoria è stata interrotta»²⁷. Ridare vita a tutto ciò può assumere una reale funzione terapeutica, permettendo di superare atteggiamenti fatalistici di fronte alla storia stessa. In questo contesto, dunque, le diverse tradizioni culturali possono essere viste non tanto come depositi morti, in cui si ripetono i medesimi ricordi traumatici, ma come spazi di speranza, di rinnovamento e talvolta anche di possibile riconciliazione.

Pensare una temporalità rigenerativa

Il percorso della storia, pur restando irreversibile, sembrerebbe poter riaprirsi attraverso il recupero delle promesse inadempite, di quanto è rimasto incompiuto nel passato. È chiaro che tali riflessioni di Ricoeur non possono essere considerate un punto di arrivo, ma impongono inevitabilmente

alcune questioni ulteriori: com'è davvero possibile realizzare aspettative, il cui compimento è stato negato dagli eventi storici? Come riaprire il senso di una storia già avvenuta? Ma, soprattutto, sembra porsi una domanda eticamente ancora più significativa: com'è possibile, se è possibile, riuscire ancora a porre rimedio a ciò che è già stato?

Per rispondere a tali interrogativi è utile fare alcune considerazioni preliminari. Dal punto di vista di un'eventuale filosofia della storia, Ricoeur non condivide l'idea di un costante progresso e della conseguente svalutazione dei tempi passati; né si riferisce immediatamente ad una concezione teologico-providenziale della storia come storia della salvezza; a suo avviso, compito del fare memoria non è quello di ripercorrere gli eventi passati secondo una logica ordinatrice e giustificatrice; è piuttosto quello di comprenderli come narrazioni di promesse ancora aperte. La storia viene conosciuta in rapporto ad un orizzonte escatologico che non è tuttavia garanzia di un esito positivo. Il processo storico non segue una logica di progressione, né di predestinazione; si costruisce, invece, come insieme impreveduto e imprevedibile di promesse realizzate oppure non mantenute, forse anche di un'iniziale promessa (trascendente) di compimento, dove le possibili trame di senso non sono però presupposte, ma vengono ricercate nello spazio dell'ancora possibile e dell'ancora da farsi. Si tratta di un presupposto fondamentale per riuscire a leggere la storia stessa sotto la prospettiva di una temporalità realmente rigenerativa.

In questo contesto occorre collocare quella che Ricoeur considera la possibilità più profonda, benché anche la più complessa, di reciproca revisione e di rigenerazione delle memorie: l'atto del *perdono*. Atti di perdono sono quelli compiuti da determinate istituzioni che, avendo in carico la somministrazione di una pena, stabiliscono di eliminare la punizione e le conseguenze penali dell'azione, ad esempio attraverso prescrizione o amnistia. Il discorso si complica quando ci si trova di fronte a crimini di tale gravità, come quelli contro l'umanità, in cui i fatti commessi e ogni possibile conseguenza penale sono in una relazione di sproporzione: essi non possono essere perdonati perché, in realtà, per la loro enormità non possono nemmeno essere puniti, cioè rompono ogni principio di proporzione con cui viene regolato il rapporto tra crimine e pena. «Non c'è pena appropriata a un crimine sproporzionato»²⁸. Vi sono forme di colpevolezza ingiustificabili per via dell'immensità della sofferenza generata, dove le azioni risultano irreparabili dal punto di vista degli effetti, imprescrittibili dal punto di vista della giustizia penale, imperdonabili dal punto di vista del giudizio morale.

Come affrontare la difficile questione della colpa imperdonabile e, quindi, del perdono impossibile? Come superare la logica che porta la vittima

a estendere il desiderio di vendetta di generazione in generazione? È possibile spezzare questa catena di impietose requisitorie? Secondo Ricoeur, l'autentico perdono non implica la fuga o la rimozione della colpa, ma ne mantiene consapevolmente traccia alleggerendone il peso, affinché la colpa stessa perda la sua forza paralizzante. È però davvero possibile perdonare senza dimenticare? Il perdono si rivolge al passato e non dimentica i fatti, ormai incancellabili, ma ha anche a che fare con la capacità di proiettarsi in modo creativo oltre ciò che è stato; il suo reale ambito d'azione è il significato che questi stessi eventi hanno per il presente e per il futuro. È evidente che esso non agisce e non può agire direttamente sul passato, ma sul *sensu* di ciò che è accaduto. Memoria *del* futuro, ma anche memoria *per* il futuro: l'atto di perdono rimanda qui alla figura di un «oblio felice», ad una «memoria riconciliata»²⁹, in cui la dimensione paralizzante dell'essere in debito e in colpa viene proiettata verso un orizzonte di compimento (nonostante tutto) ancora possibile.

Tempo per perdonare

Non v'è dubbio che queste analisi sulla temporalità rigenerativa e sul perdono diventano più chiare se collocate nel più ampio contesto dell'antropologia dell'*homo capax*, in cui Ricoeur descrive il soggetto in relazione alla dimensione della sua imputabilità originaria, capacità morale fondamentale che lo rende non soltanto centro di azioni singole, concrete ed effettivamente realizzatesi, ma anche portatore di risorse di rigenerazione di sé. Con l'atto del perdono chi ha commesso un torto viene restituito alla sua piena capacità di agire, perché riconosciuto come «capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori»³⁰. Ma questo non è ancora tutto.

Laddove vi sono ferite ancora vive nella memoria, il perdonare riapre lo spazio della relazione, consente di ripensare il rapporto tra l'autore del torto e la vittima. È qui che si impone la sfida più complessa. Dal punto di vista relazionale, chi chiede perdono presuppone la possibilità, e non l'obbligo, di essere perdonato dalla vittima; ogni richiesta di perdono, infatti, può anche essere rifiutata dall'altro: non vi è mai – scrive Ricoeur – un «*perdono facile*»³¹. Non si dà immediata risoluzione di conflitti e rivendicazioni conseguenti ad un male commesso, in quanto tutto ciò non è sempre ragionevolmente, proporzionalmente risolvibile.

Il perdono difficile è quello che, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alle radici degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non si tratta di cancellare un debito su una tabella

dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi. In primo luogo, c'è il nodo dei conflitti inestricabili, delle controversie insuperabili³².

Il perdono è tanto difficile, perché va alle radici dell'azione colpevole, senza dimenticare nulla di ciò che è stato, non sminuendone la gravità, né cercando di trovare facili soluzioni nei termini di un bilancio *in pareggio*. Perdonare non vuol dire eliminare un debito, ma sciogliere un nodo, un intreccio spesso inestricabile di colpe e sofferenze, rispetto a cui non si giunge mai ad un piano di reale equivalenza. Nel perdono si ripropone la figura ideale del riconoscimento quale forma di donazione incondizionata: come il dono più autentico, eccedente rispetto alle dinamiche dello scambio commerciale, anche il perdono è segnato dalla dissimmetria tra le parti coinvolte. È questa la ragione per cui perdonare non presuppone necessariamente la confessione della colpa, né la richiesta di perdono: può compiersi al di là di tutto ciò, stabilendo nella relazione una differenza di altezza, una sproporzione in termini di gratuità.

Riproponendo la logica del dono incondizionato, perdonare implica la consapevolezza e l'accettazione di debiti non pagati e che mai lo saranno, perché chi chiede perdono sa di restare comunque un debitore insolvente, mentre chi lo concede avverte di avere subito una perdita irrecuperabile. Così l'atto del perdono presuppone il passaggio dal piano della giustizia e della reciprocità all'ordine della carità e della generosità liberata dalle regole di equivalenza, l'ordine dell'*agape*; riafferma il comandamento dell'amare i propri nemici senza desiderare nulla in cambio, senza che essi domandino perdono³³. Viene qui abolita ogni forma di aspettativa e di indebitamento, evocando un gesto iperbolico, un dono incondizionato privo di alcun interesse nascosto o speranza di ritorno. Appare una peculiare potenza poetica, una forza creativa che spezza la stessa «legge della irreversibilità del tempo»³⁴.

In conclusione, è il gesto del perdono a permettere che l'intreccio tra memorie differenti, soprattutto quando accompagnato da rivendicazioni e conflitti irrisolti, possa essere ricostruito in modo nuovo e preludere così a futuri percorsi di riconciliazione. A ben vedere, tuttavia, dato che lo scambio di memorie si fa promotore di forme di convivenza e di pluralismo ermeneutico restando sul piano della giustizia e non su quello dell'*agape*, esso può accostarsi soltanto «con prudenza» e «pazienza»³⁵ all'eccezionalità del perdono. Scambiare memorie consente una lettura viva e aperta del passato, liberando la storia dai vincoli di un avvenire irrimediabilmente condizionato da ciò che è stato. In questo intreccio

tra narrazioni differenti diventa possibile affrontare la sfida del dialogo, immaginare altrimenti il futuro, anche nonostante il carattere tragico del passato³⁶. La conclusione, però, in questo caso più modesta e prudentiale che normativa e prescrittiva, è che il piano della giustizia, in cui si realizzano le diverse azioni di scambio di memorie in senso socio-politico e interculturale, non possa essere troppo facilmente sostituito da quello del (per) dono incondizionato: la giustizia deve restare tale finché i tempi non siano davvero maturi per il perdono, così che esso non venga confuso con il mero oblio e possa essere esercitato, nel tempo giusto, come risposta alla «difficile pratica della domanda di perdono»³⁷. «C'è un tempo per l'imperdonabile, c'è un tempo per il perdono»³⁸.

Nel discorso di Ricoeur tante domande restano aperte. Quand'è davvero il tempo del perdono? Fino a che punto è realmente possibile perdonare? In che modo il perdono può diventare parte dei complessi processi del fare memoria e dello scambio di memorie? Probabilmente, non è nemmeno possibile trovare risposte troppo perentorie. Il tempo del perdono sembrerebbe poter essere inteso come tempo della possibilità, un tempo non circoscritto, che mantiene viva e rigenera la temporalità stessa. E forse, in definitiva, l'atto stesso di perdonare, il cui pieno valore risulta ad oggi intuibile soltanto attraverso alcune esperienze eccezionali, sembrerebbe poter essere compreso non tanto come forma di dimenticanza, né come giustificazione dell'agire umano, ma come sfida ultima alle sue possibilità.

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, trad. it. di R. Boccali, Mimesis, Milano-Udine 2013.

² L'esperienza dell'esilio, intesa come cifra dell'incontro con l'altro e del sentirsi stranieri, assume certamente un ruolo importante rispetto al processo di continua riconfigurazione dell'identità narrativa; in termini più generali, infatti, alla pluralità culturale non può che corrispondere una costante evoluzione e diversità dal punto di vista del Sé, non soltanto della sua costruzione e della sua scoperta, ma anche delle possibilità di narrazione. Una sottile analisi in tal senso è stata recentemente condotta da I. BREUER, *How the Limit-Experience of Exile Disrupts and Reconfigures Narrative Identity*, in J. MICHEL, C. CANULLO (a cura di), *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricoeur - Renouveler l'herméneutique. Penser avec Paul Ricoeur*, Inshibboleth, Roma 2021, pp. 179-208.

³ Cfr. P. RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, trad. it. di I. Bertolotti e M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia 2001.

⁴ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003 (ed. or. 2000), p. 49.

⁵ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2004 (ed. or. 1998), p. 82.

⁶ La dimensione identitaria, dunque, è resa fragile dal trascorrere del tempo e dalla possibilità di dimenticare; in modo strettamente correlato, Ricoeur afferma che alla base delle nostre possibili «crisi d'identità» vi è però anche l'incertezza che deriva dal contatto con altri, dalle minacce reali o immaginarie che essi rivolgono all'immagine che abbiamo di noi stessi; l'«alterità mal tollerata» (ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 117), viene avvertita come minacciosa e diventa oggetto di rifiuto e di esclusione, perché pone di fronte ad altri modi di vivere e di comprendersi.

⁷ Cfr. ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 91.

⁸ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 118.

⁹ *Ivi*, p. 636.

¹⁰ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 82.

¹¹ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 100.

¹² ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 89.

¹³ *Ivi*, p. 91.

¹⁴ Più in generale, la filosofia dell'identità di Ricoeur presuppone l'esistenza di una feconda

tensione tra la comune condizione degli esseri umani e le molteplici forme culturali in cui di fatto essi si esprimono; tutto ciò non è un limite in termini identitari ma una risorsa, in quanto amplia le possibilità di manifestazione e, quindi, di interpretazione dell'umano, anche in un'ottica interculturale. Cfr. T. HELENIUS, *Ricoeur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*, Lexington Books, Lanham 2016.

¹⁵ P. RICOEUR, *Culture, dal lutto alla traduzione*, in *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, trad. it. di R. Boccali, Mimesis, Milano-Udine 2013 (ed. or. 2004), pp. 101-104, qui p. 102. Un approfondimento a parte andrebbe dedicato alla possibilità di operare anche una «lettura plurale» delle nostre città. Ricoeur individua, infatti, uno stretto parallelismo tra architettura e racconto, tra edificare nello spazio e intrecciare nel tempo, descrivendo le stesse strutture architettoniche e organizzazioni urbanistiche come tracce e, al contempo, intrecci dei diversi modi di abitare e costruire all'interno delle differenti realtà culturali. Cfr. ID., *Architettura e narritività*, in *Leggere la città*, a cura di F. Riva, trad. it. di D. Gianola, Castelvecchi, Roma 2013 (ed. or. 1998), pp. 77-93.

¹⁶ ID., *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, trad. it. di I. Bertolotti, in *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001 (ed. or. 1992), pp. 75-92, qui p. 82.

¹⁷ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., pp. 60 e s.

¹⁸ In questo contesto è certamente possibile accostare lo scambio delle memorie alla traduzione linguistica, la quale, secondo Ricoeur, non porta mai ad ottenere una piena equivalenza o corrispondenza tra i testi; il difficile compito di interpretazione incrociata delle memorie rivela il medesimo carattere provvisorio e incompleto dell'atto traduttivo.

¹⁹ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 233.

²⁰ *Ivi*, p. 232.

²¹ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 117.

²² ID., *Culture, dal lutto alla traduzione*, cit., p. 104.

²³ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 42.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 95.

²⁶ ID., *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 85.

²⁷ *Ivi*, p. 84.

²⁸ *Id.*, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 670.

²⁹ *Ivi*, p. 413.

³⁰ *Ivi*, pp. 701 e s.

³¹ *Id.*, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 112.

³² *Ivi*, pp. 116 e s.

³³ *Cfr. Id.*, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 683.

³⁴ *Id.*, *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 88.

³⁵ *Ivi*, p. 89.

³⁶ È quindi attraverso i momenti del narrare e dell'immaginare che Ricoeur riconosce un'ul-

tima opportunità di «valutazione diversa», «per intravedere forse l'incognita del perdono» (F. BREZZI, *Il soggetto agente: dalla giustizia al perdono*, in «Prospettiva Persona», 45-46, n. 3, 2003, p. 17; l'articolo è inserito all'interno di un ampio *Dossier Ricoeur*, a cura di Daniella Iannotta, interamente dedicato alla lettura di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*).

³⁷ P. RICOEUR, *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 89.

³⁸ *Ivi*, p. 84.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Gentili Carmine Antonio (1678/1763), *Ratto delle Nereidi* - 1700-1749 - maiolica dipinta a smalto, cm 28 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas