

# Bollettino Filosofico

## XXXI (2016)

*La pietas* del pensiero  
Memoria, testimonianza, oblio



Bollettino Filosofico  
XXXI (2016)

*La pietas* del pensiero

Memoria, testimonianza, oblio

In copertina:

*Mnemosyne, mosaico greco-romano, Hatay Archeology Museum.*

Pubblicata da:  
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60  
80136 Napoli  
Realizzata con Open Journal System  
ISSN: 1593 -7178  
E-ISSN 2035 – 2670

*Bollettino Filosofico* è indicizzata in:  
The Philosopher's Index  
Google Scholar  
Google Libri  
ROAD  
Jurn  
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek  
ESCI - Clarivate Analytics

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

# BOLLETTINO FILOSOFICO

*Editor in Chief*

Pio COLONNELLO

*Steering Committee*

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli – Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

*Editors Committee*

John ABBARNO (University of Buffalo – New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM – México) · Franco BIASUTTI (Università di Padova) · Horacio CERUTTI GULDBERG (CIALC-UNAM – México) · Enrique DUSSEL (UNAM – México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raúl FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università di Bologna) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli – Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

*Consulting Editors*

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Romeo BUFALO (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

*Editorial Team*

Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria)  
Giuseppe BORNINO (Università della Calabria)  
Deborah DE ROSA (Università della Calabria)  
Silvano FACIONI (Università della Calabria)  
Luca LUPO (Università della Calabria)  
Marco RISADELLI (Università della Calabria)  
Ivan ROTELLA (Università della Calabria)  
Stefano SANTASILIA (Università della Calabria)  
Emilio SERGIO (Università della Calabria)

# Indice

## Focus

### Temi, problemi, prospettive

3 Angela Ales Bello

*Tra memoria e oblio. Antropologia e storia*

17 Giuseppe Cacciatore

*Ricostruzione, interpretazione, storicità. Ancora sul rapporto tra psicoanalisi e storia*

29 Marco Casucci

*La passività della carne come pietas del pensare.  
Tra Ricoeur e Henry*

55 Pio Colonnello

*Sul nesso misericordia/ricordo. Ancora sulla pietas del pensiero*

70 Carmine Di Martino

*La costruzione della memoria*

107 Leonardo V. Distaso

*Appunti sulla Parigi di Walter Benjamin: superamento nel moderno e non del moderno?*

119 Aurora Freijo Corbeira

*Lo que no está escrito*

- 133 Alfonso A. Gracia Gómez  
*El olvido de una pulsión que “retorna”*: el caso de Sabina Spielrein
- 150 Luca Guidetti  
*La logica trascendentale del tempo. Comunicazione e trascendenza in Wolfgang Cramer e Karl Jaspers*
- 176 Paola Helzel  
*Il fondamento dell'identità nella dialettica tra memoria e ricordo*
- 195 Massimo Marassi  
*Sui molteplici usi della pietà*
- 216 Francesco Saverio Trincia  
*Il pensiero come pietas*
- 227 Luca Vanzago  
*La crisi del pensiero e il ritorno del problema del senso. Riflessioni sul significato filosofico della attuale ricerca neuro-cognitiva*
- 242 Manuel E. Vázquez  
*Memoria y ecos. Sobre Walter Benjamin*
- 254 Domenico Venturelli  
*L'uomo esiste nella verità*
- 282 Ni Yu  
*Interpreting Memory, Forgetfulness and Testimony in Theory of Recollection*

## Forum

### A proposito di narrazione, ebraismo, *shoah*

302 Rafael Pérez Baquero

*El historiador frente al “documento viviente”: la crisis del testimonio y la narración del Holocausto*

323 Josep Corbí

*The original position and the rationality of Primo Levi's shame*

341 Giuseppe Lissa

*Custodire la memoria, contrastare l'oblio. L'eccesso del male e la problematicità del perdono*

371 Bruno Moroncini

*La testimonianza fra memoria e storia. In che consiste la verità dello sterminio?*

397 Paola Ricci Sindoni

*Il tempo della memoria e la memoria del tempo. Una prospettiva ebraica*

# FOCUS

**Temi, problemi, prospettive**



ANGELA ALES BELLO

**Tra memoria e oblio.  
Antropologia e storia**

Il titolo generale di questo numero del *Bollettino Filosofico*, *La pietas del pensiero. Memoria, testimonianza, oblio*, ha suscitato in me alcuni ricordi: il primo, certamente condiviso da molti, riguarda l'opera di P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*<sup>1</sup>, che costituisce un prezioso contributo alla chiarificazione dell'argomento e un secondo che concerne la mia ricerca personale. Nel mio primo libro, infatti, ho affrontato il tema della storia in Husserl<sup>2</sup>, perché avevo incontrato uno scritto di Ricoeur, in cui il pensatore francese dichiarava che il fenomenologo tedesco non si era interessato della storia, anzi era tornato ad una trascendentalità a storica, tipica del pensiero moderno. Quest'affermazione aveva suscitato in me il desiderio di verificarla e, nel clima prevalentemente storicistico di quel tempo, a sostenere, certamente contro corrente, che la fenomenologia husserliana, in realtà, conteneva una filosofia della storia teoreticamente molto stimolante.

Ricoeur non era certo uno storicista, tuttavia era attento alla presenza degli esseri umani nella situazione socio-politica del loro tempo, influenzato anche dal personalismo di Mounier, intellettuale impegnato nelle vicende del suo tempo. L'interesse nei confronti della dimensione storica, in effetti, non era centrale in Husserl, anche se egli aveva riflettuto sugli avvenimenti a lui contemporanei sia dal punto di vista largamente culturale sia da quello politico, com'è testimoniato, ad esempio, nel suo scritto dedicato a Fichte in cui espone la sua presa di posizione nei confronti della prima Guerra Mondiale<sup>3</sup>. In ogni caso, Husserl è più impegnato ad affrontare questioni teoretiche riguardanti le associazioni umane, questioni che oggi faremmo rientrare nell'ambito dell'"antropologia filosofica". Fra esse si trova l'indagine sulla comunità umana, indagine che attraverso Landsberg

---

<sup>1</sup> Ricoeur (2003).

<sup>2</sup> Ales Bello (1972).

<sup>3</sup> Husserl (1987), pp. 267-292.

influenza Mounier e il gruppo dell'*Esprit*<sup>4</sup>, come lo stesso Ricoeur testimonia, e la riflessione sul senso dell'azione collettiva dell'umanità che sfocia nella teorizzazione della teleologia della storia; ciò permette di costatare la presenza di un'interpretazione filosofica della storia in Husserl.

Desidero aggiungere il ricordo di un altro avvenimento connesso a quello che ho indicato. Il libro di Ricoeur, tradotto da Daniella Iannotta, fu presentato presso l'Università di Roma 3 alla presenza dell'Autore nel 2003; in quell'occasione mi fu affidata la presidenza dell'incontro ed ebbi l'occasione di notare che la prima parte di quel libro, dedicata alla memoria, contiene riferimenti significativi alle analisi di Husserl sul tempo. Ricoeur, da me sollecitato privatamente su questo riferimento al fenomenologo tedesco, mi rispose con il garbo e con l'umiltà, propria dei grandi spiriti, che recentemente aveva riletto quelle analisi husserliane e ne aveva compresa fino in fondo l'importanza.

Ho ripensato spesso a quelle parole, che mi avevano colpito per la franchezza della testimonianza in esse contenuta e sono stata, in tal modo, confortata nella mia convinzione, secondo la quale il contributo della scuola fenomenologica classica alla comprensione di alcune questioni è molto importante dal punto di vista teoretico, non ultimo riguardo al tema del tempo e del ricordo, necessari anche se non sufficienti, secondo l'opinione di Ricoeur, per una ricostruzione storica.

L'interesse per la storia è stato sempre vivo in me: per la storia della filosofia, per la storia della cultura e delle scienze, nell'intreccio fra queste discipline, proprio a causa della circolarità fra storia e teoresi nella speculazione occidentale. È vero che Husserl, come teoretico puro che non proviene da una scuola di pensiero, dimostra che è possibile affrontare le tematiche filosofiche *ex novo*, ma ciò che sto affermando è vero solo in parte, perché, anche se i problemi nascevano autonomamente in lui, egli cercava aiuto per le sue risposte nel pensiero di altri; infatti, all'inizio della sua indagine, com'è noto, frequentò a Vienna le lezioni di Franz Brentano.

Ciò che ho indicato a proposito di Husserl si presta ad una duplice lettura: è indicativo del fatto che l'essere umano vive sempre in un contesto in cui sono presenti altri con i quali inevitabilmente deve fare i conti e che la disponibilità nei confronti di un vaglio intersoggettivo è segno di grande apertura intellettuale.

---

<sup>4</sup> Bucarelli, D'Ambra (2008).

“Storia” significa, allora, rimando alla memoria delle cose passate per comprendere anche meglio le cose presenti, perché, come sottolinea Edith Stein, i filosofi si danno la mano al di là del tempo e dello spazio, s’incontrano ricordando che cosa è stato detto in precedenza per avere un confronto o un conforto sulla loro indagine; e ciò dimostra che le questioni dibattute si ripropongono sempre. Se non ci fossero il ricordo e la codificazione dei contenuti del ricordo ed anche la loro messa in questione attraverso un vaglio critico, come rileva Ricoeur nel suo saggio *La memoria dopo la storia*, non ci sarebbe storiografia<sup>5</sup>.

Si ricorda tutto chiaramente, precisamente, oppure la memoria può anche fallire, ingannarsi? Certamente il ricordo si può affievolire, non rimane nella sua vivezza; allora lo storiografo, poiché tende alla riproposta consapevole degli avvenimenti passati, spesso si affida a documenti che devono essere letti e interpretati e che giustamente Ricoeur distingue dalla memoria in quanto tale. D’altra parte, nella nostra storia individuale non abbiamo la possibilità di ricordare, se non in modo molto limitato, perciò ci affidiamo anche al ricordo di altri, i quali a loro volta si trovano nella stessa situazione. Si può osservare, allora, che è possibile dimenticare, ecco il tema dell’oblio, che scopriamo, quando qualcuno ci mostra che abbiamo vissuto un’esperienza e ci accorgiamo di averla dimenticata. Pertanto, è necessario comprendere le ragioni di questa dimenticanza che riguarda non solo noi stessi, ma anche la memoria collettiva; in effetti, stiamo parlando della possibilità e dei limiti della tradizione, come sottolinea Ricoeur.

Tutto ciò è da lui molto bene indagato, ma come egli si rende conto che per parlare di memoria dobbiamo andare alla questione del tempo e leggerlo con l’aiuto delle analisi husserliane, così ritengo che per parlare di oblio, invece che fare ricorso solo alla psicoanalisi, come egli suggerisce, possiamo utilizzare l’indagine fenomenologica relativa alle esperienze vissute e ai loro intrecci per coglierne le cause.

Questa è la ragione per la quale è opportuno riesaminare l’essere umano movendo dal di dentro, dai suoi *Erlebnisse*, come si esprime Husserl. Ricoeur nota che la memoria non sfugge alla limitazione affettiva ed emozionale e ciò è costatabile, ma come analizzare più approfonditamente la struttura della sfera affettiva e di quella emozionale e il loro rapporto con la memoria?

---

<sup>5</sup> Ricoeur (2003a).

*1. Memoria e oblio: il contributo dell'antropologia fenomenologica*

Se parliamo di memoria, di sfera affettiva e di quella emozionale siamo già entrati nell'interiorità dell'essere umano. Il compito dell'antropologia fenomenologica, che definisco "classica", facendo riferimento alle analisi di Husserl e di Edith Stein, è proprio quello di scavare ulteriormente per mostrare le dinamiche interne, che ci consentono anche di delineare un'interpretazione dell'umano.

Ritengo che il tipo d'indagine proposto da Husserl sia "a cerchi concentrici": si tratta di fissare l'attenzione su un fenomeno, come in questo caso quello della memoria, di isolarlo nella sua peculiarità per metterne in evidenza le caratteristiche essenziali. Poiché la memoria riguarda una dimensione umana, per lo meno la memoria che si riferisce all'essere umano – anche gli animali hanno memoria che può essere indagata nella sua peculiarità – ed è qualcosa che lo caratterizza non esteriormente, cerchiamo di cogliere il senso dell'interiorità.

Il "portone" d'ingresso, così si esprime Husserl, il primo cerchio è la percezione, di cui il soggetto è consapevole attraverso l'esperienza sensibile; in altri termini, il soggetto che stiamo esaminando e che siamo noi stessi – per cui ciascuno è invitato a intraprendere tale percorso – si rende conto di percepire, cioè di vivere la percezione e tutto ciò significa che ha coscienza di un'esperienza vissuta, ha coscienza di un *Erlebnisse*, brevemente del "vissuto" percettivo. Attraverso questo varco entriamo in un territorio articolato, perché altre esperienze vissute ci vengono incontro mentre compiamo l'analisi, anzi compiamo l'analisi grazie alla capacità che abbiamo di vivere tali esperienze che si presentano con loro caratteristiche peculiari e con un loro dinamismo; in tal modo i cerchi si restringono per raggiungere l'obiettivo.

Come gruppi di esperienze connesse, le esperienze vissute sono compresenti oppure successive e quelle che vengono "dopo" non cancellano quelle che abbiamo esperito prima; anzi, possiamo dire che sono "dopo" perché abbiamo consapevolezza di un "prima" e attendiamo anche che ce ne siano ancora, le aspettiamo, le prevediamo, pertanto, nonostante l'esperienza di qualche fallimento, che "ricordiamo". Ecco che emerge il ricordo e, quindi, la nostra capacità di memorizzare. Ciò accade perché abbiamo avuto già una percezione precedente, anzi possiamo percepire qualcosa e insieme ricordare qualche altra o in modo spontaneo o perché vogliamo ricordare. Che cosa è, allora, ricordare se non riavere presente ciò che abbiamo

percepito? Non più “in carne ed ossa”, tuttavia, è ancora e di nuovo vissuto, anche se in modo diverso: questa è la differenza fra percezione e ricordo.

Si può notare che il prima, il dopo e l’ora sono connessi alla percezione stessa, e che cosa sono essi se non le tre dimensioni temporali, già indicate da Agostino di Ippona, il quale sostiene a questo proposito che si tratta di una “*distensio animi*”? E il riferimento al filosofo del IV secolo non è una semplice associazione; infatti, Husserl lo nomina esplicitamente, quando nelle sue analisi ripetutamente propone il tema della temporalità immanente come fonte di quella oggettiva, rilevandone sempre aspetti diversi, ma sostanzialmente considerando la temporalità come una dimensione interiore di cui siamo consapevoli, in quanto riusciamo a distanziarci da essa, in una sorta di sovra-temporalità, che ci consente di parlarne, motivo, quest’ultimo, ancora una volta agostiniano<sup>6</sup>.

Il fluire dei vissuti, accompagnato dalla nostra consapevolezza, è definito come flusso di coscienza, per cui possiamo distinguere, movendo dalla nostra esperienza empirica, ancora non sottoposta alla riduzione trascendentale, che ne mostra l’intima struttura, un primo livello in cui le cose sono nel tempo oggettivo. Dopo la riduzione alla soggettività, si può mettere in evidenza il tempo immanente che precede quello empirico e, infine, al terzo livello s’individua il flusso assoluto di coscienza, dove il termine “assoluto” vuol dire, non che c’è solo il flusso di coscienza, ma che quest’ultimo è considerato come un punto di partenza per noi.

Quest’interpretazione del tempo nella sua complessità – Husserl nota, infatti, che si tratta di un problema di eccezionale difficoltà – si trova nei testi husserliani fin dalle sue prime indagini; infatti, quelli contenuti in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>7</sup> vanno dal 1893 al 1917, egli prosegue nei cosiddetti manoscritti di Bernau<sup>8</sup> e nei testi dal 1929 al 1934<sup>9</sup> ma il tema era stato già trattato all’interno delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, pubblicato nel 1913<sup>10</sup>.

Tutto questo rappresenta la base per comprendere la questione del ricordo, presente nei manoscritti degli stessi anni, dal 1898 al 1925, ora

---

<sup>6</sup> Una chiara sintesi del percorso husserliano sul tema della temporalità si trova in Zippel (2014).

<sup>7</sup> Husserl (2002b).

<sup>8</sup> Husserl (2001).

<sup>9</sup> Husserl (2006).

<sup>10</sup> Husserl (2002a).

inseriti nel vol. XXIII della collana *Husserliana*<sup>11</sup>; essi sono particolarmente interessanti, perché chiarificano il rapporto fra percezione (*Wahrnehmung*), ricordo (*Erinnerung*) e fantasia (*Phantasie*), mostrando che ogni ricordo è ricordo di una precedente percezione: ho vissuto qualcosa (*erlebte*), l'ho percepita (*es ist von mir wahrgenommen*) e, quindi, la ricordo (*ich erinnere*), ma potrei averla percepita e non ricordarla, la percezione non è di per sé una garanzia del ricordo, ma non c'è ricordo senza una percezione, benché lontana e mediata, anche attraverso altri ricordi. Tuttavia, tale asserzione è attenuata, quando Husserl tratta di altre possibili fonti del ricordo riguardanti esperienze interiori psichiche e spirituali e un altro possibile *Erlebnis*, quello della fantasia. Anche la fantasia è legata più o meno fortemente alla percezione, ma può distanziarsi molto da essa creando un mondo diverso, appunto il mondo del “come se”, come se fosse un mondo realmente percepito e anche di questo mondo potremmo avere un ricordo. Quindi, la caratteristica fondamentale del ricordo sta nella presentazione (*Vergegenwärtigung*) e nella ripresentazione (*Wiedervergegenwärtigung*) ed è simile alla fantasia perché entrambi si allontanano dalla percezione, la quale dà qualcosa in “carne ed ossa” (*leibhaft*), ma in sé è diverso da essa, pur potendo legarsi ad essa. Il terreno comune che li unisce è la coscienza del tempo, essa stabilisce il legame fra sensazione, ricordo, aspettativa e fantasia<sup>12</sup>.

Questa connessione (*Zusammenhang*) credo possa essere estesa anche a vissuti psichici, quali l'attrazione e la repulsione, la paura, la vergogna, la simpatia di cui tante volte non abbiamo una piena consapevolezza e che sono da noi vissuti passivamente. Tutto ciò è analizzato in modo puntuale da Husserl nelle sue *Lezioni sulla sintesi passiva*<sup>13</sup>, in cui fa riferimento esplicito ai vissuti coscienziali del sentimento e della volontà, quindi sia la sfera passiva sia quella attiva, costituita da funzioni razionali proprie di un'attività creatrice<sup>14</sup>.

Il contenuto della sedimentazione può essere ridestato; tuttavia, ci possono essere interferenze, difficoltà nella rimemorazione e Husserl si domanda come possa accadere l'illusione, l'errore e la dimenticanza. Per comprendere ciò egli propone di esaminare quella sfera che definisce

---

<sup>11</sup> Husserl (1980), p. 286.

<sup>12</sup> Ivi, n. 12.

<sup>13</sup> Husserl (1993).

<sup>14</sup> Ivi, § 47.

“inconscia”, rilevando che la intende in modo diverso da quello proposto da Freud. Si tratta di una sfera passiva dalla quale scaturisce sia la conoscenza – per cui ci sono esperienze immediatamente non coscienti, ma preliminari e necessariamente preliminari a quelle coscienti, cioè alla percezione – sia l’attività psichica. L’inconscio per Husserl è il grado zero della vivacità coscienziale, ma non è un nulla<sup>15</sup>. Ciò si comprende in rapporto al “presente vivente” definito da Husserl “un’unità affettiva”. Il termine “affezione” rimanda etimologicamente a ciò che ci accade, ci afferra senza essere da noi determinato e, quindi, riguarda sia le impressioni che avviano il processo conoscitivo sia le reazioni psichiche che avviano il processo, al quale attribuiamo l’aggettivo “affettivo”; infatti, per solito, questa caratteristica è riconosciuta solo alle reazioni psichiche. Egli, al contrario, ritiene che ci siano affezioni anche nel caso impressioni sensoriali, che attraverso una sintesi vissuta passivamente danno origine alla conoscenza degli oggetti. Riprendendo all’indagine sul presente vivente, si nota che ad esso è correlativo ad uno sfondo di non vivacità che è, appunto, l’inconscio, come grado zero di coscienza<sup>16</sup>.

Ciò che ci interessa in questa sede riguarda le difficoltà che incontra la rimemorazione, la quale subisce un processo di affievolimento oppure è ostacolata da reazioni psichiche che impediscono la sua ripresa. Nel sostenere ciò Husserl è consapevole di avvicinarsi a Freud, pur con la differenza che la sfera definita da lui inconscia non determina le scelte dell’essere umano, il quale ha una capacità spirituale di tipo valutativo e volontario, che ne fa un essere potenzialmente libero.

L’oblio, pertanto, può nascere secondo l’interpretazione fenomenologica da un duplice processo: o perché ciò che si è percepito non è ricordato oppure perché il ricordo potrebbe essere impedito da interferenze, proprio a causa delle “connessioni” fra i vissuti sopra indicata. Per far comprendere il senso di tale connessione Edith Stein propone l’immagine di un “grappolo di vissuti” (*Erlebnisseinheit*); infatti, essi ci si presentano sempre tra loro legati e non si dà mai un vissuto isolato. Allora, poiché il ricordo è uno di questi vissuti, peraltro sbiadito rispetto all’esperienza originaria, è possibile che sia cancellato, oppure alterato, senza che ce ne rendiamo conto, ma può accadere anche che, pur essendo coscienzialmente presente, sia taciuto, non

---

<sup>15</sup> Ivi, § 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

espresso per un'esplicita volontà di eliminazione, si potrebbe dire che ci troviamo davanti al caso di un inganno volontario.

Dal punto di vista personale si è chiamati ad una scelta morale, che dovrebbe essere orientata in modo tale da evitare di falsificare o di tacere la verità.

Questione affine, ma diversa, è quella sulla quale si sofferma Ricoeur nel testo sopra citato, *La memoria dopo la storia*, essa riguarda la condanna morale di un'azione passata, che sarebbe doveroso esprimere, ma che lo storico non è tenuto ad esprimere. Si pensi anche all'atteggiamento di Croce, il quale teorizzava la distinzione fra la ricostruzione storica e la valutazione morale. Ricoeur distingue il cittadino e lo storico di fronte ad avvenimenti drammatici in cui si manifestano colpe e responsabilità di alcuni: il cittadino può diventare giustiziere, lo storico deve comprendere e quindi non può giudicare, l'unica cosa che può fare dal punto di vista morale è quella alla quale accennavo sopra: non tacere e descrivere ciò che è accaduto, non scrivere, ad esempio, solo la storia dei vincitori, dimenticando volutamente la presenza delle vittime.

A questo punto Ricoeur si chiede quale possa essere il ruolo del filosofo e, in fondo, torna alla questione affrontata da Husserl, facendo riferimento alla rimozione, presente in alcuni casi, e interpretandola secondo le indicazioni della psicoanalisi di Freud. Mi sembra che, anche sul terreno delle analisi fenomenologiche, questi problemi possano essere chiariti, soprattutto quello indicato da Husserl come «ridestamento riproduttivo», ostacolato da «potenze contrapposte» le quali indeboliscono l'affezione ed anche il ricordo e rimandano, a suo avviso, ad una «fenomenologia dell'inconscio»<sup>17</sup>. Ed egli, pur ritenendo l'argomento «difficile», non esita, come si è visto, ad affrontarlo.

## 2. Un esempio di ricostruzione storico-filosofica

Ho già citato il mio interesse per la storia, in particolare per la storia della filosofia e per la storia della cultura; proprio in questa direzione desidero riprendere un punto della trattazione di Ricoeur, contenuta nel testo *La memoria dopo la storia*, che riguarda la storia della mentalità, che egli chiama anche storia delle rappresentazioni. Dei diversi significati che il termine rappresentazione possiede – immagine-ricordo, visioni del mondo, operazione letteraria – scelgo il secondo, perché m'interessa cogliere il

---

<sup>17</sup> Ivi, § 33.



senso della mentalità nelle diverse epoche storiche soprattutto relativamente alle questioni religiose. Ispirandomi a Gerardus van der Leeuw, infatti, già da alcuni anni sto elaborando un mio contributo allo statuto teorico della fenomenologia della religione, nella quale confluiscono la storia delle religioni e la filosofia-fenomenologica<sup>18</sup>.

G. van der Leeuw aveva già disegnato questo tipo di approccio nel suo libro *Fenomenologia della religione*<sup>19</sup>, soprattutto nell'*Epilogo* della sua ricerca, nella quale si era domandato in che cosa consistesse l'esperienza religiosa, presente in tante religioni diverse, ma tutte caratterizzate da quella che egli definisce l'apertura alla Potenza. Prendendo sul serio tale constatazione, mi è sembrato necessario approfondirne il senso attraverso un'indagine antropologica che utilizza il metodo fenomenologico, così com'è stato indicato da Edmund Husserl e applicato da Edith Stein. Attraverso l'indagine sulle strutture della soggettività è possibile individuare la traccia del divino in noi e le sue articolazioni peculiari che giustificano la diversità di espressioni sia in senso sincronico sia in senso diacronico.

A proposito del tema delle visioni del mondo e, quindi, della differenza di "mentalità", alla quale si riferisce Ricoeur citando Levy-Bruhl, si può notare che quest'ultimo usa "mentalità" in riferimento ai "presunti primitivi", cosa che mi sollecita a riproporre i risultati delle mie ricerche in tale settore, come esempio di una ricostruzione storica di processi culturali<sup>20</sup>. Condivido che il termine "primitivo", presente anche nel titolo del libro di van der Leeuw *L'uomo primitivo e la religione*<sup>21</sup> non sia valido, perché frutto di un'interpretazione evoluzionistica delle culture di stampo positivista e insufficiente a cogliere ciò che è permanente al di là delle diversità culturali. Tale permanenza non è semplicemente presupposta, ma è frutto dell'analisi del fenomeno "essere umano", condotta anche sulla base di testimonianze storiche con onestà intellettuale e aderenza all'oggetto esaminato nelle sue caratteristiche essenziali; è proprio quest'analisi che ci costringe a fare notare una comune base antropologica. Ciò non esclude la constatazione della varietà di configurazioni, in primo luogo, dell'esperienza religiosa e, per conseguenza, delle espressioni culturali, perché ritengo che

---

<sup>18</sup> Ales Bello (2009).

<sup>19</sup> van der Leeuw (1992).

<sup>20</sup> Ales Bello (2014).

<sup>21</sup> van der Leeuw (1961).

la separazione fra “religione” e “cultura” sia possibile a livello teorico solo in quelle situazioni in cui le culture appaiono “secolarizzate”, com’è il caso, forse unico nella storia dell’umanità, dell’Occidente ai nostri giorni, la quale in ogni caso mantiene tracce della sua componente religiosa.

Da ciò che è stato osservato, si costata come non sia lecito esaminare l’essere umano “astratto” ed “estratto” dall’ambiente storico, senza riferirsi anche a tale contesto; infatti, bisogna tener conto dell’obiezione storicista che nasce dalla constatazione della diversità di espressioni, in qualche caso realmente così lontane le une dalle altre, da far comprendere perché gli storicisti abbiano la tentazione di assolutizzarle. È proprio movendo dalle differenze che attraverso uno scavo ulteriore si è costretti, però, a mettere in risalto la permanenza di elementi strutturali comuni, benché minimi.

Ci si domanda, allora, quali siano questi elementi e come siano rintracciabili. Essi sono costituiti dalle esperienze vissute umane, in termini specifici dagli *Erlebnisse*, di cui parlava Husserl. Il territorio di queste esperienze vissute è amplissimo, lo scavo pressoché inesauribile, ma alcuni momenti costitutivi possono essere scoperti; essi, pur essendo comuni, presentano dosaggi e articolazioni che consentono di esplicitare la formazione delle configurazioni religiose e culturali e, quindi, a giustificare, ad esempio, la diversità fra la mentalità arcaica e quella che caratterizza la cultura occidentale, in cui quell’elaborazione teorica che definiamo filosofia si presenta come l’aspetto più importante e come il frutto di raffinate elaborazioni intellettuali. È chiaro che tutto ciò sembra estraneo alla mentalità arcaica, non perché quegli esseri umani non possedessero capacità intellettuali, ma perché nella complessa stratificazione, che ci caratterizza, prevalevano aspetti e momenti, fenomenologicamente evidenziabili attraverso l’analisi delle loro e delle nostre esperienze vissute, che appaiono fra loro diverse e, poiché esse costituiscono una porta d’accesso per rintracciare le stratificazioni dell’umano, è opportuno analizzare le differenze qualitative di tali esperienze.

La prima dimensione, che s’incontra, è quella definita da Husserl “hyletica”, che comprendere quei gruppi di sensazioni localizzate che si possono esemplificare come sensazioni di tensione e di rilassamento dell’energia, d’inibizione interna, di paralisi o di liberazione. Esse svolgono un ruolo analogo, cioè quello di essere un “materiale” (quindi una *hyle*, come suggerisce la parola greca, per solito tradotta come materia), al ruolo svolto dalle sensazioni tattili e visive, quali, ad esempio, la durezza e la bianchezza per la conoscenza degli oggetti fisici ed hanno una

localizzazione somatica per ogni essere umano, riguardando in modo immediato e intuitivo ciò che indichiamo come corpo vivente, in quanto corpo proprio. Si è, in tal modo, individuata l'unità e insieme dualità della dimensione fisico-psichica che è alla base del desiderio e della volontà, su di essa si costituiscono i vissuti intenzionali colti coscienzialmente, a livelli diversi di consapevolezza fino a giungere alle valutazioni e alle decisioni che rappresentano ciò che è specificamente umano, perciò la sua attività "spirituale", in ciò consiste aspetto "noetico". Hyletica e noetica formano l'unità-dualità dell'umano, pertanto, sono componenti fondamentali strutturali di là dalle diverse configurazioni culturali; quando si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani, in fondo, ci si riferisce a tale comune struttura.

Ciò che distingue le diverse culture è, in primo luogo, il peso attribuito ai due momenti e, in secondo luogo, le modalità con cui questi momenti si articolano al loro interno.

Nella "rappresentazione", di cui di cui parla Ricoeur, intesa come visione del mondo caratteristica delle popolazioni arcaiche non sono rintracciabili i dualismi, ad esempio, fra natura e spirito, fra interno ed esterno. Il divino è presente, ma è inteso come presente in tutto, perché non c'è distinzione fra l'essere umano e le cose, e quindi la Potenza è pervasiva. Riguardo alla temporalità, passato e presente non rappresentano due momenti distinti di un processo lineare, ma il passato è solo una "sedimentazione" che può essere rivissuta e ritorna con la sua vivacità; ciò si coglie molto bene nella circolarità fra mito e rito, che caratterizza quelle culture: scansioni del tempo, quindi, diverse dalle nostre, accompagnate da un'indistinzione ancora più profonda, consistente nell'identificazione del tempo e dello spazio. Anche Husserl, in verità, accenna al fatto che tempo e spazio nascono da una comune radice esplorabile a livello hyletico e poi si differenziano seguendo due percorsi diversi, pur essendo sempre in connessione: «L'estensione temporale è apparentata a quella spaziale. [...] Come la temporalità, anche la spazialità appartiene all'essenza della cosalità che si manifesta»<sup>22</sup>. Ciò non significa che la cosa sia in uno spazio e in un tempo oggettivi, ma che si costituisce attraverso operazioni temporali e spaziali appartenenti alla soggettività, dalla quale è originariamente

---

<sup>22</sup> Husserl (2009), p. 81.

distinta<sup>23</sup>. Questo vale individualmente ed anche intersoggettivamente, per cui si parla di una struttura temporale condivisa.

Il modo di intendere la temporalità propria della cultura in cui il momento noetico ha una preminenza, cultura alla quale Husserl appartiene, fa emergere il rapporto fra passato e presente come un rapporto di ricordo-presentificazione, che si svolge in modo lineare. Nelle culture arcaiche, si sa che qualcosa è accaduto – quindi, si ricorda –, ma poiché ciò che è accaduto può essere vissuto come una presenza attuale: la presentificazione è vissuta come se ciò che si presentifica sia accaduto ora, diremmo noi. Tale atteggiamento è molto chiaro nel modo di vivere il sacro, che investe ogni attività umana. Il passato, in tal modo, è indeterminato, è misurato con approssimazione; infatti, ciò che conta è il vivere nel presente. Non si nega che ci sia una memoria, che ci siano vissuti rimemorativi, ma proprio perché essi si “presentificano”, l’attenzione è concentrata nel presente vivente, nella ripetizione. Tutto ciò non significa che i popoli arcaici non ricordino o non dimentichino, i meccanismi della memoria e della dimenticanza sono sempre gli stessi, cambia l’attenzione rivolta a questi fenomeni. Non avendo testimonianze sufficienti di una riflessione teorica compiuta nell’arcaicità su tali esperienze umane, possiamo esaminare solo quello che ci è rimasto attraverso residui archeologici o espressioni culturali ancora presenti presso alcune popolazioni che mostra i modi peculiari sopra indicati di vivere il “passato” e il “presente”. L’analisi di tale residuo consente di cogliere le differenze fra le due mentalità, quella relativa ad un passato remoto e la nostra, anzi l’accostamento fra due momenti così lontani nel tempo fa comprendere allo storico più chiaramente le caratteristiche di ciascuna.

Le osservazioni che precedono, ottenute attraverso la fenomenologia della religione, che è inevitabilmente anche una fenomenologia della cultura, confermano quello che Ricoeur sosteneva: un’indagine sulla storia della cultura può avere come oggetto il modo di intendere la memoria stessa; allora comprendiamo perché la storiografia e la riflessione su di essa sia un prodotto raffinato della cultura occidentale, in particolare, dall’Età Moderna. Non si vuole sostenere che precedentemente non ci fossero cronache o racconti di imprese, tramandati anche per mezzo della oralità, quindi della memoria, che possiamo anche definire largamente storici, ma tale definizione per noi non è del tutto calzante, appare eccessiva per quei tipi di narrazioni; infatti, la storiografia contemporanea si basa su una

---

<sup>23</sup> Ales Bello (2013).

documentazione attenta e usa la datazione, connessa alla misura del tempo, quindi sottopone il passato ad una forte processo di categorizzazione, cosa che fa dire a Ricoeur che la storiografia va oltre la semplice memoria.

Quanto è stato qui indicato è frutto di una breve incursione in una tematica affascinante, come lo sono tutti i prodotti dell'attività spirituale umana, esplorabile per mezzo di un'indagine che sappia coniugare il resoconto degli eventi e la riflessione teoretica sull'umano. Solo un'analisi sul senso della memoria esaminata in connessione con tutti i complessi aspetti dell'essere umano può, infatti, rendere conto di questo straordinario fenomeno e del suo opposto, l'oblio, due momenti che giocano un ruolo decisivo nella comprensione del processo di ricostruzione degli avvenimenti umani, che definiamo "storia".

### *Bibliografia*

- Ales Bello, A. (1972), *Edmund Husserl e la storia*, Nuovi Quaderni, n. 5, Parma.
- Ales Bello, A. (2009), *The Divine in Husserl and Other Explorations*, *Analecta Husserliana*, vol. XCVIII, Springer, Dordrecht.
- Ales Bello, A. (2013), *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvecchi, Roma.
- Ales Bello, A. (2014), *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma.
- Bucarelli, M.; D'Ambra, M. (2008), *Fenomenologia e Personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, *Husserliana* XXIII, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana* XXV, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, M. Nijhoff, Dordrecht.
- Husserl, E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. a cura di V. Costa, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002a), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.

- Husserl, E. (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialen VIII, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2009), *La cosa e lo spazio*, trad. it. a cura di A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Cortina, Milano.
- Ricoeur, P. (2003a), "La memoria dopo la storia", trad. it. a cura di D. Iannotta, *Prospettiva Persona*, nn. 45/46, pp. 9-14.
- van der Leeuw, G. (1961), *L'uomo primitivo e la religione*, trad. it. a cura di A. Vita, Boringhieri, Torino.
- van der Leeuw (1992), *Fenomenologia della religione*, trad. it. a cura di V. Vacca, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
- Zippel, N. (2014), *Time and Subjectivity in Husserlian Phenomenology*, in Vanzago, L. (ed.), *Tempo e mutamento. Prospettive fenomenologiche, Paradigmi. Rivista di Critica filosofica*, XXXII.

### *Abstract*

Starting from J.P. Ricoeur's book *La mémoire, l'histoire, l'oubli* I reflect on the meaning of history. Because history deals with the human beings' events, I propose to analyse the human being in itself and in relationship with others, particularly regarding the difficult question of "time". Husserl's phenomenological anthropology permits the description of the phenomenon of time and the reasons of remembering and forgetting when one reconstructs what happens in the past. Psychic and intellectual aspects (i.e. hyletics and noetics) of the human being are involved in the way in which the events are told. Husserl enters in the same field analysed by Freud giving his own interpretation of memory and oblivion. In this sense time, as past, present and future, and history are deeply interconnected, but memory of the past in itself is not sufficient to understand contemporary historiography, as Ricoeur underscores, it needs documents as substitutes of lived memory.

*Keywords:* History, phenomenological anthropology, hyletics, noetics, time.

GIUSEPPE CACCIATORE

**Ricostruzione, interpretazione, storicità.  
Ancora sul rapporto tra psicoanalisi e storia<sup>1</sup>**

Da filosofo e storico delle idee e della cultura che si è a lungo occupato dei passaggi di confine tra la riflessione teorica e l'ambito delle scienze tradizionalmente definite "umane", ho sempre privilegiato l'analisi di quei motivi di feconda ibridazione o di comune pertinenza innanzitutto di storia e filosofia, ma anche di storia e letteratura, di storia e antropologia, di storia e psicologia. Dove qui, per storia, intendo fondamentalmente il dominio della storia narrata e dei suoi strumenti epistemologici, filologici e metodologici, oltre che, naturalmente, degli eventi che essa espone e interpreta. Così, per entrare subito nel merito del mio intervento, quando si pensa a quali possano essere i territori comuni della ricerca storica e della ricerca psicologica e psicoanalitica, vengono subito alla mente le categorie di costruzione e interpretazione, ma anche quelle di narrazione e di temporalità. Se si pensa all'atto narrativo insito in ogni scrittura della storia e alle sue implicazioni ermeneutiche (ma anche pratiche ed esistenziali, a livello di individui come di comunità), si vedrà bene quanti punti di contatto possano crearsi tra la storia e la psicoanalisi. Vi è – come ha sostenuto François Dosse<sup>2</sup> – al di là della mera dimensione evenemenziale, una «trama testuale», ossia tracce, miti, racconti, esperienze vissute. Bisogna prendere sul serio, continua lo storico francese, l'atto della scrittura della storia, alla luce di una credibile «svolta ermeneutica e pragmatica» – ma anche, io aggiungo, storicistico-critica – così da rendere possibili scambi fecondi tra storia e psicoanalisi.

Un ottimo esempio di come si possa, con chiarezza e spirito critico, riconfigurare ancora una volta il complesso rapporto tra storia e psicoanalisi è offerto da un libro recente di Aurelio Musi. Non è la prima volta che uso un'espressione che ritengo appropriata per definire il lavoro scientifico di Musi: "storico pensante". Naturalmente, ho molto rispetto per gli storici che

---

<sup>1</sup> Questo intervento prende spunto da un libro di Musi (2015).

<sup>2</sup> Dosse (2010), pp. 342 e ss.

si limitano a scrivere libri di storia (specialmente se sono “buoni” libri di storia), narrando e descrivendo fatti, eventi, persone. Ma ne ho ancora di più – ed è il caso di Musi – se lo storico riesce a tenere insieme ciò che altrove ho definito relazione circolare tra storia pensata, storia narrata e storia vissuta<sup>3</sup>. Faccio questa premessa per dire che il libro ora evocato non è solo l’indagine sui modi e le occasioni in cui Freud pensa e utilizza alcuni momenti e alcuni grandi personaggi ed eventi della storia umana – taluni peraltro fondativi nel processo filogenetico dell’umanità<sup>4</sup> – ma è soprattutto

---

<sup>3</sup> Faccio riferimento a un mio saggio del 2007, che ora si può leggere in Cacciatore (2015), pp. 131-183. In quella sede ho sostenuto la plausibilità «di una filosofia della storicità come narrazione della storia pensata e della storia vissuta. “Pensata” a partire non più dai modelli della tradizione “forte” dello storicismo idealista o marxista, bensì dalla rilevanza delle storie singolari e dalla nuova centralità metodica e teorica assunta dai dati storico-culturali (dando al termine cultura l’ampia accezione della complessità degli elementi della vita umana: dalla corporeità all’astrazione, dalle strutture elementari biologiche e psicologiche alla poesia e alle scienze storico-sociali). “Vissuta” a partire da una ontologia (nel senso originario di una modalità di essere) dell’individualità come fondamento dell’umano nella unitarietà e articolazione delle sue manifestazioni» (ivi, p. 134). Anche lo storico attento a ridurre, se non annullare, la distanza tra scienze della vita e scienze storiche, tra scienze cosiddette dello spirito e scienze della natura, appare motivato a «riscoprire il *trait d’union* della storicità tra saperi diversi e ricondurli tutti nell’alveo del *bios*», Musi (2015), p. 51.

<sup>4</sup> A tal proposito, il pensiero corre subito a quei luoghi dell’opera di Freud dedicati a indagare i risvolti psicologici di personaggi storici o mitici: da Leonardo da Vinci al presidente Wilson. Per quest’ultimo cfr. Freud (2005). Il frammento era parte della biografia del presidente degli Stati Uniti Thomas Woodrow Wilson, scritta congiuntamente da Freud e Bullitt ed edita molti anni dopo la morte di entrambi gli autori. Cfr. Bullitt, Freud (1967). Il saggio più noto è quello su *L’uomo Mosé e la religione monoteistica*, scritto tra il 1934 e il 1938 ed edito a Amsterdam nel 1939. Come ha convincentemente sostenuto Michel de Certeau, Freud guarda all’evento storico e alla sua base documentaria prescindendo dal fatto che si tratti di un evento singolo o di una loro possibile connessione. L’ambivalenza dell’operazione freudiana consiste essenzialmente nell’operazione di rimozione e cancellazione della scena iniziale del mito e della sua storia e, al tempo stesso, di riorganizzazione significativa di essa nell’incontro col presente. Ha giustamente osservato Paul Ricoeur, che l’operazione pensata da de Certeau (2006) – sulla scia dell’intuizione freudiana – passa dalla fase documentaria e dall’accertamento della prova alla fase esplicativa e comprensiva e, infine, si conclude con la fase rappresentativa, letteraria e scritturale. È in quest’ultima fase, osserva ancora Ricoeur, che si ripropongono le principali aporie della memoria: «quella della rappresentazione di una cosa assente accaduta in precedenza e quella di una pratica votata al richiamo attivo del passato, che la storia innalza al rango di una ricostruzione», Ricoeur (2003), p. 193. A Freud, com’è noto, Ricoeur dedicò un libro che suscitò – specialmente negli ambienti psicoanalitici francesi – critiche e polemiche. Cfr. Ricoeur (2002) e Busacchi (2010). Proprio a partire da un’analisi



un esercizio, a mio avviso ben riuscito, di contaminazione critica tra la scienza storica e l'insieme di discipline scientifiche che si occupano della mente: la psicoanalisi, innanzitutto, ma poi la biologia e le neuroscienze. Un tale esercizio, del quale questo libro è solo uno dei momenti<sup>5</sup>, muove da un ben definito sfondo teorico: l'individuazione e la descrizione di analogie e ricorrenze tra psicologia e storia.

Se guardiamo in profondità il rapporto tra la nostra esperienza individuale e l'esperienza storica collettiva, riscontriamo non poche analogie. Ragione, emozione, sentimento, passione stanno nella prima come nella seconda. La vita di ognuno di noi è fatta, come la Storia (sì, proprio quella con la S maiuscola), di momenti di continuità e di momenti di discontinuità, di balzi in avanti e di

---

de *L'uomo Mosé*, Musi sottolinea come Freud dia una più coerente sistematicità a intuizioni già enunciate in *Totem e tabù*. Si tratta in primo luogo della questione di quanto pesi l'ereditarietà (mitica o storica) nella vita psichica. E questo vale in prima istanza per il simbolismo linguistico, ma anche per le tracce che di eredità familiari e di traumi presenti nella vita dei bambini e per quelle che si depositano nella storia e nell'agire collettivo, ma anche e soprattutto a livello dei fenomeni religiosi. Cfr. Musi (2011), pp. 46 e ss.

<sup>5</sup> Cfr. Musi (2011), Musi (2009). E poi il fondamentale *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca* del 2002 che è anche e soprattutto un saggio di introspezione psicologica e comprensione del personaggio. Su questo tema Musi ritorna anche nell'ottavo capitolo di questo libro; Musi (2002), pp. 93 e ss. Riprendendo e sviluppando le idee esposte nel libro del 2009, Musi coglie il «parallelismo, che la biologia mette in evidenza, tra il percorso della mente e il percorso della storia». Il punto di giunzione è dato da una nozione del tempo inteso non come sequenza lineare, ma come relazione volta a volta definita tra dimensioni diverse. «Nel percorso della mente come nel percorso della storia la lunga durata, al di là della sua autonomia apparente, ha in realtà il suo legame necessitante con la breve durata. Inoltre come nella mente così nella storia il nesso tra memoria e libertà è decisivo». Tuttavia, la libertà che promana dalla storia è di tipo particolare, è «retrospettiva e prospettica: retrospettiva, in quanto il passato non può essere schiacciato sul presente e rivendica, anche se la sua ricostruzione è stimolata dal presente, una radicale eterogeneità, cioè libertà, rispetto a esso; prospettica, perché la storia non può essere fondata su previsioni e, nel suo movimento, mostra una capacità quasi infinita di svolgimenti, riserva sorprese, rivela una creatività sorprendente [...]. Ciò che caratterizza la temporalità del vivente è il possesso di un materiale genetico; e le modalità neurobiologiche costruiscono l'esperienza in termini di *prima* e *dopo*. La memoria genetica di lunghissima durata, quella legata ai tempi dell'evoluzione biologica, stabilisce vincoli e condizionamenti per lo sviluppo della storicità individuale. L'ontogenesi ricapitola la filogenesi», Musi (2015), pp. 48-49.

ritorni indietro, di esaltazione della ragione e di sprofondamenti negli abissi dell'irrazionale, di un tempo lineare e di un tempo frantumato<sup>6</sup>.

Un tale percorso è seguito da Musi attraverso quattro esperimenti di interdisciplinarietà, rappresentati dal modello originario delle *Annales* (la storia può fornire materiali alla psicologia, ma il fine resta quello della storicizzazione di essi<sup>7</sup>, così da evitare fuorvianti anacronismi e pericolose fughe dalla ragione storica); da quello della storia della mentalità di Ariés, come ricostruzione del non-cosciente collettivo<sup>8</sup> e perciò le strutture mentali, ma anche le visioni del mondo, costituiscono quella totalità psichica alla quale lo storico non può rinunciare nella sua ricostruzione; da quello di Pomian<sup>9</sup> che si concentra sui rapporti tra storia e biologia; infine, dall'uso della psicoanalisi come insieme di metodi e tecniche applicate alla storia. Sono da leggere, a proposito di quest'ultimo modello, le pagine che Musi dedica all'uso dell'analogia in storia e nella psicoanalisi<sup>10</sup> (dove si avvale dei risultati delle sue importanti ricerche sui modelli analogici della forma storica, culturale e politica degli Imperi<sup>11</sup>), e poi all'importanza delle fonti storiche, ma anche quelle dedicate ai processi di costruzione, ricostruzione e interpretazione. E, in relazione proprio al tema dell'interpretazione, sarebbe interessante approfondire la presenza di affinità e diversità tra il paradigma psicoanalitico e quello della *verstehende Psychologie* di Dilthey. Nelle opere e negli scritti diltheyiani, tra gli anni '80 e '90 dell'Ottocento, dedicati alla psicologia<sup>12</sup>, si affronta il tema della descrizione e dell'analisi della vita psichica, basata non sull'intuizione di tipo romantico e neanche sulla spiegazione di tipo rigidamente scienziata. Essa fa leva su strumenti di

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 5.

<sup>7</sup> Il testo di riferimento è Febvre (1992), pp. 113 e ss. «Dunque – scrive Musi – il percorso parte dalla storia che fornisce materiali alla psicologia e alla sua storicizzazione, ma deve tornare necessariamente alla storia, secondo una visione ricorrente nello stato nascente delle *Annales*, che non ha mai negato il primato della ragione storica», Musi (2015), p. 7.

<sup>8</sup> Musi richiama il saggio di Ariés (1980).

<sup>9</sup> Cfr. Pomian (1980), pp. 105 e ss.

<sup>10</sup> Cfr. il capitolo che Musi dedica al *Ricorso all'analogia*, in Musi (2015), pp. 23 e ss.

<sup>11</sup> Cfr. Musi (2006), Musi (2008), pp. 611-624, Musi (2013).

<sup>12</sup> Mi riferisco in modo particolare a *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* del 1894, dove il filosofo tedesco espone la sua idea di fondo sulla psicologia descrittiva, opposta radicalmente alle psicologie positivistiche, come accesso privilegiato alla comprensione del materiale delle scienze dello spirito. Cfr. Dilthey (1985).

confine con la scienza storica e filologica: la biografia e l'autobiografia, i dati dell'esperienza interna, le articolate condizioni del divenire di ogni connessione vitale. Il nesso possibile tra la psicologia comprendente di Dilthey e la psicoanalisi freudiana può cogliersi, se non in una labile concordanza di metodi e presupposti, almeno nel comune obiettivo della comprensione dello spirito umano nella sua complessità e unità di pensiero e istinto<sup>13</sup>.

Ho indugiato sul possibile raffronto tra la psicologia comprendente di Dilthey e la psicoanalisi per introdurre un ulteriore tema che riguarda la possibile vicinanza tra la prospettiva filosofica e quella storiografica. Da storico della filosofia che ha molto indagato sulle filosofie della storia e che ha costruito una sua personale interpretazione dello storicismo critico (da Humboldt a Droysen, da Dilthey al Croce storicista più che idealista), non posso che sposare in pieno l'idea portante della ricerca di Musi: se è vero che la «formazione della coscienza personale è un processo storico individualizzante», è altresì vero che la materia della memoria e del riconoscimento operano sempre in un contesto temporale che è fatto di discontinuità, mutamenti, stasi e svolgimenti. «La storia ha a che fare con tutto questo: è una *scienza della vita*». E più innanzi:

Freud supera radicalmente la dicotomia tra le due culture, quella umanistica e quella tecnico-scientifica e, pur non rinunciando ad alcune premesse positivistiche del suo percorso formativo, si proietta verso la prospettiva unitaria delle scienze della vita. Il padre della psicoanalisi può essere così visto in una luce nuova e suggerire un programma di straordinaria attualità: *fare entrare la vita nella storia e la storia nella vita*<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Si era soffermato sui possibili motivi comuni, ma anche sulle differenze tra Dilthey e Freud, Jürgen Habermas, il quale giustamente rileva che l'idea di biografia in Dilthey si manifesta in una situazione di piena trasparenza e di comprensione dell'esperienza interna nel ricordo, là dove, per Freud, la biografia oggetto di analisi è, al medesimo tempo, un conosciuto dal di dentro e un non conosciuto che spinge oltre il ricordo manifesto. Il punto di raccordo è dato dal ricorso alla critica ermeneutica e al modello ermeneutico della filologia, anche se resta pur sempre la distanza fra manifestazione cosciente del ricordo e della connessione psichica (Dilthey) e utilizzazione delle forme di attenuazione e differimento del ricordo come fonti ineludibili della pratica psicoanalitica. Cfr. Habermas (1970), pp. 210 e ss.

<sup>14</sup> Musi (2015), p. 9.

Ancora una volta si profila un compito che aveva caratterizzato, come si è visto, il percorso dello storicismo critico e, in particolare, di Dilthey, convinto teorico del comune percorso di psicologia e antropologia quali scienze fondanti dello spirito.

Dopo la morte di Hegel, sul versante della filosofia, continua a svilupparsi sino a diventare, per così dire, preminente, il discorso sul senso e sul significato della storia, intesa essenzialmente come insieme delle esperienze della vita umana, come complesso dei fatti e delle manifestazioni che formano – secondo una espressione di Dilthey – l'«uomo intero»<sup>15</sup>, nel suo modo di conoscenza, nei suoi sentimenti e nelle sue azioni. Ha inizio, a partire da ciò, da questo tentativo di indicare quale oggetto privilegiato della storia la molteplicità delle forze attive dell'uomo, quel processo che avrebbe condotto, nei decenni cruciali tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, a una sempre maggiore convergenza tra storia, psicologia e antropologia.

La teoria di queste unità-di-vita psico-fisiche è l'antropologia e la psicologia. Suo materiale è tutta quanta la storia e l'esperienza della vita, e vi avranno un'importanza ognor crescente proprio le inferenze che vengono dallo studio dei movimenti psichici delle masse. Utilizzare tutta la ricchezza dei fatti che sono la materia delle scienze dello spirito in generale, è un tratto comune alla vera psicologia [...] e alla storia. E allora si dovrà tener fermo che per la nostra esperienza non si danno assolutamente altri fatti spirituali al di fuori delle unità psichiche costituenti l'oggetto della psicologia<sup>16</sup>.

Cito a ragione veduta ancora Dilthey perché ritengo riduttiva una interpretazione del suo pensiero tutta incentrata sulla dicotomia Scienze della Natura/Scienze dello Spirito, mentre si tratta invece di una vera e propria filosofia della connessione, delle connessioni – innanzitutto quella tra connessione psichica e connessione storica<sup>17</sup> – intorno a cui si organizza

---

<sup>15</sup> Cfr. Dilthey (1974), p. 9: «Nelle vene del soggetto conoscente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero. Al contrario, il mio aver avuto a che fare, da storico e da psicologo, con *l'uomo tutto quanto*, mi ha condotto a prendere per base questo essere nella molteplicità delle sue forze, questo essere volente, senziente e rappresentante» (corsivo mio).

<sup>16</sup> Ivi, p. 47. Del 1886 è un saggio di straordinaria capacità di analisi comparata tra psicologia, storia e letteratura: *Immaginazione poetica e follia*, ora in Dilthey (1992), pp. 63-76.

<sup>17</sup> È un tema al quale ho dedicato un saggio: *Dilthey: connessione psichica e connessione storica*, Cacciatore (2003).

la vita degli individui e delle comunità. «Che senso ha – si chiede a ragion veduta Musi – paragonare l’esperienza storica all’attività del cervello, in particolare alle procedure della memoria?»<sup>18</sup>. Nel terzo capitolo del libro (*Le fonti storiche*), Musi muove dal convincimento freudiano che le fonti storiche aiutano a formare il «materiale della costruzione psicoanalitica». I passaggi che conducono alla conservazione, trasmissione e interpretazione della memoria storica non riguardano solo una possibile loro funzione come disciplina ausiliaria della psicoanalisi, ma anche e soprattutto una sua «funzione sociale che la caratterizza in ogni spazio e in ogni tempo»<sup>19</sup>.

Vorrei concludere su due punti che mi confermano dell’originalità e dell’importanza delle tesi sostenute nel libro. Il primo di essi è quello nel quale Musi parla di una «robusta coscienza storica» di Freud, tale da fare ipotizzare una non infondata vicinanza alle posizioni metodologiche di due grandi storici come Ranke e Droysen<sup>20</sup>, che era anche il sintomo preciso di una «predilezione per la storiografia liberale, momento decisivo nella formazione di un umanista-scienziato»<sup>21</sup>. Musi analizza i luoghi e le modalità attraverso cui Freud considera il rapporto tra vero, falso e congetturale e lo fa guardando significativamente al nesso – centrale per il padre della psicoanalisi – tra mito e storia. L’analisi storico-comparativa delle forme mitiche originarie aiuta a eliminare, per quanto possibile, le

---

<sup>18</sup> Musi (2015), p. 41.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> La fonte – come ha giustamente osservato Musi – costituisce il primo necessario livello della conoscenza storica. E Freud che poteva aver letto Droysen e Ranke ne era perfettamente consapevole. Ivi, p. 51: «Solo l’ancoraggio alle fonti come principio di realtà e non come sistema narrativo radicalmente inventato, pur con tutta la sua problematicità, consente di evitare il pericolo della scissione tra fonti e fatti e il rischio dell’assoluta arbitrarietà soggettiva». Sull’importanza attribuita da Freud alle fonti cfr. anche ivi pp. 14 e ss. Ranke e Droysen – dei quali Musi tratteggia rapidamente ma correttamente – i principali momenti della loro metodologia storica e la visione freudiana della storia e del metodo storico «risente degli influssi della straordinaria lezione dei due maestri, che fa parte integrante della *Bildung* dei più importanti intellettuali austro-tedeschi dell’epoca». Un capitolo del libro (*Gli storici e Freud*, in ivi, pp. 81 e ss.) analizza il rapporto critico delle nuove storiografie europee e americane della seconda metà del secolo XX con Freud (De Certau, Le Goff, Barraclough, Hobsbawm, Burke, Nicholas, Timpanaro, Gay, per citare i più noti).

<sup>21</sup> Ivi, p. 101.

deformazioni<sup>22</sup>. Come Freud scrive nella sua autobiografia – in un passo opportunamente richiamato da Musi – egli si era reso conto sempre più chiaramente, specialmente dopo *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1929), «che gli eventi della storia, gli influssi reciproci tra natura umana, sviluppo civile e quei sedimenti di avvenimenti preistorici di cui la religione è il massimo rappresentante, altro non sono che il riflesso dei conflitti dinamici tra Io, Es e Super-io, studiati dalla psicoanalisi nel singolo individuo: sono gli stessi processi ripresi in uno scenario più ampio»<sup>23</sup>. Sulla base di queste premesse, Freud individua nel concetto di costruzione le analogie e le differenze tra lavoro psicoanalitico e lavoro storico<sup>24</sup>. Una posizione di grande equilibrio è esposta da Musi alla luce di

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 69: «L'inconscio non è fantasia né immaginazione, ma traduzione della storia, del vissuto individuale. Come in storia non c'è coincidenza tra fatto e rappresentazione del fatto (la fonte), perché tra i due livelli si interpone un tessuto assai fitto di mediazioni, la rappresentazione non restituisce mai la verità storica nella sua integralità ed è richiesto il difficile lavoro dello storico per la ricostruzione e l'interpretazione, così in psicoanalisi l'*ethos*, la narrazione dell'esperienza vissuta, interagisce col *pathos* che è possibilità di derive e trascrizioni. Insomma non c'è conflitto tra storia e sua traduzione. Trasmissibilità dell'esperienza storica e trasmissibilità dell'esperienza psicoanalitica esigono entrambe l'esercizio del metodo storico, come più volte ribadito da Freud».

<sup>23</sup> Freud (1981), p. 139. Musi, tra l'altro, sottolinea opportunamente come Freud – respingendo le accuse di indeterminazione concettuale e scientifica di concetti come quelli di pulsione e di libido – considerasse la psicoanalisi come una scienza sia di tipo *idiografico* (contraddistinta dall'uso del procedimento storico individualizzante) sia di tipo *nomotetico* (contraddistinta dall'uso del metodo empirico-induttivo). La distinzione tra le due modalità della ricerca scientifica – la nomotetica e l'idiografica – fu teorizzata, tra gli altri, da Wilhelm Windelband nel discorso per il rettorato a Strasburgo del 1894: *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg*.

<sup>24</sup> Giustamente Musi richiama – cfr. Musi (2015), pp. 79 e ss. – il testo freudiano del 1937 *Costruzioni nell'analisi*, in Freud (1981), pp. 539-552. Qui Freud approfondisce le analogie e le differenze tra il lavoro psicoanalitico e quello storico. È interessante notare la distinzione – sulla quale anche Musi insiste – tra la *costruzione* (Konstruktion) e l'interpretazione (*Verstehen*), tra ciò che appare come un processo mutevole condizionato dal rapporto analista-paziente e dunque legato a un dato complesso e generale e ciò che, invece, si riferisce a un singolo evento isolabile dal contesto dei materiali già noti. La relazione tra costruzione e interpretazione consente il trapasso dell'analisi dal livello individuale a quello collettivo e viceversa. Questo non significa, naturalmente, che non vi siano differenze tra «sapere, procedure psicoterapeutiche e sapere, procedure storiche. La prima è decisiva: la ripetizione del passato e la traslazione non sono possibili nella storia e nella conoscenza storica. In secondo luogo “costruzione” e “interpretazione” nell'indagine

un vero e proprio “intervento sul campo”, che è quello delle sue ricerche su Masaniello<sup>25</sup>. Se si può parlare della positività che può avere la psicoanalisi «per decifrare i residui inesplicati dell’analisi storica razionale» e, dunque, per sollecitare nuove ipotesi di ricerca, non si può però non insistere sulla nocività di una «trasposizione meccanica, scolastica e dogmatica delle categorie interpretative psicoanalitiche alla conoscenza storica»<sup>26</sup>. E, tuttavia, queste opportune cautele – concettuali e metodologiche – non impediscono di scorgere, alla luce degli interessi di Freud per figure storiche e per situazioni contrassegnate dal conflitto tra amore e desiderio di morte, come la *ricostruzione* della psicoanalisi e la ricerca analogica e interpretativa delle tracce proprie della scienza storica, rendono possibile un originale livello di integrazione dei paradigmi narrativi e interpretativi di psicoanalisi e storia. Perciò si può sostenere, con Musi, che Freud elabora una teoria della storia, sia pur implicita e non scientificamente pensata e formalizzata. «Ne sono elementi essenziali il nesso tra *Kultur* (civiltà) e progresso; la rivendicazione della storicità del Super-io; la storicizzazione della religione; la visione dell’inconscio come traduzione della storia, cioè del vissuto individuale; l’analogia tra conflitto storico e conflitto dinamico tra Io, Es e Super-io»<sup>27</sup>.

È in questo contesto che si colloca la definizione che Musi dà dell’approccio freudiano alla storia: “storicismo critico”. Uno storicismo che proprio ispirandosi ai principi della psicoanalisi può manifestare il suo fondamentale carattere: il rifiuto di ogni visione della storia come inarrestabile processo verso la perfezione e il benessere dell’umanità, come luogo di realizzazione lineare e incontrovertibile del progresso. D’altronde, basta sfogliare le pagine de *Il disagio della civiltà* per cogliere la densità della riflessione freudiana impegnata a trovare gli elementi di equilibrio tra i

---

storica procedono di pari passo, si integrano a vicenda: la ricostruzione del passato è sempre interpretazione e viceversa, costituiscono un insieme indissolubile».

<sup>25</sup> Cfr., in modo particolare, Musi (2002).

<sup>26</sup> Musi (2015), p. 93.

<sup>27</sup> Ivi, p. 102. Il rapporto tra ricomposizione e scomposizione/distruzione, la perenne situazione di “discordia” (la coppia Eros Distruzione esemplata da Freud da Empedocle), potrebbero, osserva Musi, condurre a un livello di vera e propria filosofia della storia, anche se, come afferma lo stesso Freud, si tratta pur sempre di una filosofia che non è estranea alla vita e che ha comunque un «fondamento biologico», ivi, p. 104.

«turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva ed autodistruttrice degli uomini» e l'evoluzione civile dell'umanità.

In questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali [siamo com'è noto tra il 1929 e il 1930] che, giovandosi di esse, sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle sue *potenze celesti*, l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale l'esito<sup>28</sup>?

Quella di Freud – il suo “storicismo critico” – resta una visione della storia che si muove in una continua oscillazione con i residui di una filosofia della storia che finisce col determinare origine e fini del movimento fuori o al di sopra della realtà storica.

Vi è un ultimo punto che vorrei alla fine richiamare: è la sottolineatura del precoce interesse di Freud per l'insieme dei fenomeni umani, una brama di sapere, scrive Musi, che «ha a che fare con l'*humanitas* storicamente determinata, per tutte le connotazioni del vissuto, individuale e collettivo»<sup>29</sup>. Sono le tracce ben visibili dell'*umanesimo* di Freud, testimoniato non solo dallo studio delle lingue classiche e dall'ammirazione per gli ideali di ordine e armonia propri dell'antichità greco-romana, ma anche e principalmente dalla teorizzazione di una *Bildung* che lo accompagna in tutto il suo tragitto. Appaiono in Freud – come avrebbe scritto Thomas Mann nel saggio letto a Vienna l'8 maggio del 1936 in occasione degli 80 anni del maestro della psicoanalisi – «i germi di una nuova sensibilità umana, di una nuova *humanitas*». Sono convinto – continua Mann –

che un giorno si riconoscerà nell'opera di Freud una delle pietre basilari di quel nuovo edificio dell'antropologia che ora si va in vari modi costruendo, e quindi uno dei fondamenti dell'avvenire, asilo di una umanità più libera e saggia. Questo medico psicologo verrà onorato, io credo, come uno dei pionieri di quel futuro umanesimo che noi presagiamo (...). È un umanesimo che starà con le potenze del mondo sotterraneo, con l'inconscio, con l'Es, in un rapporto molto più ardito, libero, sereno, artisticamente maturo di quanto non sia concesso

---

<sup>28</sup> Freud (1981), p. 630.

<sup>29</sup> Musi (2015), p. 15.



all'umanità di oggi, chiusa nel travaglio di un'angoscia nevrotica e nel rancore che a quella s'accompagna<sup>30</sup>.

### *Bibliografia*

- Ariès, P. (1980), *Storia della mentalità*, in Le Goff, J. (ed.), *La nuova storia*, trad. it. a cura di T. Capra, Mondadori, Milano, pp. 141-166.
- Bullitt, W.C.; Freud, S. (1967), *Il caso Th. Woodrow Wilson, ventottesimo presidente degli Stati Uniti: uno studio psicologico*, trad. it. a cura di R. Sorani e R. Petrillo, Feltrinelli, Milano.
- Busacchi, V. (2010), *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano.
- Cacciatore, G. (2003), *Dilthey: connessione psichica e connessione storica*, in Lombardo, M.G. (ed.), *Una logica per la psicologia: Dilthey e la sua scuola*, Il poligrafo, Padova.
- Cacciatore, G. (2015), *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in Cacciatore, G., *Dallo storicismo allo storicismo*, ETS, Pisa, pp. 131-183.
- de Certeau, M. (2006), *La scrittura della storia*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Dilthey, W. (1985), *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, trad.it. a cura di A. Marini, Angeli, Milano.
- Dilthey, W. (1974), *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. a cura di G.A. De Toni, Firenze.
- Dilthey, W. (1992), *Immaginazione poetica e follia*, in Dilthey, W., *Estetica e poetica*, trad. it. a cura di G. Matteucci, Angeli, Milano, pp. 63-76.
- Dosse, F. (2010), *Histoire et psychanalyse*, in Delacroix, C.; Dosse, F.; Garcia, P.; Offenstadt, N. (edd.), *Historiographie, I*, Gallimard, Paris.
- Febvre, L. (1992), *Problemi di metodo storico*, trad. it. a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1992.
- Freud, S. (1981), *Costruzioni nell'analisi*, in *Opere*, vol. XI, trad. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, pp. 539-552.
- Freud, S. (2005), "Un frammento inedito di Freud del 1931", trad. it. a cura di M. Ranchetti, *Psicoterapia e Scienze Umane*, vol. XXXIX, n. 4, pp. 455-478.

---

<sup>30</sup> Mann (1997), p. 1402.

- Habermas, J. (1970), *Conoscenza e Interesse*, trad. it a cura di G. E. Rusconi, Laterza, Bari.
- Mann, T. (1997), *Freud e l'avvenire*, in Mann, T., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, trad. it. a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano.
- Musi, A. (2002), *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Guida, Napoli.
- Musi, A. (2006), *L'Europa moderna fra imperi e Stati*, Guerini, Milano.
- Musi, A. (2008), "Impero e imperi", *Nuova Rivista Storica*, vol. XCII, pp. 611-624.
- Musi, A. (2009), *Memoria, cervello, storia*, Guida, Napoli.
- Musi, A. (2011), *La disciplina del corpo. Le arti mediche e paramediche nel Mezzogiorno moderno*, Guida, Napoli.
- Musi, A. (2013), *L'impero dei viceré*, Il Mulino, Bologna.
- Musi, A. (2015), *Freud e la storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Pomian, K. (1980), *Storia delle strutture*, in Le Goff, J. (ed.), *La nuova storia*, trad. it. a cura di T. Capra, Mondadori, Milano, pp. 81-110.
- Ricoeur, P. (2002), *Della interpretazione: saggio su Freud*, trad. it. a cura di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Cortina, Milano.

### *Abstract*

This essay is a reflection on the possibility of hybridization between history and philosophy, but also between history and psychology. When we think about what might be the common areas of historical research and psychological research and, in particular, psychoanalytic research, we usually think of the categories of construction and interpretation, but also those of narration and temporality. The possible link between the "comprising psychology" of Dilthey and Freudian psychoanalysis is the common goal of understanding the human spirit in all its complexity and unity of thought and instinct. This might be called "critical historicism". A critical historicism that just inspired by the principles of psychoanalysis can manifest its fundamental character: the rejection of any vision of history as a relentless process towards perfection and well-being of humanity, as a place of linear and incontrovertible progress accomplishment.

*Keywords:* History, Psychoanalysis, Biography, Construction, Narrative.

MARCO CASUCCI

**La passività della carne come *pietas* del pensare.  
Tra Ricœur e Henry.**

Quando, alla fine della conferenza sull'essenza della tecnica Heidegger concluse le sue considerazioni con la ben nota affermazione che «il domandare è la pietà del pensare» suscitò il plauso incontenibile degli uditori e senz'altro la sensazione di aver toccato un elemento essenziale e allo stesso tempo nascosto del pensare<sup>1</sup>. Cosa voleva dire infatti quest'espressione sibillina, a cui certo Heidegger stesso non era sicuramente nuovo? Un'altra provocazione del “mago di Messkirch”? oppure l'indicazione di un cammino del tutto nuovo e inusuale per un pensare sempre più dominato dall'iperattivismo del pensiero rappresentativo e calcolante di cui la tecnica era ed è la sempre più pericolosa ed estrema propaggine?

A tutte queste domande, come ben si sa, Heidegger stesso non diede risposta se non attraverso la ripetizione di una antica e radicale posizione del pensare medesimo, inteso non più come “approccio” metodologico all'ente, quanto piuttosto come silenzio meditante in grado di riportare l'apertura essenziale del domandare fondamentale nella prossimità di ciò che lo appropria, lasciandolo essere ciò che è. Tale atteggiamento del “lasciarsi-ricondurre-nella prossimità” che è proprio del domandare fondamentale costituisce in effetti quella *Gelassenheit* del pensare da cui sono scaturiti i molteplici percorsi del pensiero contemporaneo, attento come non mai, soprattutto nella sua dimensione ermeneutica e fenomenologica, a ricondurre il pensare alla sua dimensione non più ingenuamente ricettiva nei confronti del senso dell'essere<sup>2</sup>.

A ben vedere, il pensiero contemporaneo scaturente, *volens nolens*, dalla domanda heideggeriana intesa come *pietas* del pensare, si è orientato nelle sue determinazioni fondamentali al chiarimento di quella dimensione di

---

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito Safranski (2008), p. 474.

<sup>2</sup> Si veda a questo proposito quanto affermato da Heidegger stesso nelle battute finali del dialogo sulla *Gelassenheit*. Cfr. Heidegger (1998), pp. 76-77.

passività e di ricettività propria del pensare medesimo. In una visione macroscopica, infatti, sembrerebbe proprio che la grande “conquista” della contemporaneità non consista in altro che nell’affermazione del fatto che il pensare è tale nella misura in cui esso si dà come ricezione, disposizione all’accoglienza, come relazionalità intrinseca di un sé già da sempre orientato verso l’altro/Altro, per riprendere la ben nota espressione radicale di un Levinas. In altre parole, il pensare non può dirsi tale senza quella disposizione di longanime apertura nei confronti di ciò che viene nella forma della differenza, dell’alterità, dell’ipseità ambientalmente relazionale.

Ciò che si tenterà di tracciare in questo saggio sarà pertanto un percorso lungo una linea di pensiero che cerca di riscoprire la radice di questa *pietas*, in grado di percorrere le vie della differenza in direzione di una riappropriazione del sé in una dimensione relazionale. I due pensatori qui presi in considerazione, Paul Ricœur e Michel Henry, infatti, provengono entrambi da una lunga frequentazione del percorso fenomenologico ed ermeneutico, e si sono sforzati entrambi di pervenire ad una chiarificazione radicale del significato della passività e della ricettività del sé come elemento centrale di un percorso teso al recupero di un pensare aperto sulla relazionalità.

Il contributo che si intende quindi presentare si articolerà in tre tappe: in una prima parte di cercherà di vedere come il percorso Ricœuriano approntato in *Sé come un altro* conduca sulla soglia del concetto di carne e di incarnazione come quella dimensione “ontologica” in grado di conferire alle sue analisi della ipseità un fondamento più originario; in una seconda parte, successivamente, si tratterà in maniera più dettagliata del concetto di carne proposto da Henry nel suo saggio *Incarnazione*, per cercare di vedere come esso cerchi di rispondere alle sollecitazioni del pensiero Ricœuriano in ordine alla domanda “verso quale ontologia?”; nella terza ed ultima parte, infine, si cercherà di vedere come la questione inerente la carne e l’incarnazione, con la sua elevazione della “passività-ricettività” a pietra d’angolo del pensare, possa costituire la base a partire da cui è possibile di ripensare la dimensione paradossale del “dono” come declinazione esplicativa della *pietas* del pensare nell’ambito delle più recenti riflessioni filosofiche.

### *1. Il domandare verso un’“ontologia della carne” in Ricœur.*

Come è ben noto Ricœur introduce la tematica della carne nel decimo e ultimo studio di *Sé come un altro* in cui il pensatore francese cerca di

stabilire una via per interrogarsi circa la possibilità di cogliere l'altro nel cuore dello stesso. Il compito che in particolare si prefigge Ricœur è quello di restituire significato alla dialettica dei grandi generi del Medesimo e dell'Altro così come si era determinata originariamente in Platone e Aristotele in un confronto tra ipseità e alterità, che fosse in grado di riattualizzarla nella sua pregnanza oltre l'uso scolastico, giusta la presa d'atto del fatto che

una ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso asciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione, cui dobbiamo i grandi corpi dottrinali che ordinariamente identifichiamo con i loro artefici: Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz e così via<sup>3</sup>.

Il problema è quindi quello di riproporre la lettura del rapporto tra medesimezza e alterità in un'ottica che sia in grado di recuperare il senso profondo di una simile interrogazione, gettando una luce rinnovata sulle questioni che da sempre percorrono il filosofare in quanto tale.

Nel fare questo, Ricœur intende quindi riprendere con rinnovata attenzione le questioni da lui percorse negli studi precedenti, con l'intenzione di mettere in evidenza come le questioni da lui rilevate nel corso della sua trattazione convergano verso una questione di carattere ontologico che riguarda la determinazione del sé come luogo di relazione, come ciò che rende possibile l'accoglimento e la venuta dell'altro oltre ogni relativismo – a cui troppo facilmente potrebbe condurre una filosofia del *cogito* “spezzato” – ma anche al di là di ogni monismo, la cui esperienza appare definitivamente consumata dopo il crollo delle ideologie e l'avvento dei “maestri del sospetto”.

Il perno attorno a cui ruota la riflessione Ricœuriana e quello di “attestazione”, termine con cui il pensatore francese si sforza di cogliere il

---

<sup>3</sup> Ricœur (2005), p. 411. Ci si domanderà il motivo per cui si prende in considerazione direttamente questo testo tardo di Ricœur senza tenere conto dei suoi studi su *La filosofia della volontà* (in particolare Ricœur [1990], pp. 87-134), in cui i temi del corpo e della carne sono maggiormente tematizzati. Tale scelta è stata compiuta proprio in virtù dell'interrogazione ontologica espressa nell'ultima parte e per gli interrogativi da essa lasciati volutamente aperti proprio in quest'ultima fase della riflessione Ricœuriana. Su questo punto si veda anche Tiaha (2009), §§16-17.

modo di darsi dell'ipseità come ambito di relazione e allo stesso tempo come luogo di affermazione di sé. Si tratta di quel "chi" a cui la filosofia ermeneutica si sforza di pervenire «non soltanto rispetto all'esaltazione epistemica del *Cogito* a partire da Cartesio, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche e i suoi successori»<sup>4</sup>. L'attestazione viene così a definirsi come una "modalità alethica", una "credenza" di cui si sostanzia l'esperienza riflessiva del sé, che si muove nella tensione tra bisogno di identità e relazione costante con l'altro, che costituiscono i due poli dell'ipseità nel suo darsi come «fiducia senza garanzia»<sup>5</sup>.

In questa affermazione ricœuriana che ricorre nella *Prefazione di Sé come un altro* si condensano così molti dei significati problematici del concetto di attestazione e allo stesso tempo la sua potenza esplicativa in relazione ad un recupero del significato del sé a seguito della sua frammentazione prodottasi dalle grandi prospettive decostruttrici della soggettività moderna. In ciò il sé si scopre allo stesso tempo fragile ("fallibile", "finito") ma allo stesso tempo potente, nel senso di portatore di possibilità e di capacità che allo stesso tempo lo attanagliano angosciosamente ed insieme lo rendono continuamente interrogante intorno alla radice di questo esplicitarsi in poteri relazionali che compongono la sua capacità di agire e di pensare con sé e con gli altri.

Non è quindi un caso se, nella parte conclusiva di *Sé come un altro*, Ricœur torni ad affrontare proprio questo tema da un punto di vista ontologico, andando a rileggere la dimensione dell'ipseità in relazione alle due grandi meta-categorie aristoteliche dell'atto e della potenza. Il carattere estremamente articolato di questa discussione impedisce in questo breve saggio di poter essere analizzata in maniera compiuta ed approfondita. Tuttavia, essa risulta di estremo rilievo nel senso che attraverso di essa è possibile cogliere la possibilità stessa di una "ontologia dell'ipseità" che si dà in connessione con un «fondo di essere allo stesso tempo potente ed effettivo»<sup>6</sup> in grado di mettere "in risonanza" tale ermeneutica dell'ipseità con l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* di Heidegger.

Ricœur, mediante queste sue analisi che intrecciano l'ontologia aristotelica con l'ontologia fondamentale heideggeriana, rilegge il tema dell'attestazione del sé, cercando di rendere ragione in maniera significativa

---

<sup>4</sup> Ricœur (2005), p. 97.

<sup>5</sup> Ivi, p. 99.

<sup>6</sup> Ivi, p. 421.

del suo statuto di apertura e di ricettività. La riappropriazione della coppia aristotelica di *dynamis* ed *enérgeia* mediante la rilettura di Aristotele, operata da Heidegger nel lungo cammino che lo ha guidato fino alla sua opera principale, deve infatti intendersi nell'ottica ricœuriana come riappropriazione di una dinamicità intrinseca alla dimensione dell'ipseità così come essa si esplica attraverso l'attestazione.

Non è quindi un caso che l'attraversamento della lettura heideggeriana di Aristotele si concluda con la ripresa del *conatus* spinoziano come ciò che è in grado di restituire al "poter essere" quel "dinamismo del vivente" necessario per comprendere i "poteri" del sé. Attestarsi come un sé, significa infatti cogliersi in questa tensione dinamica in cui la dimensione della possibilità e quella della effettività si affermano in una tensione sempre viva, nella misura in cui sempre ricettiva del proprio esser-nel-mondo<sup>7</sup>.

È propriamente a questo punto che si presenta per Ricœur la tematica della carne come quella dimensione di passività che per prima è in grado di mostrare la presenza dell'altro nel sé. La passività della carne diviene il primo momento in virtù di cui nel sé, inteso come "fondo potente ed effettivo", si presenta la dimensione dell'alterità con e oltre la sua dimensione prettamente speculativa:

Per fissare il vocabolario – dice infatti significativamente a tale proposito Ricœur – poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità<sup>8</sup>.

Lo scopo di Ricœur è propriamente quello di liberare il potenziale inespresso di tali questioni eminentemente metafisiche, andando a recuperare il livello esperienziale che è a fondamento di una simile dialettica. Ciò è ovviamente possibile a partire da una ermeneutica del sé che, muovendosi sul piano del cogito "spezzato", sia in grado di far vedere come una simile dialettica si radica in alcune esperienze del pensare che ne costituiscono appunto l'attestazione sul piano *ontologico*.

---

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 430-431.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 432.

È quindi a partire da questo presupposto che Ricœur stabilisce il suo “tripode della passività” di cui la “carne” costituisce il primo “piede”. Si tratta di quella «passività che viene riassunta dall’esperienza del corpo proprio, o meglio, come diremo più avanti della *carne*, in quanto mediatrice tra il sé ed un mondo esso stesso considerato secondo i suoi gradi variabili di praticabilità e, dunque, di spaesamento»<sup>9</sup>.

In questa determinazione della carne come ontologia del corpo proprio Ricœur, pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Marcel, Merleau-Ponty ed Henry, mette in evidenza tre momenti fondamentali: quello della messa in risalto della dimensione pratico-patica del corpo proprio nella filosofia di Main de Biran; il momento della distinzione fenomenologica operata da Husserl tra *Leib* e *Körper* e il terzo momento, fortemente legato a quest’ultimo, del “fallimento” heideggeriano sul tema della corporeità in *Essere e tempo*.

Per Ricœur «Main de Biran è il primo filosofo ad aver introdotto il corpo nella regione della certezza non rappresentativa»<sup>10</sup>. Il corpo diviene pertanto una certezza che cade al di fuori della dimensione della rappresentazione, nell’ambito di quello che potremmo definire senza troppi indugi l’“invisibile”. Ciò che Ricœur dà ad intendere mediante il riferimento all’approccio biraniano al tema della corporeità sta ad indicare questo regresso nell’ambito di una interiorità rispetto a cui il senso ha cessato di essere mero tramite del conoscere per diventare affermazione della passività nell’orizzonte del sé. In questo senso, quindi «il corpo proprio si rivela essere il mediatore fra l’intimità dell’io e l’esteriorità del mondo»<sup>11</sup>. La dimensione della corporeità, intesa qui nei termini di sforzo e resistenza nel suo intreccio costante di *pathos* e *praxis*, sta appunto ad indicare che il corpo stesso non può essere inteso come mero tramite subordinato della conoscenza sensibile, a sua volta subordinato alla conoscenza teorica. Piuttosto, come afferma lo stesso Ricœur si tratta di comprendere come il corpo divenga qui elemento di intimità relazionale tra la sua ipseità e il mondo che essa stessa abita.

Ecco perché da questo punto di vista la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper* indica, secondo Ricœur, in questa direzione. Distinguendo tra i due livelli di corporeità, egli cerca di mettere in risalto la “carne” come quella

---

<sup>9</sup> Ivi, pp. 432-433.

<sup>10</sup> Ivi, p. 436.

<sup>11</sup> Ivi, p. 437.



dimensione inoggettivabile del sé che allo stesso tempo non si lascia ridurre ad una pura egoità, ma piuttosto pone le condizioni per la messa in risalto dell'alterità in un contesto intersoggettivo<sup>12</sup>.

Sembrerebbe quindi che con la distinzione del *Körper* dal *Leib* si sia toccato un punto decisivo per quella che già in Main de Biran sembrava essere una svolta radicale nella concezione della corporeità. Con la scoperta del *Leib* come sostrato hyletico di ogni atto costitutivo della coscienza si giunge in fatti sul limitare estremo di una fenomenologia trascendentale e con ciò alla possibilità di un suo rovesciamento che sia in grado di indicare all'interno dell'ipseità medesima una "alterità propria" che si manifesta nel darsi a se stessa di una carne come ciò che è al confine del costituirsi di ogni possibile spazialità della coscienza.

In questo senso, Ricœur si rivolge da ultimo ad Heidegger per mostrare come in una fenomenologia ermeneutica dell'esser-nel-mondo sarebbe stato possibile trovare le condizioni per un tale rovesciamento della fenomenologia trascendentale in ordine al tema di una carne che fosse luogo di accoglienza dell'«altro nel cuore dello stesso»<sup>13</sup>. Purtroppo però, il nostro deve prendere atto dell'impossibilità di una tale operazione. Sebbene infatti l'analitica esistenziale delineata in *Essere e tempo* sarebbe stato il luogo ideale per intraprendere la descrizione di una ontologia della carne come ricettacolo dell'accoglienza dell'altro in quanto altro, tuttavia una tale prospettiva rimane assente nell'opera del pensatore tedesco<sup>14</sup>.

Questa carenza del discorso heideggeriano mette in evidenza come, all'intero del suo percorso ontologico, manchi ancora la possibilità di tematizzare appieno la carne come quel luogo di relazionalità in quanto accoglienza, passività pura che piuttosto che essere un limite è al contrario autentica dimensione rivelativa che nel suo darsi è in grado di vincere le ambiguità del pensiero fenomenologico. In questo senso il pensiero Heideggeriano avrebbe dovuto lungamente errare, perseverando nei limiti di

---

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 438-439.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>14</sup> «Nonostante il dispiegamento di un apparato nozionale che sembra tanto appropriato alla elaborazione di una ontologia della carne, si deve constatare che Heidegger non ha elaborato la nozione di carne a titolo di esistenziale distinto» (*ivi*, p. 443). Si vuole far notare a tale proposito come, in effetti, l'intero discorso heideggeriano, anche successivo ad *Essere e tempo*, si muova costantemente sulla linea di confine di una "differenza" che tuttavia non accoglie mai l'alterità come termine della propria riflessione.

questo erramento nella speranza e nell'attesa di un "cenno" di saluto da parte del "sacro". Allo stesso modo, Ricœur sfrutta questo vuoto dell'argomentazione heideggeriana come ponte verso le altre due dimensioni dell'alterità, senza tuttavia soffermarsi ulteriormente sul tema della carne e dell'incarnazione, quasi che esso, forse troppo rapidamente, consentisse una penetrazione nel mistero stesso della passività e dell'alterità<sup>15</sup>.

2. «La pietra che i costruttori hanno scartata è divenuta testata d'angolo»: passività ed incarnazione in Henry.

Come già evidenziato in precedenza, Ricœur ricorda l'opera di Henry a proposito della sua fenomenologia della carne, anche se, per evidenti motivi cronologici, in *Sé come un altro* non poteva esservi traccia dell'opera principe da Henry dedicata al tema. *Incarnazione* è infatti del 2000 e quindi un evidente scarto cronologico separa quest'opera dalle tematiche svolte da Ricœur nel suo lavoro. Lo scopo delle presenti considerazioni è quindi quello di tentare di riconnettere le osservazioni ricœuriane svolte in *Sé come un altro* con la fenomenologia della carne sviluppata in *Incarnazione*, al fine di tentare di cogliere in quest'ultima la possibilità di un approfondimento del tema della passività in relazione alla questione della *pietas* del pensare<sup>16</sup>.

In questa parte del presente lavoro, pertanto, si cercherà di mettere in luce quel movimento fenomenologico che nel testo di Henry tende a mettere in risalto la dimensione della passività della carne come quell'elemento imprescindibile che consente l'inversione radicale del rapporto tra vita e pensiero. Questo perché «*il pensiero non conosce la vita pensandola*. Conoscere la vita è proprio della vita e di essa soltanto. Solo perché la vita viene a sé, nella venuta patica a se stessa che precede sempre, può compiersi,

---

<sup>15</sup> È proprio questo, in effetti, uno dei punti interrogativi che rimangono aperti nell'ultimo studio di *Sé come un altro*. Sembrerebbe infatti che il recupero della questione inerente la carne per Ricœur sia funzionale alla sua fenomenologia dell'agire/patire e dell'ipseità capace, piuttosto che punto centrale di diramazione delle tematiche trattate. Su questo punto ancora cfr. Tiaha (2009), §16.

<sup>16</sup> Nonostante la distanza tra queste due opere, non sono mancati, tra i due pensatori, momenti di confronto, in particolare sul tema del marxismo e della psicanalisi di cui entrambi si sono occupati con notevole successo. Cfr. in particolare Ricœur (1999), pp. 265-293 e Henry (1991), pp. 127-143.

per esempio, qualcosa come la venuta a sé della visione, è possibile quindi una visione, nonché tutto quanto essa vede»<sup>17</sup>.

Ma come si perviene dunque a questa inversione radicale che svolta dall'ambito della fenomenologia trascendentale in direzione di una fenomenologia della carne e dell'incarnazione? Per Henry si tratta di cogliere il movimento fenomenologico che, prendendo atto delle aporie della fenomenologia medesima, sia in grado di capovolgere il trascendentalismo, restituendo così alla dimensione della passività il suo ruolo fondamentale in quella rivelazione che precede e rende possibile ogni manifestazione in quanto tale.

Tale rivolgimento della fenomenologia si muove infatti a partire dalla messa in evidenza della costituzione aporetica della fenomenologia husserliana e dei suoi sviluppi ontologici heideggeriani. Henry fa infatti notare a proposito di queste due colonne del pensiero del Novecento come il loro pensiero si muova costantemente sulla base di presupposti che tendono a rimanere indeterminati al punto di sprofondare nel nulla nel momento stesso in cui il pensiero, volgendo lo sguardo verso di essi nel coglie l'infondatezza ontologica.

Nel mettere in evidenza queste aporie della fenomenologia, Henry coglie la problematicità intrinseca del pensiero trascendentale che, prendendo come invalicabile e imprescindibili il *lumen naturalis* proprio della coscienza intenzionale, finisce ben presto per annodarsi sui suoi presupposti, trovandosi così impigliata nella stessa rete con cui essa pensava di aver irreggimentato e regolato il mondo.

Non è quindi un caso se, a tale proposito, Henry giudichi "rovinosa" la «riduzione di ogni "apparire" all'apparire del mondo» da parte della fenomenologia, dal momento che essa si muove sempre sul presupposto di una manifestatività che è sì in grado di volgersi verso il fenomeno del mondo con estrema accuratezza ed estremo rigore, ma non appena cerca di cogliersi nell' "atto" del suo stesso "darsi" non può non contorcersi come un

---

<sup>17</sup> Henry (2001), p. 109. Anche in questo caso, come per Ricœur, si è proceduto alla scelta di analizzare il testo di *Incarnazione*, in quanto esso rappresenta senz'altro la *summa* del pensiero di Henry sul tema. Cfr. in particolare Sansonetti (2006), p. 294. Nel dire ciò ovviamente non si vogliono certo mettere in secondo piano le profonde analisi da Henry svolte in *L'essence de la manifestation*, Henry (1990), e *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry (1987), in cui sono anticipate gran parte delle tematiche che si ritroveranno in *Incarnazione*.

disperato Laocoonte inevitabilmente destinato a soccombere tra le spire del serpente marino.

Tutto ciò avviene perché, secondo Henry, dietro la fenomenologia «s'insinua una certa concezione della fenomenicità, quella che si presenta anzitutto al pensiero ordinario e che, al tempo stesso, costituisce il pregiudizio più antico e meno critico della filosofia tradizionale. È la concezione della fenomenicità improntata alla percezione degli oggetti del mondo, ossia, in fin dei conti, all'apparire del mondo stesso»<sup>18</sup>.

La fenomenologia trascendentale finisce sempre per proiettarsi su un mondo la cui natura è già data come “presente”, in quanto correlato intenzionale della coscienza. La fenomenicità che scaturisce così da questo movimento è quindi già sempre nell'esteriorità del suo prodursi in “atti” che obliano l'offerirsi della datità nella sua propria originarietà: «Tale messa in fenomenicità consiste nel movimento per cui l'intenzionalità si getta fuori di sé, oltrepassandosi verso quanto si trova allora posto davanti al suo sguardo e che Husserl chiama il suo ‘correlato intenzionale’ o, anche, un ‘oggetto trascendente’»<sup>19</sup>. La fenomenologia insomma ha la tendenza a proiettarsi fenomenicamente nel “fuori” mediante i suoi atti intenzionali che si costituiscono nella dimensione ek-statica della temporalità. L'intenzionalità è così la «messa a distanza in cui sorge la visibilità di tutto ciò che è suscettibile di divenire visibile per noi»<sup>20</sup>.

Allo stesso modo, nel momento in cui la fenomenologia svolta sul sentiero di un'ontologia fondamentale, diviene ancor più evidente la questione dell'origine della fenomenicità in quanto tale. Henry infatti sottolinea rispetto alla posizione heideggeriana quella «indigenza ontologica dell'apparire del mondo»<sup>21</sup>, che costituisce il drammatico riflesso dell'infondatezza dell'esserci, in virtù di cui l'essere, nel suo stesso darsi, abbandona il mondo, ritraendosi nel suo nascondimento<sup>22</sup>. La luce fenomenologica in questo senso è una luce che rischiarava ma non nutre, né tantomeno crea. Essa fa essere nella misura in cui semplicemente “lascia essere” – movimento che nel suo stesso darsi permane nell'ambiguità di un abbandono e di un ritrarsi che non perviene mai da un *parousia* ultima.

---

<sup>18</sup> Henry (2001), p. 37.

<sup>19</sup> Ivi, p. 39.

<sup>20</sup> Ivi, p. 40.

<sup>21</sup> Ivi, p. 43.

<sup>22</sup> Cfr. ivi, p. 47.

Per rispondere a questa “sete” di fondamento che nel ritrarsi dell’essere permane sempre insoddisfatta, Henry si rivolge così ad un approfondimento del tema della passività a partire dalla dimensione della *hyle* impressionale già presentata da Husserl. Essa diviene infatti il punto di svolta e di inversione da una fenomenologia trascendentale ad una fenomenologia della carne. Se infatti nella fenomenologia classica l’impressione svolgeva un ruolo di puro contrasto rispetto all’intenzionalità della coscienza, in quanto “materia” su cui si esercitava l’attività ek-statica della forma temporale; al contrario nel “rovesciamento” operato da Henry l’impressione diviene “originaria”. L’“impressione originaria” è infatti il presupposto a-cosmico di ogni possibile darsi della fenomenicità mondana ed in quanto tale costituisce quella sfera di inafferrabile invisibilità che precede ogni manifestatività in quanto tale<sup>23</sup>.

È proprio sulla soglia di questa questione che il testo di Henry intercetta, in un primo tratto, la questione ricœuriana della passività. È infatti a tale proposito che Henry prende in considerazione il tema della sofferenza come quel primo grado basilare di passività in cui la sfera impressionale appare in tutta la sua imprescindibile invisibilità ed affettività. Nella sofferenza, infatti, non si tratta più dell’apparire di un mondo che si ostende e si manifesta nell’orizzonte ek-statico della temporalità. Piuttosto, si tratta di una esperienza che viene a noi nella dimensione non estrinsecabile di un pathos in cui la vita stessa si mostra nella sua integralità. Nella sofferenza si ha quindi «non l’apparire del mondo, il cui ‘fuori di sé’ esclude a priori la possibilità interna di ogni possibile impressione, ma l’apparire della Vita che è la Vita stessa nella sua fenomenizzazione originaria»<sup>24</sup>.

La fenomenologia del soffrire diviene così il punto di rivolgimento della fenomenologia verso la dimensione patica della carne invisibile: «Dal momento in cui la sofferenza compare, essa in realtà si dà tutta intera, come una specie di assoluto. Per chi soffre, nulla attende alla sua sofferenza»<sup>25</sup>. La sofferenza viene così a mostrare un grado di absolutezza non ulteriormente frazionabile e non manifestabile in tutta la sua portata affettiva. La sofferenza non si lascia dire, non si lascia esprimere, non si lascia

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 67.

manifestare, ma è immanente radicalmente e precedente ogni possibile fuoriuscita intenzionale<sup>26</sup>.

La sofferenza, verrebbe da dire parafrasando San Paolo, è tutta in tutto<sup>27</sup>. Quando essa si manifesta si prende tutto lo spazio a disposizione, pervade e invade la carne senza lasciare scampo. L'“io soffro” diviene imprescindibile e con esso si afferma per la prima volta un sentire che non è più mera mediazione tra l'interno e l'esterno, ovvero una mera funzione trascendentale, quanto piuttosto un elemento coesenziale alla coscienza in grado di manifestare una origine che precede ogni manifestazione in quanto tale.

Nella sofferenza la vita viene a se stessa in tutta la sua irrevocabile presenza, “prima” che la temporalità esteriorizzi in un mondo una sua manifestazione derealizzante: «La passione della sofferenza è il suo effondersi in se stessa, il proprio afferrarsi, la sua aderenza a sé, la forza con cui aderisce a sé nella forza invincibile di tale aderenza, dell'identità assoluta con sé in cui si prova e si rivela a se stessa, la sua rivelazione, la sua Parusia»<sup>28</sup>. Si tratta di quella «venuta a sé della vita»<sup>29</sup> in cui si genera il pathos stesso della carne come quel proprio imprescindibile che io stesso sono, quell'“essere sempre mio” che si radica in una presenza che si dà a se stessa prima di ogni movimento di fenomenizzazione: «L'affettività originaria è la materia fenomenologica dell'autorivelazione che costituisce l'essenza della vita»<sup>30</sup>.

Mediante la sua analisi della sofferenza, così, Henry mostra come in essa si riveli tutta la potenza del pathos del vivere nella sua totalità indivisibile. Quella della vita nella sofferenza è una “autorivelazione” in cui la sfera della manifestatività fenomenologica è oltrepassata in una presenza che mette in relazione la parte col tutto nella sua integralità<sup>31</sup>. La passività della

---

<sup>26</sup> «Tra la sofferenza e se stessa non c'è nulla. Per chi soffre, fintanto che soffre, il tempo non esiste. La sofferenza, nella realtà sofferente, non può mai slittare fuori di sé nella benefica separazione che la sgraverebbe da se stessa, in un'irrealtà noematica che non sarebbe altro che la rappresentazione o il pensiero di una sofferenza. La sofferenza aderisce a se stessa» (*Ibidem*).

<sup>27</sup> *I Cor*, 15, 28.

<sup>28</sup> Henry (2001), p. 70.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>31</sup> Vale la pena di ricordare a tale proposito quei *Principi della conoscenza integrale* che costituirono insieme a la *Sophia* i capisaldi dell'opera del pensatore russo V. Solovëv, i cui esiti sono estremamente vicini al pensiero di Henry, soprattutto per quel che riguarda

sofferenza, così, implica la venuta di una totalità che è la vita stessa prima che qualsivoglia pensiero o coscienza subentri ad intenderla, ponendola nel modo della manifestazione. Se infatti esistono pure dei “segni” della sofferenza, l’esperienza stessa di questo patire insegna che, al di sotto e oltre di essi, si dà appunto ogni volta un soffrire non ulteriormente tematizzabile o frazionabile come sostanza unica di una passività rispetto a cui nessuna intenzione giunge ad effetto.

La vita quindi perviene a se stessa, prima di ogni pensiero, prima di ogni tematizzazione. Essa precede, nell’essere donata a se stessa nel suo pathos originario, ogni possibile visione e contemplazione. Si tratta di quella “Archi-intelligibilità” che costituisce il presupposto di ogni possibile intelligibilità in quanto tale:

Nella sua Archi-intelligibilità, la vita viene a sé prima di ogni pensiero, che accede a se stessa senza pensiero. Per questo nessun pensiero permette di giungere ad essa. Nessun pensiero permette di vivere. Archi-intelligibilità vuol dire allora un’Intelligibilità che precede tutto ciò che, dalla Grecia in poi, intendiamo con questo termine; che precede ogni contemplazione, ogni apertura di uno “spazio” a cui può aprirsi un vedere. Un’intelligibilità che, essendosi rivelata a se stessa prima di ogni pensiero e indipendentemente da esso, non gli deve nulla, deve solo a se stessa di rivelarsi a sé. Un’Archi-intelligibilità che è un’Autointelligibilità, un’autorivelazione in senso radicale: la Vita<sup>32</sup>.

Col rivelarsi della vita come Archi-inteligibilità si compie quindi il rivolgimento della fenomenologia e si apre la possibilità di affrontare il tema della carne come luogo di questa auto-rivelazione. In questo senso, quindi, la carne viene ad offrirsi come l’autodati di quel pathos che, piuttosto che intendersi come mero momento iniziale del conoscere a cui inevitabilmente fa seguito l’esternarsi e l’andare-verso dell’intenzione secondo una modalità della lontananza in cui il senso è pur sempre mero tramite, diventa punto focale di una ricettività irriducibile che sola può essere considerata *Arché*.

La carne viene quindi intesa da Henry come ciò che viene continuamente generato nella vita assoluta. In quanto pathos, infatti, la carne è

---

l’elemento di passività che nella dimensione della *sophia* viene assunto a caposaldo del pensiero trinitario. Cfr. Solov’ev (1998).

<sup>32</sup> Henry (2001), p. 99.

essenzialmente sostenuta in questo suo essere data a se stessa dalla vita in cui e per cui la carne stessa si rivela<sup>33</sup>. La carne è talmente recettiva da costituire il sé imprescindibile di ogni cogito che voglia cogliersi autenticamente. Essa diviene vero e proprio principio di individuazione, o meglio di impersonazione, nella misura in cui la sua stessa capacità di ricevere la vita come autoaffezione immanente rende la carne vivente luogo privilegiato della rivelazione di sé, di ciascun sé, a se stesso. L'io vivente, incarnato, così, viene esaltato oltre e più originariamente dell'io pensante; e il ricorso insistente ai padri della chiesa su questo punto è estremamente potente, in quanto mostra l'esigenza di un ritorno ad un cogito che non sia mera astrazione anestetizzante, ma concreta vitalità del sé già da sempre aperta sulla soglia di una donazione che non è mera gettatezza o destinalità.

In questo senso, gli stessi poteri che competono ad una vita incarnata – il potere di sentire e il potere di muovere – si ritrovano eminentemente nella sfera patica della carne, generando così un gioco dialettico, in virtù di cui la carne medesima si ritrova ad essere il delicato bilanciamento di forze contrastanti<sup>34</sup>. La carne è quindi il luogo principale e radicale della ricezione di poteri che le appartengono come i suoi propri. Il rivelarsi dei poteri è dato sempre da una donazione immanente che costituisce e apre lo spazio di possibilità delle capacità umane. Poter sentire e potersi muovere sono infatti quelle manifestazioni pratiche della vita che fanno pur sempre capo al pathos della carnalità data a se stessa: «ci si presenta qui una decisiva connessione tra Affettività e Potere»<sup>35</sup>. Ogni potere in quanto tale, infatti, riposa sulla affettività primordiale della carne come autoaffezione immanente della vita in se stessa: «se non c'è potere che dato a se stesso nell'autodonazione patica della vita, allora ogni potere è effettivo non come risultato di circostanze che sarebbero estranee alla sua essenza, ma perché questa risiede nell'autoaffezione patica che, installandolo in lui stesso, gli dà la possibilità di esercitarsi, d'essere il potere che è»<sup>36</sup>.

Da questo punto di vista, quindi, non sarebbe troppo errato affermare che ognuno di noi, in quanto carne vivente, patisce il proprio potere<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 139.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 165.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Questo patire il potere è in effetti all'origine dell'oblio della relazione filiale con Dio, secondo la ben nota espressione paolina «Che cosa hai che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?» (*1 Cor*, 4, 7).



Quest'ultimo infatti non è nulla senza la datità fondamentale che lo rende possibile. Tale proposizione apparentemente contraddittoria, ma in realtà profondamente dialettica<sup>38</sup>, scopre effettivamente la condizione preliminare che rende, secondo la ben nota espressione ricœuriana, l'uomo "fallibile". "Capacità" e "fallibilità" pratica dell'uomo si inscrivono in effetti preliminarmente in questa costituzione della carne che, in quanto data a se stessa, mantiene presso di sé i propri poteri tanto nel loro rivolgersi alla relazione col tutto immanente/trascendente, quanto nel loro rinserrarsi in loro stessi in una chiusura autoreferenziale che Henry non manca di chiamare "autoerotismo"<sup>39</sup>. Questo, infatti, non è altro che il primo movimento del poter sentire e del poter muovere che si riferisce a se stesso, escludendo da sé ogni possibile relazione con l'altro. Oggettivando la carne come corpo proprio, infatti, l'autoerotismo genera in se stesso il proprio isolamento con cui si afferma la possibilità del peccato, immanente alla carne allo stesso modo della possibilità della salvezza e della redenzione.

La carne così, in quanto luogo di poteri esposti già da sempre al fallimento, è il luogo di libertà insondabile e misteriosa – "angosciosa", secondo quanto ci dice Henry stesso sulla scorta di Kierkegaard. Tale angosciosità si esplica nella ben nota parabola della "notte degli amanti" che costituisce il passaggio attraverso cui Henry ci conduce da una fenomenologia della carne ad una fenomenologia dell'incarnazione. Quest'ultima è infatti necessaria, poiché la carne, nel suo aprirsi alle possibilità pratiche date dai suoi poteri, si scopre portatrice di una libertà angosciosa e potenzialmente fallibile. Il potere della carne infatti, nascondendo a se stesso l'origine della propria donazione, cerca il proprio "riconoscimento" nel dominio sulla carne dell'altro, che non potrà mai raggiungere se non attraverso una violenza destinata da sempre a mancare il proprio obiettivo. Nella relazione erotica, infatti, il desiderio non manca di fallire nella sua intenzione, nel momento in cui si ritrova sempre ricacciato indietro su se stesso, senza mai pervenire all'altro in quanto altro: «Nell'accoppiamento amoroso – dice Henry – non interviene un' "evasione",

---

<sup>38</sup> Con la menzione della "dialettica" si vuole qui richiamare l'attenzione su di un aspetto del pensiero henriano nel suo tendere continuamente a degli accoppiamenti contraddittori di termini che tendono il discorso verso l'invisibilità ed indicibilità della vita nella sua integralità. Su questo punto si veda quanto affermato in Canullo (2012) dove viene sottolineato il carattere ossimorico dell'immanenza nel pensiero di Henry.

<sup>39</sup> Cfr. a tale proposito il §32. Henry (2001), pp. 190-192.

una distrazione, benché questa possa certamente prodursi. È nell'immanenza della pulsione che il desiderio fallisce nel cogliere il piacere dell'altro, là ove esso coglie se stesso»<sup>40</sup>. Nell'istante dell'appagamento erotico non si esce da se stessi: l'angoscia della libertà non si placa ma si potenzia esponenzialmente nella misura in cui il desiderio che si muove verso il mistero della libertà altrui viene ricacciato indietro su se stesso, sul piacere provato nel recinto esclusivo della propria carne peccaminosa.

Tale peccaminosità, pertanto, costituisce una condizione immanente alla carne stessa ed è fondamentalmente connessa alla sua passività come condizione di patire il proprio potere. In effetti, a ben vedere, non c'è potere liberamente esercitato – da quello minimo, fino allo più sfrenato arbitrio – che non ci mostri in maniera sottile il patimento che in esso è irrevocabilmente incluso. In virtù di questa corrispondenza si può quindi ben comprendere l'antica sapienza nel momento in cui, paradossalmente, affermava essere una sola e medesima cosa la vittima e il carnefice: entrambi infatti patiscono la stessa impotenza di una carne che non può salvarsi mediante se stessa, ma solo attraverso una passività più originaria: l'Archi-passività dell'Archi-carne nella vita assoluta.

Solo un Dio che si è fatto carne e che trinitariamente ha accolto questa stessa carne in se stesso “prima” di ogni creazione, in una genesi cooriginaria al principio, in quell’“*en arché*” che risuona nel *Prologo* giovanneo, può infatti compiersi il gesto di salvezza che in quella medesima carne peccaminosa si realizza da sempre prima di ogni tempo. È in questo senso quindi che Henry può parlare di “gradi della passività” nella sua analisi del rapporto tra la *Genesi* e il *Prologo* di Giovanni<sup>41</sup>.

Questa relazione invertita tra *Prologo* giovanneo e *Genesi* mostra in tutta la sua potenza il significato imprescindibile della passività dal punto di vista fondativo. Se infatti, da un lato, la *Genesi* può ancora essere confusa con una sorta di “messa al mondo” della creatura, come una sorta di estrinsecazione della potenza divina – elemento poi facilmente traducibile in un concetto di divinità come “causa prima”, che inchiederà gran parte della metafisica sulla soglia dell'inautenticità; dall'altro, al contrario, il *Prologo* di Giovanni mostra come nella relazione del verbo con il principio si stabilisca un rapporto che precede e fonda ogni darsi creaturale in quanto tale, nella misura in cui accolto e assunto nella propria concretezza “prima”

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 244.

<sup>41</sup> Cfr. ivi, p. 265.

di tutti i tempi ed addirittura “prima” dell’atto creatore. Tutto ciò, ovviamente, comporta che Dio, la Vita assoluta, sia da sempre in una relazione di prossimità amorevole con la creatura e soprattutto col suo figlio prediletto: l’uomo. Accettando infatti in se stesso la passività della relazione in una accoglienza senza limiti, Dio stesso ha accettato la passività e la debolezza della carne non come un limite ma come la via stessa della salvezza<sup>42</sup>.

Si comprende pertanto a questo punto il significato del titolo premesso a questa parte del saggio: la passività della carne è infatti definitivamente assunta, nella dimensione dell’incarnazione ad un livello tale che essa stessa è divinizzata. Questa divinizzazione non costituisce tanto una emendazione della carne dai suoi limiti, quanto piuttosto l’affermazione di un oltrepassamento, in virtù di cui si assiste ad una vera e propria “trasfigurazione” della passività. Essa infatti cessa di essere limite, scoria, impaccio/strumento dell’attività dell’intelletto, per diventare luogo di restituzione, di re-denzione, della relazione alla sua dimensione originaria e originante<sup>43</sup>.

In quanto riaffermazione piena della passività come elemento fondamentale e cooriginario al principio il sé, quindi la sfera affettiva della carne, cessa di essere esposta alle aporie della fenomenologia, per diventare il luogo di una potenzialità relazionale, in virtù di cui la relazione non è più esposta ai limiti della violenza e della lotta per il riconoscimento, ma accede al livello della sua stessa verità in quegli attimi “rari”, in cui l’uomo diventa “dono” per l’altro uomo.

La prospettiva che viene a maturarsi nel percorso di Henry costituisce un vero e proprio rivolgimento rispetto alla filosofia del limite ricœuriana. Tale rivolgimento, tuttavia, non deve essere letto in un senso meramente negativo – quasi che la “via lunga” intrapresa da Ricœur per muoversi sulla linea di

---

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 267.

<sup>43</sup> A tale proposito vale la pena di sottolineare come, nell’ambito del pensiero medievale, già si fosse pervenuti ad una simile consapevolezza proprio sulla scorta di un pensiero cristiano pienamente pervenuto alla consapevolezza di essere “cristianesimo-filosofia”; cfr. Moretti-Costanzi (2009), pp. 1277-1323. Si tratta in particolare del pensiero bonaventuriano che non a caso nel suo *Itinerarium* non manca di ricordare che il percorso di asceti della mente in Dio non può non passare per una purificazione del “senso”, esteticamente recuperato oltre i limiti della *carnalitas* deietta; cfr. San Bonaventura (1994), pp. 133-144. Su questo punto si veda in particolare Moretti-Costanzi (2009), pp. 2661-2669.

confine dei limiti dell'umano sia "superata" dalla prospettiva henriana. Piuttosto, si tratta di comprendere la complementarità dei due discorsi e la loro rispettiva ricchezza di contenuti. Con l'accesso alla dimensione dell'incarnazione nella filosofia di Henry si ha la possibilità di approcciare ad una radice ultima del pensare, cogliendo nella sfera "teologica" della fenomenologia dell'incarnazione quel luogo in cui la dimensione della passività come *pietas* del pensare è effettivamente assunta nella sua dimensione principale: col cristianesimo, in effetti è stata pronunciata quella parola, quel *logos* che permette di trasvalutare la sfera della recettività all'interno di quella relazione trinitaria a cui solo la "sapienza" cristiana ha la possibilità di accedere.

La ricettività, l'apertura verso l'altro, la possibilità del dono e del perdono, pertanto, diventano possibili solo sulla base di una relazionalità originaria che ha il suo vertice nel concetto di "filiazione" così come testimoniato dai Vangeli, in particolare da quello, più volte citato, di Giovanni. Solo in quanto figlio nel Figlio è così per l'uomo possibile ritrovare e riscoprire la propria irripetibile ipseità, quel sé dinamico, che già in Ricœur si annunciava come la "terra promessa" di un'ontologia in grado di non subordinare l'alterità ma di esaltarla come coesenziale all'ego declinato nella forma riflessiva del sé. Come afferma significativamente Henry nella sua opera più spiccatamente cristologica *Io sono la verità*:

Nessun io vivente trascendentale è possibile se non in un'ipseità presupposta, anche se non può produrla – non più di quanto abbia prodotto la propria vita –, ipseità congenerata nell'autoaffezione della Vita assoluta e la cui effettività fenomenologica è precisamente l'Archi-Figlio. Primogenito nella Vita e Primo Vivente, L'Archi-Figlio detiene l'ipseità essenziale in cui l'autoaffezione della vita perviene all'effettività. Ma è solo in tale ipseità e a partire da essa che sarà possibile ogni altro Sé e quindi, ogni io trascendentale come il nostro. Così l'Archi-Figlio detiene nella sua ipseità la condizione di tutti gli altri Figli<sup>44</sup>.

L'autoaffezione che genera il Figlio nel Principio è quindi quella sfera di passività che permette alla Vita originaria di accogliere se stessa come un dono. Essa mostra quest'ultimo al di là dei paradossi apparenti che implica sul grado dell'umano, permettendo di accedere a quel livello in virtù di cui la Vita stessa non si confonde più con l'esistenza e i suoi "problemi".

---

<sup>44</sup> Henry (1997), pp. 136-137. Su questo aspetto in generale si veda *ivi*, 117-159.

### *3. La passività dell'incarnazione: al di là del paradosso del dono.*

Il “fenomeno” originario di incarnazione così come si è mostrato in Henry ha messo in evidenza questo elemento principale della passività come quell'imprescindibile a partire da cui si irradia ogni esperienza di dispersione e di recupero del sé in un'ottica ultra-fenomenologica. Parlare di incarnazione significa infatti fare i conti col concetto di fenomeno propriamente inteso, per accedere ad una rivelazione che è chiara testimonianza di un livello ulteriore del “pensare” in cui è la vita stessa, nella sua imprescindibilità, a ri-velarsi in questa carne che, allo stesso tempo, mi limita e mi rende “capace” di cose straordinarie.

Il cambiamento di accentazione, di intonazione è in questo senso radicale, di quella radicalità che fece esclamare ai redattori dell'*Exultet* la “*felix culpa*”<sup>45</sup> del peccato adamitico, proprio perché tale da meritare la gioia di un perdono e di una redenzione che in quella stessa carne peccatrice aveva trovato ricettacolo e accoglienza, in un “già da sempre” che “viene incontro” nella relazione amorevole tra persone incarnate: ciascuna irripetibile nella propria singolarità rivelatrice che, attraverso la propria esposizione al fallimento, si ritrova nel seno di una salvezza che è accoglienza e perdono.

In questo senso, quindi, la rivelazione dell'incarnazione viene a collocarsi nel punto di sutura delle aporie fenomenologiche che hanno sempre accompagnato le riflessioni ricœuriane<sup>46</sup>. Questa, infatti, nel suo consegnarsi consapevolmente alle irrisolvibili alternative proprie del pensiero trascendentale non ha fatto altro che mostrare la soglia a partire da cui un altro tipo di verità può mostrarsi. Questo venire incontro, solo accennato, si mostra nel pensiero ricœuriano in tutte quelle figure e simboli in cui l'umano manifesta la propria dimensione tensiva che, facendo emergere le contraddizioni proprie del soggetto trascendentale, mostra la sua

---

<sup>45</sup> «*O certe necessarium Adae peccatum, / quod Christi morte deletum est! / O felix culpa, / quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*».

<sup>46</sup> Si vuole ricordare a tale proposito ricordare Gschwandtner (2012). In questo saggio viene infatti portato avanti un confronto tra le posizioni di Ricœur, Marion ed Henry sul tema del rapporto tra filosofia e religione tra questi tre autori. In particolare viene sottolineata una differenza di approccio tra Ricœur e gli altri due che consisterebbe in una presa di distanza ermeneutica dai temi attinenti alla rivelazione in modo da mettere maggiormente in luce i limiti del discorso umano a tali temi, per mostrare le aporie connesse ad un simile approccio (cfr. in particolare pp. 14-15). In questo saggio si cerca al contrario un percorso inverso che cerca di risalire dalle aporie ricœuriane ad un nucleo più originario così come si esplica nella fenomenologia dell'incarnazione di Henry.

appartenenza ad un ordine “differente”, anche se non ulteriormente tematizzabile.

Questo aspetto emerge con chiarezza sin dai suoi primi lavori, in cui è possibile cogliere la sfera della passività come propria della soggettività non più astratta, ma tragicamente gettata in un mondo e alle prese con una negatività che gli appartiene come elemento ineludibile. Si prendano a tale proposito le pagine da Ricœur dedicate ne *La simbolica del male* al mito adamitico e al fitto intreccio simbolico intrattenuto in questa lettura con gli altri miti della “caduta” propria delle altre culture, fino alla rielaborazione del simbolo del male nel racconto di Giobbe. In questa fitta trama di riferimenti ciò che è portato alla luce da Ricœur è la passività dell’uomo nei confronti di un male che è già lì, presente, “prima” che l’uomo agisca, prima del peccato come una sorta di passività trascendentale non ulteriormente eludibile. È il “serpente” che nel mito adamitico testimonia di questa avversione originaria, che non può essere evitata e rispetto a cui la libertà dell’uomo è esposta. Elemento, questo, che ritorna poi a farsi sentire in tutta la sua portata paradossale nel racconto di Giobbe, in cui la “passione” del male accede al suo significato tragico per poi rivelarsi in tutta la sua portata paradossale nella voce del Dio creatore che sovverte completamente l’ordine della considerazioni<sup>47</sup>.

Il racconto di Giobbe è in effetti uno snodo estremamente interessante nella misura in cui sembra essere il nucleo mitico-simbolico della aporeticità del sé, capace di porsi, di “attestarsi”, come soggetto capace, per quanto esposto ad una fallibilità la cui risposta rimane sempre oltre le sue capacità di comprensione. Non è un caso, quindi, se in *Sé come un altro* la prospettiva inerente lo statuto ontologico dell’ipseità permane sotto il punto interrogativo presente nel titolo *Verso quale ontologia?*. Questo aspetto mette in evidenza come non mai l’apertura costante dell’interrogazione ricœuriana, che rimane fedele alla figura veterotestamentaria del Mosè che, guidato il popolo attraverso il deserto ai confini della terra promessa, non riesce ad entrarvi, ma soltanto a scorgerla dalle alture del monte Nebo<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. a tale proposito Ricœur (1970), pp. 524-526. Per quel che riguarda Giobbe si veda invece ivi, pp. 590-600. È importante notare, a tale proposito come per Ricœur in Giobbe si sommino coscienza tragica e annunzio di una salvezza incalcolabile sulla base delle economie umane, anticipando così la figura del Cristo il cui “evento” tuttavia «sorpassa le risorse della nostra fenomenologia delle immagini» (ivi, p. 537).

<sup>48</sup> Cfr. a tale proposito la ben nota chiusa del saggio *Esistenza e ermeneutica* in Ricœur (2007), p. 37.

L'incarnazione, così, viene a collocarsi su di un piano di compimento, nel senso paolino di *pléroma*, delle alternative e delle tensioni precedentemente messe in luce nel pensiero ricœuriano. È questo il motivo per cui nel testo di Henry si viene a praticare una lettura incrociata tra il *Genesi* e il *Prologo* di Giovanni, in cui il pensatore francese cerca di far emergere il gradi di passività propri dell'incarnazione che si ripetono e si trasvalutano nel passaggio dall'uno all'altro passo del testo sacro. Il vertice di questa lettura incrociata si raggiunge nel momento in cui Henry fa notare come il concetto di creazione si fondi preliminarmente su quello di generazione eterna del verbo che viene messo in evidenza proprio nel *Prologo* di Giovanni. Ciò che Henry sottolinea è infatti innanzitutto lo scarto sussistente tra i cinque giorni della creazione e il sesto in cui l'uomo viene "fatto" a "immagine e somiglianza": «Simile a Dio, l'uomo non appartiene al mondo, niente in lui è spiegabile in ultima istanza con il mondo. Simile a Dio, l'uomo non è risultato da un processo che pone fuori di sé nella forma di un'immagine. L'uomo non è stato mai posto fuori di Dio, non è un'immagine che si possa vedere; non è niente di visibile»<sup>49</sup>.

L'uomo così non è semplicemente un *ens creatum* puro e semplice nella misura in cui egli non è nella pura exteriorità del fenomeno del mondo; piuttosto gli è vita nella vita, secondo una prossimità vicinante ed intima che non può essere ulteriormente tematizzata. La prossimità originaria tra uomo e Dio, il suo essere "immagine e somiglianza" di quest'ultimo, implica quindi un rapporto di natura radicalmente diversa che può essere svelato solo attraverso la relazione tra Padre e Figlio presentata nel *Prologo*: «Riconosciamo qui le proposizioni iniziatiche del *Prologo* di Giovanni, che ci permettono d'intendere *l'unità dell'impostazione trascendentale delle Scritture*. Tale unità emerge chiaramente allorché l'idea di creazione cede il passo a quella di generazione»<sup>50</sup>.

Con l'avvento del concetto di generazione su quello di creazione il rapporto tra uomo e Dio risulta allo stesso tempo approfondito e superato, in una relazione di filialità in cui emerge la dimensione del dono come elemento imprescindibile ed originario dell'umanità dell'uomo. Per Henry con questo mutamento intervenuto nel *Prologo* «la nozione stessa di

---

<sup>49</sup> Henry (2000), p. 264.

<sup>50</sup> *Ibidem*. Su questo punto si veda anche il già ricordato Henry (1997), pp. 102-118.

passività è anch'essa rovesciata»<sup>51</sup>. L'uomo infatti non è più passivo dinanzi alla creazione, "dato" nel "dato" più ampio della creazione, ma vede la sua condizione elevata ad una donazione in virtù di cui «l'Affettività fonda la sensibilità»<sup>52</sup>.

Questa priorità dell'affettività rispetto alla sensibilità mostra secondo Henry come la passività sia radicata nell'*arché* come sua dimensione originaria che sola, mediante il movimento di autodonazione che rende possibile la generazione del Figlio nel Padre, fa sì che l'uomo sia un vita incarnata a partire da cui ogni processo di redenzione sia reso possibile<sup>53</sup>. La dimensione del dono è quindi originaria, dal momento che nella generazione intima del Verbo la Vita viene a se stessa tutta intera nell'Archi-rivelazione dell'Archi-carne originaria. La predominanza dell'affettività sulla sensibilità, in fondo, non vuol dire altro che questa radicalizzazione del valore fondativo della passività, che si trasfigura da limite in elemento imprescindibile del darsi della vita in se stessa. Vivere non vuol dire altro che ricevere, disporsi nella dimensione dell'accoglienza, ovvero praticare quella *pietas* del pensare che fu prima di tutti del «*fiat mihi secundum verbum tuum*» pronunciato da Maria: parola dell'accoglienza che incondizionatamente prende su di sé il mistero dell'incarnazione come dono.

Ecco perché, in questo senso, l'autentico dono non è nel suo darsi, quanto piuttosto nella sua ricezione come tale: saper donare implica un saper ricevere originario in cui la relazione è data in una Archi-intelligibilità che è tale solo nella possibilità (anch'essa "ricevuta") di leggere il Principio nella sua dimensione trinitaria. È solo nella sfera della trinitarietà del principio e sul livello di intelligibilità suo proprio che è possibile comprendere quindi il "paradosso" del dono.

Anche in questo caso, quindi, è possibile trovare nell'incarnazione una via per comprendere la dimensione "paradossale" del dono così come è mostrata nell'ultima parte dei ricœuriani *Percorsi del riconoscimento*<sup>54</sup>. Qui infatti Ricœur, partendo da una approfondita analisi socio-antropologica del concetto di dono, perviene ad una conclusione che, giungendo al limite di

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 265.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Cfr. ivi, p. 266.

<sup>54</sup> La riflessione ricœuriana sul dono ha attraversato diversi momenti della sua opera, spesso legata al tema del perdono e dell'oblio. Si ricordino in proposito Ricœur (2003), pp. 630 ss.; Ricœur (2004), pp. 99 ss. Si è voluto prendere qui in considerazione i *Percorsi del riconoscimento* come ultimo testamento del filosofo anche su questi temi.



un'analisi trascendentale, tocca la sfera della ricettività come ultima ed estrema accezione del riconoscimento. L'unico elemento che può infatti "rendere ragione" del dono è la dimensione ultraetica dell'*agápe*. Essa è quell'eccedenza dell'amore che trasfigura la relazione di reciprocità in quella mutualità che, sola, è in grado di rappresentare la possibilità di una fuoriuscita dalla logica economica del *do ut des*, per accedere alla dimensione ultra-conflittuale del riconoscimento come riconoscenza. La *reconnaissance* infatti può essere declinata anche nella sua accezione passiva di ricezione incondizionata, che costituisce la qualità originaria della gratitudine in quanto "riconoscenza":

Nel contesto dell'*agape*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta ad un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale. Continuando sulla medesima linea, non bisognerebbe mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a ricambiare. Ci viene ora in mente una parola evocata di passaggio poco fa: 'gratitudine'. Ora, la lingua francese è una di quelle lingue in cui 'gratitudine' si dice anche 'riconoscimento', 'riconoscenza'<sup>55</sup>.

La riconoscenza per Ricœur non è altro quindi che un «*buon ricevere*»<sup>56</sup> che sopravviene a "compensare" il movimento del primo dono, in modo da rendere possibile quel «secondo primo dono» che è il dono contraccambiato. Tuttavia, non può non evidenziarsi in questo caso la precarietà di questa ricettività, ancora intrisa del pregiudizio trascendentale del "primo dono" come principio "attivo" e inizio del donare, a cui non si cessa mai di rispondere se non in una dimensione di idealità regolativa che si muove all'infinito e che trova negli "stati di pace" una mera sospensione, sempre precaria, del conflitto. Tale precarietà potrebbe effettivamente ritrovarsi nel suo fondamento seguendo Henry, secondo cui il ricevere nella dimensione di affettività propria dell'incarnazione è cooriginario al Principio. La presenza in Dio della passività secondo una modalità non speculativa ma relazionale è effettivamente ciò che permette di riconoscere negli "stati di pace", ovvero in tutti quegli eventi di autentica gratitudine, la traccia di una

---

<sup>55</sup> Ricœur (2005), p. 271.

<sup>56</sup> Ivi, p. 272.

storia che si muove su un altro livello rispetto a quello della fallacia umana, pur sempre presente, ma anche redimibile nel recupero di una carne in grado di trasfigurare il tempo e di condensarlo in quegli attimi rari, attimi di grazia, che da sempre costituiscono un irrevocabile cielo di stelle fisse in grado di orientare il cammino dell'uomo *in regione dissimilitudinis*.

In questo senso, quindi, la dimensione dell'incarnazione viene a colmare la tensione umana verso la trascendenza, restituendo all'attesa il suo statuto veritativo, nella misura in cui ri-velativo, di una ricettività recuperata oltre il limite in cui viene solitamente relegata. L'incarnazione viene così ad essere la condizione irrevocabile della *pietas* del pensare, nella misura in cui la "pietà del domandare" non è più semplicemente il volgersi di una interrogazione verso il fondamento, ma anche e soprattutto la *certitudo absentium* di una prossimità irriducibile della Vita, che abita nella regione di una accettazione incondizionata di sé in quell'*intimior intimo meo* che è proprio di ciascuna singolarità impersonata con volto e nome proprio: unica e irripetibile.

#### *Bibliografia*

Bonaventura da Bagnoregio (1994), *Itinerario della mente verso Dio*, trad. it. a cura di M. Parodi e M. Rossini, Rizzoli, Milano.

Canullo, C. (2004), *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Canullo, C. (2007) (a cura di), *Michel Henry: narrare il pathos*, EUM, Macerata.

Canullo, C. (2012), "«Patire l'immanenza» ne *L'essence de la manifestation* di Michel Henry: possibilità di un ossimoro", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 14 (2012).

Gschwandtner, C.M. (2012), "Paul Ricœur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology", *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, n. 2, pp. 7-25.

Heidegger, M. (1998), *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.

Henry, M., (1987), *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris.

Henry, M. (1990), *L'essence de la manifestation*, 2 voll., PUF, Paris.

Henry, M. (1991), *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, in R. Kearney-J. Greisch (ed.), *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988*, Éd. Du Cerf, Paris, pp. 127-143.

Henry, M. (1997), *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia.

Henry, M. (2001), *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino.

Moretti-Costanzi, T. (2009), *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, in *Opere*, a cura di Mirri E. e Moschini M., Bompiani, Milano, pp. 2661-2669.

Moretti-Costanzi, T. (2009), *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, in *Opere*, a cura di Mirri E. e Moschini M., Bompiani, Milano, pp. 1277-1323.

Ricœur, P. (1970), *Finitudine e colpa*, trad. it. a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna.

Ricœur, P. (1990), *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, trad. it. a cura di M. Bonato, Marietti, Genova.

Ricœur, P. (1999), *Le Marx de Michel Henry*, in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éd. du Seuil, Paris.

Ricœur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano.

Ricœur, P. (2004), *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. a cura di N. Salomon, Il Mulino, Bologna.

Ricœur, P. (2005), *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.

Ricœur, P. (2007), *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano.

Safranski, R. (2008), *Heidegger e il suo tempo*, trad. it. a cura di M. Bonola, TEA, Milano.

Sansonetti, G. (2006), *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

Solov'ëv, V. (1998), *La conoscenza integrale*, trad. it. a cura di A. Dall'Asta, La casa di Matrona, Milano.

Tiaha, D. (2009), *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair*, L'Harmattan, Paris.

### *Abstract*

When in the last section of *Oneself as Another* Paul Ricoeur sums the results of his investigations concerning the theme of the otherness, he reaches the question of the flesh as a central point, which should permit to highlight the possibility of an ontology of the self. It's in that context that Ricœur explicitly recalls the name of Michel Henry and his phenomenology of suffering. Starting from this point, the contribution wants to investigate the possible development of the ricœurian theme of the self in relationship with the further phenomenology of the incarnation presented by Michel Henry in his last works. This paper, thus, will try to underline the

relationship between ipseity and incarnation, in order to analyse the theme of the passivity, one of the most important questions for the “piety of thought” in the contemporary philosophy.

*Keywords:* Flesh, Passivity, Incarnation, Otherness, Relationship.

PIO COLONNELLO

**Sul nesso misericordia/ricordo.  
Ancora sulla *pietas* del pensiero**

1.

Parlare di "*pietas* del pensiero" può sembrare, oggi più che mai, richiamarsi ad una non meglio precisata "religiosità", ad una "devozione" capace di porre fine allo smarrimento che attraversa, come un fiume carsico, la realtà e il pensiero che prova a farsene carico. Ma fare appello alla *pietas* può anche voler dire, per il pensiero, tornare al suo originario compito che consiste nell'interrogare il presente, il mondo, l'uomo attraverso la memoria e la testimonianza, come pure attraverso l'oblio che della memoria e della testimonianza è insieme deriva e occulta risorsa.

La *pietas* del pensiero, come *proprium* della ragione ermeneutica, non si ritrova, com'è noto, nella forza del logo che vince il negativo e la scissione grazie alla risoluzione delle differenze in identità; si tratta piuttosto di una riconciliazione – o giustificazione – che non si affida alle strutture "necessitanti" della ragione; essa è insieme giustificazione e perdono, riabilitazione e giubilo, raccoglimento e speranza, invocazione e appello.

Occorre, in ogni caso, fare attenzione, perché qui giustificare non è semplicemente riabilitare il passato e valicare le differenze. Si ha qui da fare con una giustificazione più "alta", cioè si tratta di "intervenire" sul passato. È qui che le considerazioni di Hannah Arendt sul perdono come "riscrittura" del passato risultano di grande interesse: in fondo, interrompere o meglio "trasformare" il *continuum* temporale pietrificato nella necessità del già stato, cioè mutare il passato svincolandoci dalle sue conseguenze, ha senso per aprire appunto nuove possibilità per il futuro. Ed è proprio dell'uomo, non semplicemente vivere "tra" le modalità del tempo – tra ciò che non è più e ciò che non è ancora –, ma essere egli stesso l'elemento che, mettendo in questione la linearità seriale del tempo, inaugura il nuovo e l'impensabile. Su questi temi, che appaiono sentieri ancora da esplorare, è opportuno che la riflessione ermeneutica ritorni con rinnovato interesse.

2.

A partire da tale orizzonte, mi propongo di circoscrivere le mie riflessioni, ripercorrendo una traccia che conduce al cuore della relazione tra due parole chiave della nostra tradizione intellettuale legata al tema della *pietas* del pensiero: *misericordia* e *ricordo*: un nesso, il cui significato – oggi, forse, in ombra – appare manifesto alle radici della nostra civiltà intellettuale, in particolare nella tradizione che ci lega alla cultura ebraico-cristiana delle origini.

A prima vista, sembra non vi siano legami evidenti. Se consultiamo il *Grande dizionario della lingua italiana* di Salvatore Battaglia, osserviamo notevoli differenze di significato tra le distinte accezioni di ciascuno dei due termini. Sotto la voce “*misericordia*”, leggiamo che essa indica non solo “perdono, pietà, grazia, ausilio; con valore attenuato: indulgenza, clemenza; anticamente: elemosina, donazione, elargizione, ecc.”. *Misericordia* indicava anche, riporta il Battaglia, il «tipo di pugnale con cui si infliggeva la morte ai guerrieri agonizzanti» ed ancora «la piccola mensola lignea, spesso finemente decorata con intagli, posta sotto la mangonella ribaltabile di uno stallo del coro al fine di permettere (*per misericordiam*) ai sacerdoti infermi o anziani di appoggiarsi o sedersi durante le cerimonie religiose».

Delle molteplici accezioni di “ricordo”, registrate da Salvatore Battaglia, riporto: «menzione, attestazione, citazione; breve trattazione su argomenti e fatti memorabili o degni di menzione; motto autobiografico; annotazione sommaria e concisa, serie di appunti, relazione, resoconto; schizzo pittorico o grafico; parvenza, segno, indizio, traccia, eco; ammonimento, avvertimento, avviso; istruzione, raccomandazione».

Nondimeno, un esame più approfondito può rivelare tra i due termini un significativo intreccio di rimandi, un’intima consonanza, che può essere ricondotta dalla sua dimensione, per così dire, latente ad una chiarificazione concettuale, sia attraverso il vaglio etimologico, sia soprattutto risalendo, attraverso le stratificazioni di senso che i due lemmi hanno assunto nella storia intellettuale dell’Occidente, alla loro significazione originaria.

Non è senza importanza che entrambe le espressioni abbiano la stessa radice tematica, “\*cor“, derivante dal latino *cor-cordis*, cuore. Il rimando all’organo considerato da sempre la sede dei sentimenti è presente, peraltro, non solo nelle lingue romanze – sp. *misericordia*; fr. *miséricorde*; port. *miseriórdia* – ma anche nel tedesco, dove *misericordia* suona: *Barmherzigkeit*, parola che indica appunto – attraverso la radice “\*Herz”,

cuore – la disposizione ad avere un cuore compassionevole<sup>1</sup>. Dunque il termine significa, in base al suo senso letterale originario: avere il proprio cuore vicino a chi è indigente (*miseri*), avere un cuore per i poveri<sup>2</sup>. D'altra parte, che la presenza di \**cor* nella parola *ricordo* non rappresenti solo una coincidenza estrinseca con l'etimo dell'altro termine risulterà chiaro dalle riflessioni che seguono.

Sia chiaro che il richiamo ad alcuni aspetti semantico/concettuali della tradizione ebraico-cristiana, non ha la pretesa di una *restitutio in integrum*, né ambizioni esaustive; d'altra parte il mio intento non è quello di percorrere i sentieri di una teologia della misericordia<sup>3</sup>, né di addentrarmi in questioni di storia della teologia. Questo *excursus*, circoscritto e parziale, nell'interpellare un'antica pista, è diretto a riscoprire, piuttosto, corrispondenze e richiami tra i lemmi qui considerati, tale che l'uno riceve luce e chiarimento dall'altro, a sottolineare così un'assonanza che merita di essere efficacemente ribadita.

3.

Secondo la più antica tradizione ebraica riflessa nella Bibbia, la misericordia è al punto di confluenza di due sorgenti carsiche: la compassione e la fedeltà.

---

<sup>1</sup> Cfr. Kluge (1999), p. 82.

<sup>2</sup> Accolgo qui un suggerimento di Walter Kasper, laddove egli scrive in Kasper (2015), p. 70: «Possiamo comprendere la misericordia solo se prendiamo in considerazione anche il termine biblico cuore (*lēb, lēbāb*)». Lo studioso sottolinea che già nell'AT, Dio non è il Signore dell'ira e della giustizia, ma il Dio della misericordia: «Egli non è neppure un Dio apatico [...]; è un Dio che ha un cuore che scoppia di ira, ma che poi si capovolge letteralmente anche per misericordia» (ivi, p. 82). Misericordia, dunque, come amore e sollecitudine peculiare per i poveri e i deboli, come attestano «il divieto dell'oppressione e dello sfruttamento dei forestieri, delle vedove e degli orfani (*Es* 22, 20-26), la tutela del povero nei processi (*Es* 23, 6-8), il divieto dell'usura (*Es* 22, 24-26)» (ivi, p. 89).

<sup>3</sup> Uno studio notevole sul concetto biblico di misericordia è il citato volume di W. Kasper. Lo studioso, peraltro, lamenta il fatto che non è stata rivolta la giusta attenzione al ruolo svolto dal tema della *misericordia* - tanto nell'AT, quanto nel NT - nei lessici e nei manuali di teologia dogmatica. Così, egli cita, riferendosi a trattazioni "parziali" e incomplete, alcuni esempi: Diekamp (1957), p. 225, dove sono dedicate alla misericordia solo 11 righe; Pohle, Gummersbach (1952), pp. 338-340, laddove la misericordia è trattata «quasi come un'appendice e come ultima delle proprietà di Dio»; in Ott (1970), p. 57, vi è solo una pagina dedicata alla misericordia, tra le proprietà morali di Dio. Ma numerosi altri sono gli esempi riportati da W. Kasper, nel suo volume alle pp. 20-22.

Per quanto riguarda la compassione, il termine ebraico (*rah<sup>a</sup>mîm*) esprime un attaccamento istintivo e deriva da *rehem*, che designa il grembo materno o le viscere di un essere umano che, tanto nell'AT, quanto nel NT, sono considerate, al pari del cuore, la sede dei sentimenti<sup>4</sup>. Il termine, tradotto in greco con il verbo *splanchnízesthai* e con il sostantivo *splanchna* (viscere)<sup>5</sup>, appare anche nel Nuovo Testamento, per indicare la misericordia che scaturisce dal cuore<sup>6</sup>. Non di rado, in *Lc*, Gesù ha il cuore attanagliato da questo sentimento quando incontra i sofferenti o s'imbatte nel funerale di un figlio unico di una vedova del villaggio di Nain (*Lc* 7,13).

Gli esempi possono essere molteplici: il termine *rehem* compare in *I Re* 3, 26: «La madre del bimbo vivo si rivolse al re, poiché le sue viscere si erano commosse per il suo figlio, e disse: “Signore, date a lei il bambino vivo; non uccidetelo affatto!”». In *Ger* 31, 20, il termine *rah<sup>a</sup>mîm* esprime la profonda commozione paterna, che nasce dalle viscere, dal grembo o dal cuore: «Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza». Peraltro, il sentimento di tenerezza si traduce subito in atti: in compassione, in occasione di una situazione tragica (*Sal* 106, 43), o in perdono delle offese (*Dan* 9,9).

Il secondo termine (*chesed*) – tradotto ordinariamente in greco con una parola che significa anch'essa misericordia (*èleos*)<sup>7</sup> – designa per sé la pietà,

---

<sup>4</sup> Riguardo al significato dei termini ebraici, la fonte di riferimento è la monumentale opera: *ThWAT*, tr. it. *GLAT*. Per quanto riguarda il greco biblico, l'importante fonte di riferimento è *ThWNT*; tr. it. *GLNT*.

<sup>5</sup> Cfr. Köster (1979), *Splanchnon*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. XII, coll. 903-934. Köster osserva che *splanchna*, da significato originario di «interiora della vittima sacrificale, soprattutto le parti più pregiate dei visceri: cuore, fegato, polmoni, rognoni» è passato poi a significare, in senso antropologico, le interiora dell'uomo. «In quanto concetto antropologico, il vocabolo indica in forma particolarmente viva il basso ventre, soprattutto il grembo materno e i lombi quale sede della forza di procreazione». «Infine, come il nostro termine cuore, anche il vocabolo greco può essere usato in senso traslato come centro della sensibilità e del sentimento».

<sup>6</sup> Peraltro, la radice \**cor* evoca, nella stessa tradizione latina, il richiamo non solo al “cuore”, ma anche alle viscere, alla bocca dello stomaco o allo stomaco, uso testimoniato da alcuni autori latini (Lucrezio, *De rer. nat.*, 6, 1152; Orazio, *Sat.*, 2, 3, 28; Cicerone, *De Div.*, 1, 119).

<sup>7</sup> Cfr. Bultmann (1967), *Èleos*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. III, coll. 399-419: «Nei LXX *èleos* è di regola traduzione di *chesed*, più raramente (sei volte) di *rah<sup>a</sup>mîm* [...]. Lo *chesed* non è primariamente un modo di sentire, ma è l'atto (d'aiuto) rispondente a un



relazione che unisce due esseri ed implica fedeltà. Per tale fatto la misericordia riceve una base solida: non è più soltanto l'eco di un moto di bontà; è anche risposta a un dovere interiore, fedeltà a se stesso.

Le traduzioni in lingue moderne delle parole ebraiche e greche oscillano dalla misericordia all'amore, passando attraverso la tenerezza, la pietà, la compassione, la clemenza, la bontà e persino la grazia (ebr. *Chen*), che tuttavia ha un'accezione molto più ampia.

Sul Sinai, dopo che il popolo eletto ha apostatato, Mosè sente che Dio rivela il fondo del suo essere: egli afferma che è libero di usare gratuitamente misericordia a chi gli pare (*Es* 33, 19: «Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia»).

Senza ledere la sua santità, la tenerezza divina può trionfare del peccato. Nella terza rivelazione a Mosè, Dio discende in una nuvola, segno della sua presenza misteriosa, e gli grida: «YHWH è un Dio misericordioso (*rahûm*) e pietoso (*hannûn*), lento all'ira e ricco di amore (*chesed*) e di fedeltà (*'emet*)» (*Es* 34, 6). In questa rivelazione del nome, la misericordia non è solo espressione della sovranità divina, ma anche della sua fedeltà.

Egli conserva il suo favore per mille generazioni, perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione. Nel consentire che le conseguenze si ripercuotano non solo sul peccatore, ma anche sulle generazioni successive, Dio accentua la serietà del peccato, sebbene la sua misericordia lo fa pazientare all'infinito. Tale è il ritmo che segna le relazioni di Dio con il suo popolo fino alla venuta del Figlio.

Di fatto, lungo tutta la storia sacra, Dio rivela che, se deve castigare il popolo che ha peccato, è preso da commiserazione, non appena esso grida a Lui dal fondo della sua miseria. In tal guisa, il *Miserere*, chiave di volta

---

rapporto di fedeltà, ed è fedeltà in quanto atteggiamento rispondente a tale rapporto [...]. Talvolta compare chiaramente per *chesed* l'accezione di *fedeltà* (*Ecclus.* 47, 22; LXX: *èleos*). Altrove ha la prevalenza il valore di *misericordia, pietà*; nel NT, «l'*èleos* di Dio è spesso, nel primitivo senso veterotestamentario, la sua *fedeltà*, che naturalmente, in quanto divina, è fedeltà benigna: così specie nei Salmi citati in *Lc* 1, saturi di motivi veterotestamentari». Cfr. anche Semerano (1994), p. 89, dove leggiamo: «*èleos* deriva da base corrispondente ad ebr. *Hēlēl*, sir. *'ajlāl*, arab. *Walwala* (lamentarsi, 'klagen'), ugar. *Ill*». Per un primo approccio al significato di *èleos/misericordia* nella tradizione concettuale delle origini, cfr. Marin (2002), pp. 19-38; Di Segni (2002), pp. 191-196; Cimosà (2002), pp. 197-214; Mantovani (2002), pp. 265-298.

dell'intima esperienza di fede, risuona, al tempo stesso come preghiera e inno, invocazione e canto, supplica e lode.

Così, il libro dei *Giudici* è scandito dal ritmo dell'ira che si accende contro l'infedele e della misericordia che gli manda un Salvatore (*Giud* 2, 18).

L'esperienza profetica darà a questa storia accenti stranamente umani. Osea rivela che se Dio ha deciso di non usare più misericordia a Israele (*Os* 1, 6) e di castigarlo, il suo «cuore si rivolta in [lui], [le sue] viscere fremono» ed egli decide di non dare corso all'ardore della sua ira (11, 8s); perciò un giorno la sposa infedele sarà nuovamente chiamata: «ha ricevuto misericordia» (2, 3). Anche quando annunziano le peggiori catastrofi, i profeti conoscono la tenerezza del cuore di Dio (*Ger* 31, 20; cfr. *Is* 49, 14s; 54, 7).

Così, David preferisce cadere nelle mani di YHWH, perché grande è la sua misericordia, piuttosto che nelle mani degli uomini (2 *Sam* 24, 14: «Davide rispose a Gad: “Sono in grande angoscia! Ebbene cadiamo nelle mani del Signore, perché la sua misericordia è grande, ma che io non cada nelle mani degli uomini!”»). Anche su questo punto, Dio educerà progressivamente il suo popolo. Egli condanna i pagani che soffocano la misericordia (*Am* 1, 11)<sup>8</sup>.

Riguardo al NT, ho accennato all'episodio di *Lc* 7, 13: Gesù, «quando fu vicino alla porta della città [di Nain], ecco, veniva portato alla tomba un morto, unico figlio di una madre rimasta vedova; e molta gente della città era con lei. Vedendola, il Signore fu preso da grande compassione per lei e le disse: “Non piangere!”». L'evangelista descrive con l'espressione *esplanchnisthê* - che traduce, si è osservato, il termine ebraico *rehem* - la partecipazione e la commozione “viscerale” di Gesù. Non si dimentichi, d'altro canto, che nel *Benedictus* Zaccaria attribuisce la salvezza «alle “viscere di misericordia” (*splanchna eleous*) del nostro Dio, per cui ci visiterà dall'alto (un sole) che sorge» (*Lc* 1, 78).

Si tratta, nondimeno, della stessa commozione “viscerale” che colpisce l'anziano padre quando vede ritornare, pentito, il figliol prodigo. La

---

<sup>8</sup> Dio dunque è il «Padre delle misericordie»: «Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione» (2 *Cor* 1, 3); «Il Signore è ricco di misericordia e di compassione» (*Giac* 5, 11), che accordò la sua misericordia a Paolo (1 *Cor* 7, 25; 2 *Cor* 4, 1; 1 *Tim* 1, 13) e la promette a tutti i credenti: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt* 5, 7); 1 *Tim* 1, 2; 2 *Tim* 1, 2; *Tito* 1, 4; 2 *Gv* 3.

traduzione latina della commozione paterna è “Pater misericordia motus est” (Lc 15, 20); ma il testo greco riporta, ancora una volta, il verbo *splanchnizesthai*, nella forma “*esplanchniste*”<sup>9</sup>.

4.

Per quanto riguarda l’altro termine, il *ricordo* (nell’AT *zēker*)<sup>10</sup>, va anzitutto sottolineato che tutte le alleanze di Dio con l’uomo (Noè, Abramo, Mosè, David), procedono dalla memoria di Dio, tanto che ogni atto di misericordia implica il ricordo e la promessa di ricordarsi. Così, *Gen* 8, 1: «Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell’arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono»; *Gen* 9, 15ss: «Ricorderò la mia alleanza/ che è tra me e voi/ e tra ogni essere che vive in ogni carne/ e noi ci saranno più le acque/ per il diluvio, per distruggere ogni carne»; così, *Es* 2, 24: «Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe»; così, *Gen* 19, 29; *Es* 6, 5, in relazione alla salvezza. Il fatto salvifico che orienterà per sempre la memoria del popolo di Dio è, comunque, la Pasqua (*Os* 13, 4 ss)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> In altre due parabole, il verbo occupa un posto centrale e conserva la stessa carica semantica, testé rilevata: nella parabola del servo spietato (*Mt* 18, 23-35) e in quella del buon samaritano (*Lc* 10, 33).

<sup>10</sup> Se consultiamo le voci “*zākar*”, “*zēker*”, nel *GLAT*, osserviamo che *zēker*, corrisponde a “ricordo”, “memoria”, mentre *zākar* equivale a una pluralità di significati, tra i quali: “riflettere”, “pensare a qualcosa” e anche “ricordare” e “indurre a riflettere”. Cfr. Eising (2002), *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, vol. II, coll. 607-631: «Se finora è stato possibile fare derivare le diverse sfumature di *zākar* dal significato di “riflettere”, “pensare a qualcosa”, da cui proviene il “ricordare” nel senso di pensare a qualcosa che è accaduto in passato, il significato causativo proprio della forma *hifil* dovrebbe essere inteso come “indurre a riflettere”, vale a dire far sì che qualcuno pensi a qualcosa o anche “si ricordi” di qualcosa». D’altro canto, a *zākar/ zēker*, corrisponde, nel NT, la famiglia linguistica: *mimneskomai*, *mneia*, *mneme*, *mnemeion*, *mnemoneuo*, con diverse sfumature di significato. Secondo quanto riporta Michel (1971), *Mimneskomai*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. VII, coll. 299-322, *mimneskomai* corrisponde quasi esclusivamente a *zākar*, mentre *mneia* (*zēker*) connota «un preciso riconoscimento dell’opera salvifica di Dio». Per le altre *nuances* di significato, rinvio direttamente alla voce citata.

<sup>11</sup> Anche H. Eising rileva, nella voce *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, un riferimento al cuore: «Con *zākar* si indica un dato di fatto accettato sul piano della conoscenza e interiormente presente [...]. Ciò che si pensa “arriva dunque al cuore”, là dove “cuore” è ovviamente espressione della personalità nella sua totalità». Cfr. De Boer (1962), p. 21.

Tuttavia, la memoria dell'uomo si rivela debole. Nonostante che il *Deuteronomio* metta in guardia (*Deut* 4, 9: «Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli»; *Deut* 8, 11: «Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi ti do»), il popolo dimentica il suo Dio ed ecco il suo peccato (*Giud* 8, 34; *Ger* 2, 13; *Os* 2, 15: «Le farò scontare i giorni dei Baal, quando bruciava loro i profumi, si adornava di anelli e di collane e seguiva i suoi amanti mentre dimenticava me!»).

Nondimeno, la dimenticanza assume una *facies* ambivalente, un aspetto gianoico: da un lato, essa può restare ancorata al passato, alla cupezza del “già stato”, dall'altro, può condurre al pentimento e questo al perdono<sup>12</sup> e il perdono infine alla speranza.

Nei tempi di miseria, proprio chi ha sperimentato erramenti ed esilio, chiede a Dio di ricordarsi dell'uomo:

Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo/ al ricordo di Sion./ Ai salici di quella terra/ appendemmo le nostre cetre./ Là ci chiedevano parole di canto/coloro che ci avevano deportati./ canzoni di gioia, i nostri oppressori; [...]/ Come cantare i canti del Signore/ in terra straniera?/ [...] Ricordati, Signore, dei figli di Edom,/ che nel giorno di Gerusalemme/ dicevano: “Distruggete, distruggete/ anche le sue fondamenta!” (*Sal* 136).

Dio, a sua volta, secondo la logica dell'amore, sembra dimenticare la sposa infedele, ma proprio questa sventura dovrebbe farla ritornare:

Accusate vostra madre, accusatela, perché essa non è più mia moglie/ e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque e la ridurrò a un deserto, come una terra arida; [...]. Allora dirà: “Ritournerò al mio marito di prima perché ero più felice di ora” (*Os* 2, 4-9).

Di fatto, ogni miseria dovrebbe ravvivare nell'uomo il ricordo di Dio (*2 Cron* 15, 2 s; *Os* 2, 9; 5, 15). Vi si aggiunge la predicazione profetica, che è un lungo “richiamo” (*Mi* 6, 3ss; *Ger* 13, 25: «Questa è la tua sorte, – la parte

---

<sup>12</sup> Cfr. Käsemann (1985).

che ti è destinata da me - oracolo del Signore - perché mi hai dimenticato - e hai confidato nella menzogna».

Il pentimento, oltre che ricordo delle colpe, è appello alla memoria di Dio (*Ez* 16, 61ss; *Neem* 1, 7ss), e, nel perdono Dio si ricorda dell'alleanza (*I Re* 21, 29; *Ger* 31, 20) e dimentica il peccato (*Ger* 31, 34: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato»).

Ed ecco un paradosso: la Pasqua, passata, è ancora futura. Il popolo si ricorda di tutto ciò che YHWH ha fatto per lui: il passato prova la fedeltà di Dio. Ma il presente è deludente. Nel futuro quindi, in un «tempo che verrà», si adempiranno le promesse già parzialmente realizzate<sup>13</sup>.

Questa percezione vivissima del futuro attraverso il passato caratterizza la memoria del popolo dopo il ritorno dall'esilio; c'è qui una specie di mutamento. Il ricordo diventa attesa, e l'attesa speranza.

Affinché l'uomo potesse ricordare per sempre l'alleanza con Dio, rafforzata dall'incarnazione e passione di Cristo, la religione cristiana si è convertita prontamente, come già quella ebraica, in una religione della memoria. Al centro di questo ricordo sta l'ultima cena, con l'invito fatto agli apostoli: «Fate questo in memoria di me»<sup>14</sup>. A differenza dell'ebraismo, tuttavia, nel cristianesimo la «vera presenza» nel sacramento tende ad eclissare la «presenza memoriale» di Dio. Il «comando del ripetere» si manifesta, ad ogni modo, come antidoto ad una imperdonabile dimenticanza. Così, ogni celebrazione della cena avviene nel ricordo del Cristo, nell'esternare ciò che giace nella memoria, ciò che è ricordato, perché sia di nuovo interiorizzato e consegnato alla memoria.

Nondimeno, il ricordo della Pasqua, lungi dall'essere un'evanescente eco, una traccia remota di un evento passato, dà luogo a un'esperienza concreta:

---

<sup>13</sup> Come osserva H. Eising, nella citata voce *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, «il fatto che, ricordandosi del passato, ci si possa riferire anche al futuro si presenta in un tipo di concezione che si trova, ad es., in *Is.* 12, 1, dove si dice: «In quel giorno tu parlerai», ed è tipica anche dell'apocalisse di Isaia (25, 9; 26, 1; 27, 2). Il futuro viene visto ad es. in *Giob* 11, 16 in relazione al presente, e così anticipato col non pensare più alla tribolazione presente. Questo motivo si trovava anche in *Ezech.* 6, 9; 16, 60-63; 20, 43; 36,31 e *Is.* 54, 4. È molto significativo *Is.* 43, 18: «Non pensate a quello che è accaduto un tempo! Non pensate soltanto alle cose passate! Ecco, intendo compiere cose nuove»».

<sup>14</sup> Cfr. Gerken (1986); Schillebeeckx (1968); Welte (1976a).

come si evince dallo stesso significato letterale del termine “ricordo”, introdotto dal suffisso *re-*, denotante un movimento all’incontrario, cioè il “rimettere nel cuore”<sup>15</sup>, il ricordo si manifesta propriamente nell’accogliere in sé una presenza effettiva, accogliere nel proprio cuore e nelle proprie viscere la *particola*, trasformandola nel proprio sangue e nella propria carne.

In effetti, nella letteratura critica sul tema, non di rado ricorre il convincimento che il ricordare (*zākar*) di fatto significhi «pensare a qualcosa attraverso l’azione»<sup>16</sup>.

5.

Veniamo ora ad alcune riflessioni conclusive, riprendendo il tema iniziale della *pietas* del pensiero. Dunque, se il ricordo è un “riportare al cuore”, la misericordia è avere, a favore degli indigenti, un “cuore compassionevole e fedele”.

Che il varco aperto verso la *pietas* del pensiero sia costituito proprio dalla “logica del cuore”, è convinzione profonda, peraltro, di una singolare figura di pensatore, che ha lungamente riflettuto su tale costellazione di temi, Romano Guardini; appunto alla peculiare tonalità “religiosa” della sua ermeneutica intendo ora fare riferimento.

Come già Scheler, Guardini fa appello a Pascal per prendere le distanze dall’assoluto dominio della razionalità matematico-analitica<sup>17</sup> ed aprirsi un varco verso un fondamento dell’etica, cioè verso il centro dell’uomo, il suo essere ed esistere come persona. Di peculiare rilievo, per la comprensione della natura umana, è quindi la “dottrina del cuore”, che Guardini mette in relazione con la tradizione della *philosophia e theologia cordis* da Platone a Paolo, a Bernardo di Chiaravalle, a Elisabetta di Turingia, a San Bonaventura, a Teresa d’Avila, ai moderni e ai contemporanei, fino a Solov’ev. L’interpretazione del concetto stesso di “cuore” diviene centrale anche per la costruzione dell’etica di Guardini: “cuore” come il titolo per indicare tutti gli atti di apprensione e appropriazione dei valori; ma “cuore” è anche la facoltà dell’anima che “sente” Dio: è una forma di conoscenza immediata, intuitiva, è l’apprendimento di un oggetto con assoluta, immediata evidenza: si potrebbe dire che il cuore è una forma di intuizione

---

<sup>15</sup> Cfr. la voce *Ricordo* in Cortellazzo, Zolli (1988).

<sup>16</sup> Schottroff (1964), pp. 507-518; Childs (1962), p. 50 ss; Gross (1960), p. 229.

<sup>17</sup> Cfr. Guardini (2002), dove Guardini riporta noti luoghi pascaliani, come la citazione del celebre frammento 556 dei *Pensieri*: «Il Dio dei Cristiani non consiste in un Dio semplice autore di verità geometriche (cioè matematiche e soprattutto logiche)» (p. 161).

intellettuale<sup>18</sup>. Nel riprendere, per l'appunto, il discorso pascaliano, Guardini precisa che il cuore non è

espressione di emotività in contrapposizione a logicità; non sentimento in contrapposizione a intelletto; non "anima" in contrapposizione a "spirito". Il cuore stesso è spirito; una delle manifestazioni dello spirito. L'atto del cuore è un atto che alla conoscenza "dà" (contenuti). Determinati oggetti possono essere attinti solo nell'atto del cuore, non perciò restano nello stato di intuizione arazionale, ché in e per quell'atto sono accessibili a penetrazione intellettiva-logica [...]. Così "coeur" è in Pascal l'organo che intuisce il carattere assiologico dell'essere: di ogni essere, anche di quello apparentemente più lontano; ma soprattutto, dell'essere vivente, con la preminenza, ancora una volta, nell'ambito di questo, dell'umano. Alla fine [...], "coeur" è l'organo dell'«esprit de finesse»<sup>19</sup>.

Ed è qui che si apre il varco dall'etica alla prospettiva della coscienza religiosa che, forse, pur nel travaglio che la caratterizza hegelianamente come "coscienza infelice", può intendere con maggiore attenzione la presenza del negativo nel mondo, la interferenza o mescolanza del male con il bene.

Ebbene, la comprensione come sforzo di sfuggire alla *protervia* che tutto – fenomeni e noumeni, situazioni affettive e modi dell'essere – possa essere "afferrato" con le categorie dell'intelletto; la comprensione come conato di superare la difettività del pensiero nel dire i nomi dell'essere, del non essere o del fondamento; la comprensione, che non sia infine lo stupore poetico che si affida al fascino dell'intuizione e all'allusività della metafora, trova la propria fonte sorgiva nella dimensione della scissione e della lacerazione. In fondo, ogni riconciliazione e giustificazione, e dunque ogni autentica comprensione, muove dal dolore e dal tentativo di superare la scissione, di annullare la *rovina* del negativo.

Ma nel chiederci quale sia propriamente la figura della scissione che il pensiero ermeneutico è chiamato a superare, dobbiamo tornare a fare riferimento a quella fondamentale pietra di paragone, che è la hegeliana *Fenomenologia dello spirito*. Infatti, è proprio nella forma della *coscienza*

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 171: «La scaturigine intima dell'iniziativa, il centro dal quale si slancia l'arco di fuoco o dal quale questo vien trattenuto; quella realtà ultima e radicale, che c'è o non c'è, quella cui propriamente va l'appello nello stato dell'ambiguità, è il cuore».

<sup>19</sup> Ivi, pp. 173, 175-176.

*infelice*, che il ruolo della negazione si manifesta nella sua sconcertante valenza. Né il sacrificio di sé, né l'ingenua devozione dell'anima bella – lo si è considerato – potranno mai annullare l'infelicità della coscienza. Dunque, a essa non resterà che ricercare e perseguire l'Assoluto nel mondo e in se stessa, non annullarsi nell'Assoluto; per dirla in altri termini, la coscienza, proprio nell'unificare in sé i differenti modi della realtà e della scissione, diviene autocoscienza e si disvela come ragione. Tuttavia, il superamento della lacerazione mostra, al tempo stesso, un'intrinseca limitazione, proprio perché permane l'esigenza di una riconciliazione totale, o totalizzante, in cui non vi è più alcuno spazio per le ragioni della differenza: anzi matura l'epifania dell'identico, ovvero dell'identità dello spirito con la verità totale – è famosa, a riguardo, la posizione hegeliana: *il vero è l'intero*.

Si ripresenta allora l'inquietante interrogativo: come vincere la scissione? Forse, per superare la scissione è necessario pensare fino in fondo l'alterità dell'altro, tentando di esistere con l'altro e nell'altro, sperando cioè il coesistere come modo fondamentale di essere-nel-mondo.

Tutto ciò implica, al tempo stesso, una diversa *Stimmung* nei confronti del passato: il varco è aperto appunto dalla misericordia, spesso considerata un sinonimo della capacità di perdonare. Misericordia e perdono annientano l'irreversibilità del passato, inserendo una falla – o un ventaglio di possibilità – tra il *continuum* spazio-temporale fossilizzato nella necessità del già stato e testimoniando, in tal modo, la libertà di svincolarsi dalle conseguenze di ciò che è stato; vero è che queste due prerogative non solo divine, ma anche umane, in quanto sono l'esatto opposto della vendetta - la naturale e quasi meccanica reazione contro un'offesa, che pertanto può essere prevista e in qualche modo calcolata all'interno del processo dell'agire; essi non si limitano a re-agire, anzi agiscono in modo inatteso e improvviso, annullando in tal modo il passato e inaugurando l'assolutamente nuovo, l'inimmaginabile, lo straordinario.

Ancora una volta, ci vengono incontro, a riguardo, le riflessioni di Guardini:

Non è possibile fare che ciò che è accaduto, non sia accaduto; il perduto non si può recuperare direttamente. Esiste però qualcosa di più alto; esiste l'appello alla religiosità. Ciò che è puramente etico dice: l'accaduto rimane accaduto, e tu ne porti la responsabilità; quel che è perduto, rimane perduto, e tu ne porti la responsabilità; bada di agire bene la volta prossima [...]. Sicché in qualche modo è necessario impadronirsi del passato, dominandolo, affinché passi nella tua totalità a disposizione della nuova vita. Or questo non si ottiene per mezzo di



un atto puramente etico, bensì e soltanto attraverso un atto religioso, e cioè attraverso il pentimento, un rinnovarsi davanti a Dio [...]. Qui sta il fatto vitale. In questo “innanzi a Dio e con lui”, si sveglia qualcosa di nuovo che non si lascia analizzare, da capo, una nascita; un divenire, dove ciò che fu perduto, non è giù recuperato, bensì superato. Ciò che si mancò di fare, non è già ripreso meccanicamente, è bensì riguadagnato a nuovo, su un piano più alto<sup>20</sup>.

Dominare il passato, inaugurare l'assolutamente nuovo: un compito sempre aperto per chi non si incammina per l'«antica via degli empi» (*Sal* 1, 6), ma percorre, come i due di Emmaus, vie riflessive atte a interrogare il proprio tempo attraverso la memoria e la testimonianza, il raccoglimento e l'ascolto.

### *Sigle e abbreviazioni*

- GLAT* Borbone, P.G. (a cura di) (1988-), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia; tr. it. di *ThWAT*, Botterweck, G.J.; Ringgren, H. (a cura di) (1973-) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart
- GLNT* Montagnini, F.; Scarpato, G.; Soffritti, O. (1965-), *Grande lessico del Nuovo Testamento* Paideia, Brescia; tr. it. di *ThWNT*, Kittel, G.; Friedrich, G. (1933-), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

### *Bibliografia*

- Bultmann, R. (1967), *Èleos*, in *GLNT*.
- Childs, B.S. (1962), *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London.
- Cimosà, M. (2002), in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Cortellazzo, M.; Zolli, P. (1988), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.
- De Boer, P.A.H. (1962), *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des A.T.*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Di Segni, R. (2002), *La misericordia nella tradizione ebraica*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Diekamp, F. (1957), *Katholische Dogmatik*, I, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

---

<sup>20</sup> Guardini (1993), pp. 72-74.

- Eising, H. (2002), *zākar*, in *GLAT*.
- Gerken, A. (1986), *Teologia dell'eucarestia*, tr. it. a cura di B. Mabritto, A. Bressan, Edizioni Paoline, Roma.
- Gross, H. (1960), *Zur Wurzel zkr*, in *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Guardini, R. (1993), *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia.
- Guardini, R. (2002), *Pascal*, Morcelliana, Brescia.
- Käsemann, E. (1985), *Saggi esegetici*, tr. it. a cura di V. Gatti, Marietti, Casale Monferrato.
- Kasper, W. (2015), *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo*, trad. it. a cura di C. Danna, Queriniana, Brescia.
- Kluge, F. (1999), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, a cura di E. Seebold, Gruyter, Berlin.
- Köster, H. (1979), *Splanchnon*, in *GLNT*.
- Mantovani, M. (2002), *Èleos tra "vecchie" e "nuove" categorie*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Marin, M. (2002), *La "debolezza" della compassione secondo Aristotele e gli Stoici*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Marin, M.; Mantovani, M. (a cura di) (2002), *Èleos: "l'affanno della ragione" tra compassione e misericordia*, LAS, Roma.
- Michel, O. (1971), *Mimneskomai*, in *GLNT*.
- Ott, L. (1970), *Grundriss der katholischer Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- Pohle, J; Gummersbach, J. (1952), *Lehrbuch der Dogmatik*, I, Paderborn, Schöningh.
- Schillebeeckx, E. (1968), *La presenza eucaristica: contributo alla discussione sulla presenza reale*, tr. it. a cura di A. Audisio, Edizioni Paoline, Roma.
- Schottroff, W (1964). «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament., (*Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Semerano, G. (1994), *Le origini della cultura europea*. Vol. II, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee*, Olschki, Firenze.
- Welte, B. (1976a), *Zum Verständnis der Eucharistie*, in Welte (1976b)
- Welte, B. (1976b), *Sulla traccia dell'eterno*, tr. it. a cura di G. Borsella, Jaca Book, Milano.

*Abstract*

As is well known, the *pietas* of thinking as a *proprium* of hermeneutical reason cannot be found inside the strength of the logos that overcomes the negative and the split dissolving differences into identities. Rather, it is a reconciliation – or justification – not relying on “binding” structures of reason; it is at the same time justification and forgiveness, rehabilitation and rejoicing, meditation and hope, invocation and appeal. Starting from this horizon, the aim of the essay is to retrace the core of the relation between two keywords of our intellectual tradition in the realm of the *pietas* of thinking. *Mercy* and *memory*: the meaning of their bond – perhaps nowadays overshadowed – is evident at the roots of our culture, especially in our common tradition with the early Jewish Christian culture.

*Keywords:* Phenomenology of memory and mercy, hermeneutical reason, *pietas*, memory, mercy.

CARMINE DI MARTINO

## **La costruzione della memoria**

Che importanza ha il ricordo nella nostra esperienza? Come potremmo rispondere alla domanda «chi sono io?», se non avessimo nessun ricordo del nostro passato? La perdita della memoria – in seguito a traumi o patologie – equivarrebbe alla perdita della nostra identità. Se non fossimo in grado di ricordare ciò che ci è accaduto e che ci riguarda, di rievocare parti significative del nostro passato, la nostra identità personale ne risulterebbe compromessa e con essa la nostra vita quotidiana: non sapremmo più chi siamo e che cosa vogliamo diventare, come vogliamo vivere. Per disporre di una identità personale occorre ricordare il proprio passato, avere una memoria autobiografica, non solo cioè incarnare un passato, portarne impresse le tracce, ma “averlo” presso di sé e potervi attivamente e continuamente tornare.

I nostri ricordi, per fornire un primo accenno, assomigliano a un complesso mosaico di conoscenze e ricostruzioni di brani della nostra esperienza passata, tanto nella forma di estesi periodi di vita (“l’infanzia nella mia prima casa”), quanto in quella di eventi generali (“le vacanze al mare sulla costa tirrenica”) o di eventi specifici (“l’incidente d’auto occorsomi due settimane or sono”). I ricordi sono costellazioni di conoscenze in cui convivono elementi e livelli diversi. Quando “ricordiamo” il tale episodio della nostra adolescenza, o anche l’evento accaduto solo pochi mesi fa, si intrecciano indistricabilmente immagini o scene che riteniamo di aver conservato intatte, e di rivivere ora “come se fosse allora”, e racconti nostri e altrui, rivisitazioni e ricomprensioni, inferenze realizzate a partire da ciò che sappiamo. Nella nostra memoria autobiografica, rimemorazione (ciò che ri-vediamo, ri-udiamo, ri-sentiamo di ciò che ci accadde) e rievocazione (racconto) sconfinano l’una nell’altra: sarebbe di fatto impossibile distinguerle (torneremo più puntualmente sul tema per chiederci se questa impossibilità di fatto ne implichi anche e significativamente una di diritto).

Che cosa significa, insomma, ricordare? Come si arriva all'esperienza del ricordo? A quali condizioni possiamo disporre del nostro passato? Perché non ricordiamo nulla o quasi della nostra infanzia? Come mai i bambini acquisiscono solo ad un certo punto e con una certa fatica la capacità di ricordare e, insieme ad essa, la consapevolezza del tempo? Inoltre: stiamo parlando di una esperienza esclusivamente umana o anche gli animali ricordano? Le prospettive dalle quali affrontare gli interrogativi sollevati sono ovviamente molte e sarebbe inutile sottolineare l'enorme importanza che al riguardo hanno assunto gli sviluppi ottenuti nel campo delle neuroscienze, delle scienze cognitive e della psicologia sperimentale<sup>1</sup>. Prenderemo qui anzitutto le mosse dalle ricerche fenomenologiche husserliane dedicate al ricordo<sup>2</sup>, per ricavarci un primo tratto di strada, per rivolgere in un secondo momento la nostra attenzione alla psicologia sperimentale e infine sviluppare il nostro percorso.

### *1. Rimemorare il passato*

Com'è noto, il tema del ricordo assume una particolare importanza nella ricerca husserliana. Da una analisi attenta del rapporto tra percezione e ricordo emerge infatti una delle più decisive e originali scoperte della fenomenologia della coscienza interna del tempo. Husserl (in un dialogo a distanza con il maestro Brentano) stabilisce una distinzione inedita tra ricordo primario e ricordo secondario, intendendo con il primo una originaria estensione (“all'indietro”) della coscienza d'ora, che non ha nulla a che vedere con il ricordo vero e proprio, e che è tuttavia necessario implicare per rendere ragione fenomenologicamente di qualsivoglia esperienza percettiva. È noto l'esempio husserliano: per percepire una melodia, e non una accozzaglia di suoni, è necessario che i suoni appena risuonati rimangano in qualche modo ancora presenti alla coscienza. Occorre cioè che la coscienza sia in grado di mantenere nella presenza

---

<sup>1</sup> Un nuovo impulso a questo genere di ricerche, in epoca relativamente recente, è stato com'è noto fornito da Endel Tulving, con il saggio *Episodic and semantic memory*, divenuto famoso; Tulving (1972).

<sup>2</sup> Segnaliamo in proposito l'istruttivo testo di Martino Feyles (2012), che offre le linee guida di una fenomenologia della memoria di matrice husserliana, inscrivendola in un dialogo possibile con altre prospettive di ricerca (psicologica, sociologica, ermeneutica). Ad esso senz'altro rimandiamo per l'approfondimento di molte delle problematiche rapidamente richiamate in questo saggio.

l'appena passato. Si tratta di una capacità "passiva", chiamata da Husserl "ritenzione". Il contenuto presente, l'"impressione", fluendo e trasformandosi in passato, non fuoriesce dal presente vivente della coscienza, ma continua ad appartenervi, grazie alla "ritenzione", la quale potrebbe essere intesa come una coda di cometa, un alone o un orizzonte del presente coscienziale, che si realizza passivamente, senza alcun intervento intenzionale e volontario del soggetto. Solo perché all'ora attuale sono ritenzionalmente connessi degli "ora" appena passati (e quelli a venire), noi, invece di percepire singoli istanti sonori, percepiamo una melodia, vale a dire ci si offre un senso oggettuale e non una rapsodia di sensazioni. Sul lato opposto, quello del futuro, abbiamo – com'è noto – ciò che Husserl chiama "protenzione", una tendenza in avanti, attraverso la quale la coscienza è diretta-verso ciò che sta per venire, prima che esso si manifesti effettivamente, secondo una attesa determinata. In base a ciò che è avvenuto e che è cosciente ritenzionalmente ci aspettiamo che accada questo o quello. La sintesi temporale (impressione-ritenzione-protenzione), che funge passivamente nella coscienza, è la condizione di possibilità di qualsivoglia nostra esperienza (non solo della percezione di oggetti sonori).

Con la nozione di ritenzione, Husserl può rendere conto della presenza nella coscienza di contenuti percettivi svaniti senza ricorrere all'intervento della fantasia (rispondendo così al problema lasciato irrisolto da Brentano), traccia in questo modo una linea di demarcazione essenziale tra presentazione e presentificazione, tra ciò che è percepito e ciò che è fantasticato-ricordato, tra reale e immaginario. La ritenzione costituisce l'orizzonte vivente dell'ora, è dunque paragonabile a una sorta di memoria originaria all'opera nella percezione, ma non ha nulla a che vedere con il ricordo, presenta una «fortissima differenza fenomenologica»<sup>3</sup> da esso. Se chiamiamo percezione «l'atto che è la sede di ogni "origine" e che costituisce originariamente», allora il ricordo primario è percezione»<sup>4</sup>. La ritenzione appartiene alla presentazione originaria dell'oggetto, all'atto che ci pone sott'occhio qualcosa come se stesso. Il ricordo secondario, invece, è un atto che non presenta originariamente l'oggetto, non lo pone sott'occhio in se stesso, ma lo presentifica, lo rende presente, lo ri-presenta (come passato, come non-presente). In secondo luogo, se la ritenzione è una estensione della coscienza d'ora interamente passiva, il ricordo è un atto

---

<sup>3</sup> Husserl (1981), p. 78.

<sup>4</sup> Ivi, p. 75.

libero, che dipende dalla volontà della coscienza, la quale può liberamente decidere di ripresentarsi o di presentificarsi dei vissuti passati («il paesaggio visto ieri e l'emozione provata»). Husserl chiama tale atto di presentificazione o ripresentazione per lo più con il termine di “rimemorazione” (*Wiedererinnerung*).

Che rapporto vi è tra ritenzione e rimemorazione? La ritenzione è la condizione di possibilità della rimemorazione. Vi può essere rimemorazione perché vi è ritenzione: se posso riprodurre la melodia che ho sentito ieri è perché essa si è ritenzionalmente conservata. Man mano che la melodia procedeva, infatti, si formava passivamente, secondo le leggi della costituzione originaria del tempo immanente, una catena ritenzionale, di cui Husserl fornisce un noto diagramma. Considerando astrattamente una certa sequenza di suoni, possiamo figurarci la situazione in questi termini: quando il suono A lascia il posto al suono B, B è effettivamente presente, è la nuova fase-ora, mentre A è ritenzionalmente mantenuto, “tenuto in pugno”, nella forma dell'appena-passato; quando B lascia il posto a C, è C la nuova fase-ora ed è B ad essere ritenuto; ma a questo punto non è solo la fase B ad essere ritenuta, bensì anche la fase A, perché la fase-ora B già implicava e portava con sé la ritenzione di A. E così via. Ogni fase-ora, in quanto contiene ritenzionalmente la fase ad essa precedente, racchiude in sé l'intera serie delle ritenzioni trascorse<sup>5</sup>. Fino a che punto si estende allora questo fluire ritenzionale in cui si costituisce l'esser-passato? Nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, Husserl sembra accreditare l'idea che la coscienza non abbia limiti nella sua capacità di ritenere il passato: «Non si prevede alcuna fine della ritenzione e, *idealiter*, è pur sempre possibile una coscienza in cui tutto si conservi ritenzionalmente»<sup>6</sup>. Nella coscienza, tutto ciò che è dato viene conservato e – almeno *idealiter*, come sottolinea Husserl – nulla va perduto. La modificazione ritenzionale si svolge infatti secondo una regolarità assolutamente rigida: ogni coscienza impressionale si tramuta costantemente in coscienza ritenzionale e ogni ritenzione è una ritenzione di ritenzioni. Nel tessuto della memoria ritenzionale non ci sono vuoti o discontinuità, e i limiti della conservazione ritenzionale sono da attribuirsi ad accidenti empirici (nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* Husserl

---

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 63-64, 143.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 66 n. 22.

ritornerà sul problema, contemplando una interruzione del processo di conservazione-sprofondamento ritenzionale).

La ritenzione fornisce dunque alla rimemorazione il suo punto d'appoggio, rappresenta per così dire il deposito a cui ogni rimemorazione può attingere per ripresentare o riprodurre il passato. Ed è proprio la passività della ritenzione a rivestire una particolare importanza. Non posso infatti decidere se ritenere o no le fasi-ora appena passate né modificare a mio piacimento il formarsi della catena ritenzionale: nella ritenzione, le fasi temporali che fluiscono si conservano negli stessi rapporti che avevano originariamente e sprofondano secondo una regolarità rigida e una continuità ininterrotta, costituendo proprio perciò il terreno necessario di ogni atto rimemorativo. Se posso riprodurre quella determinata successione di suoni è perché essa è stata ritenzionalmente conservata: il giorno dopo averla sentita posso allora recuperare progressivamente la pienezza intuitiva di ciò che ho percepito ripercorrendo una concatenazione ritenzionale di principio sempre disponibile (anche se, magari, non ricorderò nulla, perché non sono provvisto di una memoria musicale sufficientemente raffinata e allenata). Su questa base sembrerebbe legittimo pensare, nella impostazione husserliana, alla possibilità di una rimemorazione in quanto riproduzione perfettamente coincidente con la ritenzione, una possibilità che – se ammessa – diviene implicitamente il modello ideale della rimemorazione. Di diritto, anche se non di fatto, nella rimemorazione può realizzarsi una simile coincidenza: in essa posso presentificarmi il passato nella forma di un quasi-percepire ciò che avevo percepito e che è ritenzionalmente conservato. Il *telos* della rimemorazione sarebbe insomma la perfetta presentificazione del percepito.

La rimemorazione è intesa da Husserl come una *quasi*-percezione, cioè come un atto intuitivo, dello stesso genere della percezione e al tempo stesso essenzialmente distinto da essa, come abbiamo detto. Se si tratta di un atto intuitivo è perché in esso è il passato stesso che appare e non un suo segno o un suo rappresentante. La rimemorazione non è cioè un atto signitivo. In essa noi ri-vediamo e ri-sentiamo ciò che abbiamo visto e sentito (munito di un indice di “passato”) e non abbiamo a che fare con un segno di ciò che abbiamo visto e sentito. La rimemorazione non è una «coscienza di immagine», essa offre il suo oggetto direttamente. D'altra parte, il “vedere” e il “sentire” della rimemorazione («mi sembra di vedere il suo volto e di sentire ancora il profumo dei fiori lì intorno come se fosse oggi») hanno necessariamente la forma del “quasi-percepire”, poiché sono in linea



essenziale distinti dal vedere e dal sentire della percezione. Nell'ambito degli atti intuitivi, vi è cioè una differenza insuperabile tra gli atti percettivi e gli atti non percettivi: solo la percezione è un atto originariamente offerente, solo in essa l'oggetto viene dato alla coscienza in "carne e ossa", viene "presentato". Il ricordo non è un atto originariamente offerente, in esso il volto – con le sue forme, le sue sfumature – non è percepito come se lo vedessimo realmente, non è dato in carne e ossa, non è presentato, ma è presentificato. Nella presentificazione viene reso presente qualcosa di assente: nel ricordo la cosa appare, dunque, è data immediatamente alla coscienza, ma non in carne e ossa. Tanto la percezione quanto il ricordo sono atti posizionali, ma, a differenza che nel ricordo, il carattere posizionale dell'atto percettivo è corroborato dal carattere di presenza in carne e ossa dell'oggetto<sup>7</sup>. Dalla stessa parte del ricordo, fra le presentificazioni intuitive, troviamo anche la fantasia. Rimemorazione e fantasia sono atti dello stesso genere, con la medesima struttura. Anche nella fantasia possiamo quasi-vedere, quasi-sentire, quasi percepire; anche la rappresentazione di fantasia non va intesa perciò come una coscienza di immagine. La differenza tra la presentificazione memorativa e la rappresentazione di fantasia è che la prima è un atto posizionale, che "pone" l'essere, è accompagnato da una credenza d'essere, da una coscienza di realtà, mentre la seconda non lo è (un conto è la presentificazione del paesaggio di ieri o del volto della persona cara, un conto è la presentificazione fantastica di un centauro). Se una immagine memorativa venisse privata del suo carattere posizionale diverrebbe dunque identica a una immagine di fantasia e, viceversa, se una immagine di fantasia si presentasse accompagnata da una credenza d'essere sarebbe vissuta come una rimemorazione.

Domandiamoci ora: come avviene una rimemorazione? E prima ancora: che cosa è ritenuto nella ritenzione, per esempio di una melodia, così che una rimemorazione possa prendervi appoggio? Mentre ascoltiamo una melodia, sono necessariamente ritenute le note (i "contenuti sensibili") che si offrono originalmente nella percezione susseguendosi una dopo l'altra, altrimenti non potremmo nemmeno percepire una melodia, come abbiamo accennato. Ma, insieme a ciò, deve essere ritenuto anche il senso unitario della melodia, ciò che Husserl chiama «senso noematico», che si costituisce

---

<sup>7</sup> Cfr. Husserl (2002), pp. 338-339.

nel vissuto percettivo. Quando a distanza di giorni rimemoriamo la melodia è precisamente da questo senso noematico che prende avvio il processo. Nella vita di coscienza abbiamo una attestazione della ritenzione del senso noematico, dell'identità oggettuale, nel fenomeno del riconoscimento. Nel bel mezzo di una riunione, il volto di uno dei partecipanti cattura la mia attenzione: rimugino, e ad un certo punto mi dico: l'ho già visto, ma dove? L'ho riconosciuto, anche se non dispongo di alcun ricordo vero e proprio, non riesco ad effettuare al momento alcuna presentificazione. Solo dopo, incontrandolo, avrò la conferma di averlo conosciuto, molti anni prima, e mi verranno offerti elementi che faranno riaffiorare le tessere del mosaico. Che cosa è avvenuto? La ritenzione vuota del senso noematico di quella percezione passata è stata riattualizzata «attraverso una ri-percezione che ha il carattere del riconoscere»<sup>8</sup>. Il contenuto di una esperienza presente mi è apparso come identico al contenuto di una esperienza passata, prima ancora di tornare attivamente su di essa in una rimemorazione: la ritenzione vuota passivamente “registrata” era costitutivamente pronta ad essere riattualizzata da una esperienza presente.

Con ciò siamo già nell'ottica della domanda lasciata in sospenso: come si mette in moto una rimemorazione? Nella prospettiva husserliana, possiamo parlare di un ricordo involontario e di un ricordo volontario. Nel primo caso, esso ha chiaramente una origine associativa: una esperienza presente mi rimanda a una esperienza passata, sulla base di una somiglianza (che è, com'è noto, per Husserl, il fondamento ultimo dell'associazione). L'associazione, che si realizza passivamente, ridesta una ritenzione vuota che appartiene al passato. Il legame associativo rende dunque ragione del ricordo involontario, anche quando le associazioni decorrono inosservate e ci sembra di non rintracciare alcun evento suscitante. Vi è tuttavia anche un ricordo volontariamente perseguito, a seguito di una decisione libera di ripresentarmi di nuovo una certa esperienza passata, di ritornare su una determinata situazione (“dove avrò messo il libro che ho acquistato la scorsa settimana?”). Anche in questo caso occorre notare il ruolo della associazione. Nel tentativo di rimemorare un preciso evento, infatti, affiorano in un primo momento dei frammenti, non ancora ordinati secondo il prima e il poi e con molte lacune intermedie. In un secondo momento, assecondando i rimandi associativi che si dipartono da ciascuno di questi frammenti rimemorativi suscitanti, la coscienza riesce a ottenere l'intero

---

<sup>8</sup> Husserl (1993), p. 41.

evento di fronte a sé e ad attribuire a ciascun pezzo singolo la sua posizione temporale<sup>9</sup>. Nella rimemorazione resta in ogni caso determinante la passività delle connessioni associative, che condizionano e orientano la ricostruzione attiva: è l'associazione che offre le strade percorrendo le quali possiamo raggiungere di nuovo un evento passato.

Disponiamo ora dei termini essenziali per cogliere la natura della rimemorazione. Essa è un atto intuitivo, una presentificazione, in cui il passato appare direttamente alla coscienza, senza mediazioni. Nel processo rimemorativo vengono presentificate le percezioni passate che, riaffiorando, portano in sé il passato che in esse si era offerto, sebbene ora non più in "carne e ossa" (ri-vedo il paesaggio visto ieri, il suo volto in quella indimenticabile circostanza, l'incidente di alcuni mesi fa... ma in quanto "passati"). Certamente la rimemorazione, così come ci viene presentata da Husserl, è una attività condizionata: affinché un ricordo si costituisca occorre che le ritenzioni vuote, depositate nella coscienza, vengano ridestate e nuovamente riempite, ed è l'associazione a generare un simile ridestamento. A motivo di ciò la rimemorazione non è mai interamente alla mercé del soggetto, è sempre parziale, selettiva, per l'ineguale forza dei legami associativi che rendono accessibili tutte le concatenazioni ritenzionali necessarie alla completa presentificazione del passato. A questo si aggiunge il carattere "ri-costruttivo" della rimemorazione: giacché i frammenti o le fasi da cui essa prende inizialmente le mosse possono presentarsi secondo un ordine e una connessione che non sono quelli originari, l'intervento di una attività soggettiva è indispensabile. E tuttavia, pur tenuto conto di questi caratteri, è *idealiter* pensabile un ricordo perfetto, in cui tutto sia chiaro e abbia carattere rimemorativo, cioè intuitivo, fin nei minimi particolari. La coscienza "può" – di principio – ripresentarsi l'intero passato davanti a sé, in una pienezza intuitiva, poiché niente dell'esperienza percettiva va a rigore perduto, tutto è ritenuto, la ritenzione è "infinita" e senza vuoti, a meno di traumi o di patologie. E, se tutto è registrato, tutto è idealmente recuperabile. Non essendovi selezioni nella registrazione – cioè nella modificazione ritenzionale della coscienza impressionale e nella costituzione della serie di ritenzioni: la catena ritenzionale unisce ininterrottamente qualsiasi fase "ora" del passato al presente –, in via di principio potrebbero non esservene nemmeno nella riproduzione

---

<sup>9</sup> Cfr. Husserl (1995), p. 162.

memorativa. Se vi è incompletezza del ricordo è dunque per una insufficienza empirica, non per una impossibilità essenziale: nella linea percezione-ritenzione-rimemorazione le lacune hanno ragioni di fatto, non di diritto. Ciò che è stato vissuto è stato ritenuto e ciò che è stato ritenuto può essere rimemorato. In quanto la ritenzione è continua e niente va perduto, è con ciò stesso data la possibilità di un recupero di tutto ciò che è stato percepito e ritenzionalmente conservato, così come si è offerto nel suo originario presentarsi. Di fatto, non vi sono mai né singoli ricordi perfetti, né una continuità memorativa senza interruzioni delle nostre esperienze passate; non ve n'è alcun bisogno, anzi, se ciò si realizzasse, la nostra vita diverrebbe impossibile; ma, di diritto, il passato potrebbe essere presentificato, cioè ripresentato “di nuovo”, nel presente, in una intuizione viva. Per effettuare una rimemorazione, la coscienza non ha bisogno d'altro che del ridestamento associativo, che dia il via al processo ripresentativo nei termini rapidamente richiamati. A partire di lì, con gradi variabili di successo e sempre guidata dai rimandi associativi che vigono nella passività, essa presentificherà il passato ritenzionalizzato.

La fenomenologia husserliana del ricordo si presenta in una stretta continuità con la fenomenologia della percezione: per la natura stessa del vissuto percettivo, che si rivela come un decorso temporale in cui è passivamente all'opera la modificazione ritenzionale, se si è percepito, si può ricordare, vale a dire si possono richiamare o riprodurre le percezioni precedenti ritenzionalmente conservate e attraverso esse “quasi” nuovamente percepire il passato, si possono cioè riempire intuitivamente le ritenzioni vuote dei sensi noematici di queste o quelle percezioni passate (“vedendo il disegno di un marinaio mi ritorna improvvisamente in mente quella meravigliosa barca a vela ancorata al molo, mi si ri-presentano le sue forme e i suoi colori...”). Certo, vi sono anche presentificazioni non intuitive, perciò ricordi che non sono presentificazioni di percezioni, come quelli che riguardano pensieri, significati, sentimenti. Poiché si tratta di presentificazioni di atti non intuitivi, non possono dunque a loro volta avere un carattere intuitivo, non sono cioè repliche di percezioni (“mi ricordo distintamente i pensieri che qualche mese fa mi ronzavano in testa...”), pur necessariamente fondandosi su ritenzioni. E tuttavia, nelle analisi di Husserl, il riferimento ai ricordi non intuitivi è di gran lunga minoritario rispetto a quello relativo ai ricordi intuitivi, cioè alle rimemorazioni in senso stretto, a motivo del primato evidente che la percezione assume nel suo impianto di pensiero. Nemmeno vi si trovano elementi che problematizzino l'intreccio

tra ricordi intuitivi e ricordi non intuitivi: il ruolo guida della percezione neutralizza, in un certo senso, il porsi stesso di un problema in questa direzione.

Grazie alla sintesi temporale, l'esperienza vissuta – a partire da quella percettiva fino a quella in senso ampio culturale – può essere rimemorata, ricostruita, ri-riprodotta nel ricordo. Sulla base del fluire ritenzionale, la coscienza è infatti in grado di presentificare il passato, come la nostra esperienza ci mostra. Ma subito dovremmo aggiungere: ad essere in grado di presentificare è più precisamente la coscienza egologica di (o istanziata in) una persona adulta normale. Giacché i bambini, o gli adulti che hanno subito dei traumi o sono affetti da determinate patologie (le afasie, per esempio) o, andando oltre gli esseri umani, gli animali non ne sono – secondo Husserl – capaci. A ben vedere, anche gli uomini cosiddetti primitivi non dispongono nel nostro stesso senso della possibilità del ricordo (come Husserl osserva in una serie di annotazioni seguite alla lettura dell'opera di Levy-Bruhl sulla mentalità primitiva dei papuasi<sup>10</sup>). Perché non conserviamo alcun ricordo dei primi anni di vita? Come mai gli afasici perdono, insieme alla parola, la possibilità di ricordare? A che cosa si deve che gli uomini primitivi sembrino avere possibilità più limitate di ricordo? E, infine, come rendere ragione del fatto che gli animali – tanto secondo Husserl quanto secondo la prospettiva della psicologia sperimentale, di cui ci occuperemo tra breve – non abbiano dei ricordi veri e propri come noi? È a partire da tali interrogativi che si evidenziano, a nostro avviso, i limiti della fenomenologia husserliana del ricordo.

Husserl sembra ritenere che il ricordo sia una possibilità della coscienza che, per realizzarsi, necessiti esclusivamente della disponibilità della serie ritenzionale. Per il fatto che vi è sintesi temporale e che vi è ritenzione, è già data la possibilità di tornare attivamente sul vissuto passato in modo da ripresentarselo, identificandolo come passato e collocandolo in una determinata posizione temporale rispetto all'ora presente. È su questo che solleviamo degli interrogativi, sfruttando anche qualche spunto che si trova in taluni manoscritti husserliani. In alcuni luoghi degli scritti dedicati all'intersoggettività, raccolti nel volume XV della Husserliana, Husserl riflette sulla differenza tra mondo ambiente animale e mondo ambiente umano e tocca il tema della presentificazione. Agli animali, infatti, non

---

<sup>10</sup> Cfr. Husserl (1994).

sarebbe data una consapevolezza del tempo né conseguentemente una consapevolezza di un mondo di essenti, proprio perché essi non possiedono rimemorazioni vere e proprie né rappresentazioni di fantasia intuitive. Gli animali vivrebbero cioè in una «temporalità ristretta», che è «limitata dalla ristrettezza della rimemorazione (*Wiedererinnerung*) e della prememorazione (*Vorerinnerung*)»<sup>11</sup>. Certamente gli animali, per lo meno certi animali, possiedono l'orizzonte ritenuto delle esperienze passate. È infatti in base al ridestarsi di contenuti di esperienza passati per mezzo di contenuti presenti che essi possono riconoscere un certo oggetto o individuo come lo stesso e perciò avere anche aspettative determinate, che orientano i comportamenti futuri. La coscienza animale, tuttavia, è per Husserl capace di ritenzione, ma non di rimemorazione. Gli animali «hanno il passato solo come ritenzionalità e dispongono dell'identità (*Selbigkeit*) delle cose solo nella forma di un riconoscere primario, che non conosce ancora un ritorno sul passato nella rimemorazione (come un *quasi*-nuovamente percepire) e che non rende possibile alcuna identificazione dei luoghi spazio-temporali e nemmeno l'individualità delle cose in quanto essenti»<sup>12</sup>. Gli animali hanno riconoscimenti primari, ma non rimemorazioni vere e proprie – cioè, se prendiamo alla lettera il suggerimento husserliano, hanno rimemorazioni e prememorazioni “ristrette” –, non sono perciò in grado di avere ricordi realmente riproducibili, in cui, in un *continuum* di presentificazioni, il passato venga ricostruito. Essi non possono pertanto identificare la posizione temporale di un evento passato, poiché ciò comporterebbe la capacità – implicata nella rimemorazione – di riprodurre l'intero evento davanti a sé e di inscrivere in una successione temporale che arriva fino all'ora presente; nemmeno possono avere l'individualità delle cose in quanto essenti, poiché anch'essa richiede l'attività identificante della riproduzione rimemorativa, in cui si costituisce, in una coincidenza originaria, l'evidenza dell'identità. Per Husserl, nella coscienza animale è indubbiamente all'opera una sintesi temporale, organizzata secondo impressione originale, ritenzione e protenzione come quella umana, ma tale temporalità ha un *range* intrinsecamente ristretto. Gli animali hanno pertanto una rudimentale capacità di vedere gli oggetti come totalità: li vedono secondo l'angolazione di una certa parte, poi di un'altra, e hanno coscienza della coincidenza di queste due esperienze. Manca però ad essi un “io” che “sorvoli” il flusso

---

<sup>11</sup> Husserl (1973 b), p. 405, trad. nostra.

<sup>12</sup> Ivi, p. 184.

della loro coscienza e riprenda continuamente i contenuti passati e futuri. Il loro è, secondo Husserl, un “io” confinato nel presente, che non ha la capacità di *Überschau*<sup>13</sup>. L’io umano, invece, non è sprofondato nel presente, vive nel mondo percettivo circostante rimemorando e prememorando, presentificando intuitivamente i vissuti passati e anticipando intuitivamente gli orizzonti futuri.

A prescindere, per ora, dalla attendibilità di questa analisi della “ristrettezza” della temporalità animale, intendiamo osservare che non sono solo gli animali a mancare della capacità rimemorativa e ad essere sprofondati nel presente. Anche i bambini, fino a una certa età, sono confinati nel presente e non sono in grado di compiere rimemorazioni e prememorazioni in senso pieno (come documentano i piccoli che strillano per la dipartita della madre, vissuta ogni volta come definitiva, a dispetto di coloro che si affannano a dire: «tornerà subito, tra non più di un’ora, proprio come è successo ieri»; tutte cose evidentemente inaccessibili). Essi resterebbero peraltro in tale temporalità ristretta infantile se, crescendo, non entrassero in gioco altri elementi, dei quali l’analisi husserliana – pur nella sua straordinaria ricchezza – non sembra tenere adeguato conto.

## *2. Viaggiare nel tempo*

Per evidenziare gli elementi cui abbiamo appena fatto cenno, insistiamo sulla comparazione tra animali, bambini, uomini, cambiando scenario. Rivolgamoci ai risultati delle ricerche di Suddendorf e Corballis, presentati nel saggio *The evolution of foresight: what is mental time travel and is it unique to humans?*<sup>14</sup>. Nella prospettiva della psicologia sperimentale inaugurata da Tulving, intrecciando i punti di vista della psicologia evuzionistica, delle neuroscienze e della teoria della mente, gli autori affrontano il tema della capacità di «viaggiare mentalmente nel tempo», cioè di ricordare e anticipare eventi, in uomini e animali. Sulla scorta di Tulving, Suddendorf e Corballis parlano del viaggio mentale nel tempo per alludere alla facoltà che permette agli esseri umani di «proiettarsi mentalmente indietro nel tempo (per ri-vivere) oppure in avanti (pre-vivere eventi)» (EF, 299). La possibilità di compiere un viaggio mentale nel passato, vale a dire

---

<sup>13</sup> Cfr. Husserl (1973 a), p. 218.

<sup>14</sup> Suddendorf & Corballis (2007). Le citazioni tratte da questo saggio verranno riportate direttamente nel testo con la sigla EF, seguita dal numero di pagina.

di avere una «memoria episodica», si riflette sulla capacità di accedere al futuro, vero punto di forza dei viventi umani: proprio nel prevedere, pianificare e modellare il futuro risiederebbe la chiave della nostra enorme influenza su tutto il pianeta. Scopo della ricerca in questione è allora quello di elaborare una tassonomia dei sistemi di memoria all'opera nei viventi umani e non umani, utilizzando come parametro precisamente ciò che essi consentono come anticipazione del futuro. La tesi finale sarà duplice. In primo luogo, gli autori rileveranno che il viaggio mentale nel tempo è il più flessibile di tutti i sistemi di memoria e consente la più ampia capacità di previsione del futuro. In secondo luogo, essi affermeranno che non vi sono evidenze sufficienti per estendere la ricostruzione mentale del passato e la previsione del futuro ai viventi non umani: stando ai risultati attuali delle ricerche sperimentali, si tratterebbe di una prerogativa esclusivamente umana, sebbene ciò non comprometta la continuità darwiniana, che sta a cuore ai due autori: essa «non ha bisogno di presupporre negli animali non umani poteri mentali maggiori di quanto non sia attualmente evidente» (EF, 313). Occorre prendere atto delle evidenze sperimentali: «Non stiamo esprimendo questi argomenti un po' guastafeste perché abbiamo qualche idea preconcepita su come il mondo dovrebbe essere. Noi saremmo lieti se si potesse stabilire che altre specie possono viaggiare mentalmente nel tempo. Sarebbe una seria sfida a molte visioni del mondo di tipo antropocentrico» (EF, 306). Ora, al di là della questione in sé, i motivi che non consentono di estendere il viaggio mentale nel tempo anche agli animali, messi in luce da Suddendorf e Corballis, sono per noi importanti in rapporto agli interrogativi sollevati.

Richiamiamo rapidamente, senza alcuna pretesa, lo schema generale e ampiamente accettato dei sistemi della memoria umana, che funge da sfondo nelle considerazioni dei due autori. L'idea guida della psicologia della memoria è che il ricordo, il viaggio mentale nel tempo, sia la risultante di sistemi di memoria diversi e in interazione tra loro (già questo ci inviterebbe a guardare alla rimemorazione husserliana in modo più articolato). La più ampia ripartizione dei sistemi di memoria vede, da una parte, una «memoria a lungo termine», che ci permette di conservare informazioni per tutta la vita e, dall'altra, una «memoria a breve termine», che ci permette di ricordare una informazione per un tempo molto breve (è detta anche memoria di lavoro, poiché è funzionale alla esecuzione di precisi compiti cognitivi). Dallo stesso lato della memoria a breve termine troviamo anche la «memoria sensoriale» (visiva e uditiva), «a brevissimo



termine»: un magazzino di grande capacità, nel quale però le informazioni decadono molto più rapidamente che nella memoria a breve termine. La memoria a lungo termine si suddivide ulteriormente in due rami: «memoria dichiarativa» e «memoria non dichiarativa» (partizione che troverebbe conferma nei risultati delle neuroscienze, poiché le due memorie sembrano dipendere da sistemi neuronali anatomicamente distinti). La memoria non dichiarativa è direttamente collegata al sistema percettivo e comprende: a) la «memoria procedurale», un apprendimento senza ricordo, il cui contenuto non può essere dichiarato o verbalizzato, consistente in una serie di abilità acquisibili e comunicabili solo mediante l'esercizio (alla domanda “come si fa questo?” si può rispondere solo: “te lo mostro”), le risposte condizionate (secondo la dinamica del condizionamento classico) e, infine, l'apprendimento non associativo, per esempio l'abitudine. I sistemi di memoria non dichiarativa permettono che i comportamenti siano modulati dalle esperienze, in modo tale che l'organismo ne tragga vantaggi futuri. La memoria dichiarativa, invece, è consapevole e, almeno parzialmente, verbalizzabile, consta di conoscenze e ricordi che possono essere disaccoppiati dal sistema percettivo. Essa viene suddivisa, a partire da Tulving, in memoria semantica e memoria episodica.

La memoria semantica «contiene la conoscenza generale», l'insieme degli schemi e dei significati che caratterizzano una comunità umana e le persone che vi appartengono, richiede la mediazione di un codice o di un sistema di segni, è perciò in un rapporto costitutivo con il linguaggio e si colloca «alla base del ragionamento inferenziale e analogico» (EF, 300). Ma si può parlare anche di una memoria semantica animale, se per esempio facciamo riferimento alle rappresentazioni cognitive, alla capacità di simulare o fare inferenze e alla capacità di automonitorare le esperienze simulate di cui per esempio disporrebbero le grandi scimmie antropomorfe<sup>15</sup>. La memoria semantica consiste tuttavia di conoscenze, non di ricordi di eventi specifici (*so* che Wellington è la capitale della Nuova Zelanda, ma non *ricordo* dove e quando io l'abbia appreso). La memoria episodica, invece, a differenza di quella semantica, «garantisce l'accesso a eventi vissuti in prima persona, piuttosto che alla mera conoscenza generica estratta dagli eventi. L'esperienza fenomenologica del *ricordare*, quella che Tulving chiama coscienza *autonoetica* o autoconoscente (come per esempio

---

<sup>15</sup> Cfr. Tomasello (2014), cap. 2.

il ricordo di dove e quando si è appreso che Wellington è la capitale della Nuova Zelanda) è diversa dal mero *conoscere* quel fatto» (EF, 301). Questa distinzione, di nuovo, sembra sorretta da evidenze sperimentali. Vi sono pazienti amnesici che possono continuare a *conoscere* fatti e procedure, perfino i particolari relativi alla propria vita passata, senza essere in grado di *ricordare* più nulla.

È la memoria episodica che fa emergere la nozione di viaggio mentale nel tempo. Essa implica infatti «la ricostruzione mentale di qualche evento precedente, compreso qualche particolare (almeno) di quell'evento, come per esempio i principali personaggi coinvolti, le azioni, le circostanze e le reazioni emotive. Metaforicamente parlando, questa ricostruzione potrebbe essere considerata come il risultato di un viaggio mentale nel passato. L'idea può essere immediatamente estesa al futuro» (EF, 301). La metafora del "viaggio" è ulteriormente motivata dal fatto che noi siamo in grado di osservarci mentre lo facciamo (è il carattere auto-noetico dell'esperienza del ricordo). Sarebbe proprio la memoria episodica – il viaggio mentale nel tempo – ad essere unicamente umana. Essa consente la pianificazione di eventi futuri e la loro anticipazione mentale (ciò che Husserl chiamerebbe il riempimento intuitivo di una rappresentazione di fantasia): fantastico il tramonto che sta per venire ed è "come se" lo vedessi, in quel "quasi-percepire" di cui abbiamo parlato.

Suddendorf e Corballis sostengono che «la ricostruzione mentale degli eventi del passato e la costruzione di quelli del futuro potrebbero essere stati all'origine del concetto stesso di tempo, della comprensione di una continuità tra passato e futuro» (EF, 301). Affermazione degna di nota – e meritevole di un approfondimento che non ha luogo nel testo –, in cui il concetto di tempo, di passato e di futuro, sarebbe da intendere come un punto d'arrivo a partire dalla ricostruzione e costruzione "mentale" di eventi, piuttosto che come qualcosa di "originario". Una volta "costituito" il continuo temporale, il viaggio mentale nel tempo «ci consente di immaginare eventi in diversi punti di questo continuo, anche in punti che si collocano prima della nostra nascita o dopo la nostra morte» (EF, 301). La memoria episodica avrebbe l'ufficio di fornirci un «repertorio più generale di attrezzi» per trascendere il presente ed elaborare previsioni e insieme quello di creare «un senso di identità personale» (EF, 303). E gli animali, possono viaggiare mentalmente nel tempo oppure no? «Comunemente, le specie animali non umane esibiscono comportamenti che dipendono da sistemi non dichiarativi orientati al futuro, e ci sono prove consistenti che

alcuni di essi possano utilizzare la memoria semantica per azioni rivolte al futuro. Per esempio, la scimpanzé Panzee indicava dove era nascosto il cibo fuori dalla sua gabbia, toccando un lessigramma che rappresentava l'alimento e indicando poi la posizione, per guidare un umano che non ne era a conoscenza» (EF, 303). L'esperimento rivela bensì che Panzee *sapeva* dove era il cibo, ma «non prova che essa *ricordava* l'evento del nascondere il cibo» (EF, 303). In generale, gli esperimenti mostrano il possesso da parte di scimmie addestrate di una qualche forma di memoria dichiarativo-semantica (le scimmie riconoscono quali simboli corrispondano e certi oggetti o azioni), ma non attestano viaggi mentali nel tempo.

Nella ricerca di precursori non umani della memoria episodica, le indicazioni più forti sembrano addirittura provenire non tanto dalle scimmie, quanto dagli uccelli. In particolare, le ghiandaie americane possono scegliere dove conservare il cibo, per poi ritrovarlo, sia in relazione alla sua tipologia sia in relazione alla sua diversa durata di conservazione. Non solo, esse possono tenere conto anche di chi le osserva mentre nascondono il cibo ed essere indotte a spostarlo se si accorgono della presenza di un uccello dominante mentre svolgono l'operazione. Insomma, le ghiandaie sembrano conoscere “cosa”, “dove” e “quando” è stato nascosto qualcosa. E tuttavia «anche i primi sostenitori di questo approccio ammettono ora che queste memorie possano esistere senza che le ghiandaie ricostruiscano mentalmente il passato» (EF, 304). Perciò si è preferito parlare in proposito non di memoria episodica, ma di «memoria di tipo episodico», la quale può risultare da «meccanismi orientati al futuro che non hanno alcun bisogno di *riguardare* il passato» (EF, 304). Ci si può addirittura chiedere se questi comportamenti orientati al futuro siano così «fondamentalmente diversi rispetto agli adattamenti specie-specifici di tipo non comportamentale, relativi al medesimo problema, quali per esempio la conservazione di cibi stagionali (come il grasso di balena o il grasso corporeo)» (EF, 305).

Allo stato attuale della ricerca, tutto conduce a pensare che gli animali, anche le grandi antropomorfe, non accedono al ricordo di eventi passati e alla anticipazione flessibile di eventi futuri. Tale esclusione sarebbe da attribuire al fatto che alcune delle abilità cognitive richieste «possono non essere disponibili negli animali o nei bambini piccoli» (EF, 307). Per sviluppare una memoria episodica e un sistema flessibile di anticipazione devono infatti essere assemblati molti «componenti cognitivi». È questo il punto interessante in rapporto alla discussione sulla rimemorazione

husserliana: per venire a capo della memoria episodica – della rimemorazione – occorre coinvolgere una costellazione di capacità e l'interazione tra esse, secondo un principio di causalità relazionale e non lineare.

Per farsi un'idea di cosa possa essere il viaggio mentale nel tempo e richiamare più facilmente l'attenzione sulla «gamma di capacità mentali che potrebbero essere considerate necessarie» alla sua realizzazione, i due autori assimilano il viaggio mentale nel tempo a una produzione teatrale, senza in nessun modo alludere con ciò alla esistenza di un teatro cartesiano nella mente.

a) Anzitutto occorre una capacità di immaginazione (in modo simile, Husserl considerava la rimemorazione una specie del genere «rappresentazioni di fantasia», con la differenza che il ricordo è posizionale, mentre la fantasia non lo è): per aver a che fare con un evento futuro c'è bisogno di un “palcoscenico” mentale, che permetta «non solo la combinazione di materiale presentato di recente, ma anche quella di informazioni memorizzate nella memoria a lungo termine. Deve consentire l'elaborazione *offline*» (EF, 307). Una ripetizione degli eventi in modo *offline* avviene per esempio quando sogniamo a occhi aperti: ci costruiamo uno scenario, fantastichiamo, effettuiamo delle presentificazioni di fantasia intuitive, come direbbe Husserl. Ai nostri vissuti percettivi, in cui vediamo cose e persone “in carne e ossa” ponendole come esistenti, si contrappongono altri vissuti, a loro volta intuitivi, in cui vediamo le persone e le cose nella fantasia; in cui, come scrive Husserl, le persone e le cose «aleggiano nella fantasia [*Vorschweben in der Phantasie*]»<sup>16</sup> invece di manifestarsi in “carne e ossa”. Per realizzare una simile «elaborazione *offline* (o commedia mentale, direttamente pertinente alle situazioni), bisogna essere in grado di confrontarla con le percezioni del reale mondo attuale. Le cosiddette rappresentazioni secondarie sono pensate per consentire esattamente questo» (EF, 307). Oltre a una rappresentazione primaria della realtà attuale, occorre avere anche una rappresentazione secondaria, una rappresentazione di rappresentazione, come quella che è all'opera nei giochi di finzione, in cui prendiamo in considerazione un mondo immaginario, pur mantenendo consapevolezza di quello reale. Una capacità di rappresentazione secondaria comincia a evidenziarsi nei bambini durante il secondo anno di vita, mentre, tra i viventi non umani, solo nelle

---

<sup>16</sup> Husserl (1980), p. 3.

grandi scimmie sembra esservi «qualche evidenza di rappresentazioni secondarie» (EF, 307).

b) In secondo luogo, per produrre eventi immaginari c'è bisogno di una sceneggiatura e di «un *database* dichiarativo», cioè di «informazioni memorizzate, non più legate allo stimolo, ma utilizzabili in modo *top-down*» (EF, 307). Anche alcune specie non umane sembrano avere, in senso lato, una memoria dichiarativa, ma ciò non è sufficiente. La generazione di nuovi contenuti richiede la capacità di combinare e ricombinare gli elementi esistenti. «Come il linguaggio, le narrazioni immaginarie possono operare secondo il principio dell'“infinità discreta”, che comporta l'applicazione ricorsiva di regole, per creare un insieme illimitato di potenziali scenari futuri» (EF, 307). La ricorsività, come altri studi di Corballis sottolineano, sembra rappresentare la peculiarità del pensiero e del linguaggio umano: essa si colloca «al cuore della grammatica e, a partire da un insieme finito di elementi, ci permette di creare un potenziale infinito di frasi, le quali esprimono una infinità potenziale di significati» (EF, 307). Molti aspetti del pensiero umano implicano una capacità ricorsiva. La teoria della mente, per esempio, può comportare vari livelli di ricorsività, come in proposizioni del tipo: «io penso che tu pensi che io pensi che tu sia stupido». Ma anche comprendere il futuro anteriore di una proposizione come: «Giovedì prossimo sarà arrivato in Messico» richiede una capacità ricorsiva e «riflette la stretta relazione tra il linguaggio e il viaggio mentale nel tempo» (EF, 308). Torneremo sul tema. Ci importa per ora sottolineare che i bambini danno segno di «una capacità ricorsiva e generativa nei primi anni della scuola materna», mentre non ci sono evidenze di capacità ricorsiva «in qualsivoglia specie non umana» (EF, 308).

c) Ma immaginare eventi futuri comporta anche potersi rappresentare personaggi e comportamenti, e ciò implica la capacità di vedersi da fuori, di vedere noi stessi come ci vedono gli altri, e di variare punto di osservazione e visione di noi stessi. Un aspetto importante della autoconsapevolezza che caratterizza i viventi umani deriverebbe proprio dalla «capacità di valutare se stessi, in varie versioni alternative di eventi futuri», e di scegliere una delle diverse strade prefigurate. Se, da una parte, è appurato che le grandi scimmie – così come i bambini di due anni, e a differenza di molti altri animali presi di mira – possono «riconoscersi negli specchi», «“vedere se stesse come le altre vedono loro”, almeno nel senso letterale di questa espressione», realizzare «varie forme di inganno tattico, nell'ambito delle

loro relazioni sociali», mostrando una «conoscenza sociale impressionante» (EF, 308), dall'altra parte, grandi scimmie e bambini di due anni sembrano difettare di una vera e propria psicologia del senso comune, cioè della capacità di intuire gli stati mentali degli altri, di comprendere il significato dei loro comportamenti e prevederne le mosse. I dati a disposizione «suggeriscono che non abbiano una teoria rappresentazionale della mente, la quale comporta tra l'altro la capacità di meta-rappresentare il fatto che gli altri possono avere rappresentazioni che contraddicono le proprie» (EF, 308). Solo a partire dal terzo-quarto anno di età i bambini dimostrano di raggiungere una tale comprensione.

d) Per i viaggi mentali nel tempo, un ruolo particolarmente importante è svolto dalla capacità di valutare la dimensione temporale, vale a dire la distanza dal presente degli eventi passati e l'ordine in cui essi sono accaduti (il prima e il dopo). Le ipotesi a riguardo dell'origine e delle condizioni di ciò sono disperate, a seconda delle prospettive di ricerca utilizzate (neuroscienze, scienze cognitive, psicologia dello sviluppo eccetera). Ordinare gli eventi non sembra comunque essere «una proprietà di base della memoria umana, ma sembra piuttosto dipendere da una costruzione attiva e ripetuta degli eventi stessi» (EF, 309). Occorre un laborioso percorso per giungervi, come dimostrano i nostri bambini. Resta in ogni caso ancora indeterminato in che modo «gli orologi biologici, i codici d'ordine o altri processi contribuiscano ai concetti sulla dimensione temporale che gli esseri umani adulti possiedono». La questione non è irrilevante, sebbene vi si dedichi poco più di qualche accenno. «Le culture umane hanno sviluppato diverse rappresentazioni semantiche degli schemi temporali (per esempio: ore, giorni, settimane, mesi, eccetera), le quali permettono alle persone di localizzare il momento degli eventi». Si potrebbe domandarsi quale ruolo svolgano tali rappresentazioni e schemi nello sviluppo stesso del concetto stesso di tempo, nella costituzione di una distanza “temporale” tra gli eventi e degli eventi rispetto a un presente e nella emergenza di un ordine del loro accadere. In ogni caso, la assimilazione piuttosto tardiva «dei concetti culturali che riguardano il tempo dimostra che questi concetti, per i bambini, non sono affatto semplici da acquisire» (EF, 309). Prima dei quattro anni, i bambini non sono in grado di rispondere alle domande su “quanto è accaduto ieri” e su “cosa potrebbe succedere domani”.

e) Il vero viaggio mentale nel tempo richiede inoltre prove e valutazioni. «Ciò implica qualche livello di dissociazione e di meta-cognizione (cioè di

pensiero sul pensiero), che per la prima volta emerge nei bambini intorno a circa quattro anni», e di cui nelle specie animali vi è «al massimo una evidenza limitata» (EF, 309). Gli esseri umani non solo “provano” gli eventi futuri e anticipano le loro prestazioni nelle loro menti, ma anche si esercitano in vista di essi. Ciò sembra «davvero essenziale, per ogni bilancio che riguardi l'enorme diversità delle abilità umane. Gli esseri umani scelgono di imparare e di esercitarsi in attività che essi vogliono svolgere in un modo migliore», mentre «non esiste evidenza di animali non umani che si esercitano in previsione di specifici eventi» (EF, 310).

f) Ancora, perché il viaggio mentale nel tempo sia possibile e dia luogo a un'effettiva e flessibile strategia orientata al futuro, occorre una spiccata «capacità di auto-regolazione», di inibizione delle pulsioni correnti e di gestione del proprio sistema motivazionale in vista di effetti futuri, insieme a una «memoria programmata» (ricordarsi di dover compiere la tale azione al momento opportuno). Insomma, la cognizione deve davvero prendere i comandi del comportamento». L'affinamento di questi raffinati meccanismi, «che richiedono molte risorse e sono esposti a errori, continua nell'età adulta, e negli animali non vediamo evidenze di una capacità comparabile a questa».

g) Infine, il viaggio mentale nel tempo viene spesso comunicato, gli uomini si servono del linguaggio «per scambiare e per dare risalto ai propri viaggi mentali nel passato (o alle proprie idee riguardo a eventi futuri), così come per coordinare cooperativamente piani e strategie». E gli animali? Non c'è ancora evidenza del fatto che gli animali comunichino i loro viaggi mentali, ammesso che ne facciano; del che, secondo quello che i due autori affermano, vi è da dubitare. In ogni caso, per comunicare eventuali viaggi mentali nel tempo, i viventi animali potrebbero ricorrere a pantomima e danza, in generale alla mimica. Avendo in precedenza sottolineato la stretta relazione tra il linguaggio e il viaggio mentale nel tempo, i due autori precisano in un secondo tempo che il linguaggio non sarebbe «un elemento necessario per i viaggi mentali nel tempo», avanzando anzi la peculiare proposta di pensare il viaggio mentale nel tempo come un prerequisito indispensabile per l'evoluzione del linguaggio stesso». Questo ricalcherebbe infatti le caratteristiche del viaggio mentale nel tempo: «la funzione adattiva della capacità di trascendere il presente, in modo illimitato e flessibile», propria del viaggio mentale nel tempo, «potrebbe avere indotto analoghe proprietà nel linguaggio». Ciò spiegherebbe, tra l'altro, perché il linguaggio,

al pari della capacità di ricordare eventi passati e anticipare eventi futuri, «appartenga unicamente alla nostra specie», almeno nel suo «senso forte» (EF, 310).

Possiamo tirare provvisoriamente le fila. Se c'è una cosa chiara, al termine di questo percorso, è che il viaggio mentale nel tempo implica «una costellazione di abilità» e non è «semplicemente una capacità isolata». Per rimemorare eventi passati e prevedere eventi futuri occorre il concorso di tutte le capacità menzionate, in relazione fra loro: l'immaginazione, l'autoriconoscimento, la memoria semantica, che si sviluppano più precocemente nei bambini; il pensiero ricorsivo e la teoria rappresentazionale della mente, che compaiono invece tra i tre e i quattro anni di età. È solo a questo punto che emerge la memoria episodica. Tra i tre e i cinque anni, date certe condizioni, i bambini iniziano a ragionare sul futuro e sul passato, a fare progetti, a rimandare il soddisfacimento immediato, a riferire in modo dettagliato sugli eventi di ieri e di domani, a differenziare temporalmente gli eventi nel passato e nel futuro. Se il viaggio mentale nel tempo è precluso ai viventi non umani, è per via della necessaria concomitanza delle capacità evidenziate: anche la mancanza di una sola di esse ne compromette la possibilità. È l'essenziale complicità delle diverse abilità cognitive che dobbiamo ora riconsiderare in un'altra chiave, in vista dei nostri scopi.

### *3. Ricordare, raccontare, sapere*

Alla luce di quanto detto, ritorniamo ora sul problema del ricordo o, nei termini appena adottati, della memoria episodica: essa si è rivelata come la risultante di diverse capacità. Tulving ritiene in proposito che il rapporto tra memoria episodica e memoria semantica sia da intendere in maniera rovesciata rispetto al senso comune, che vorrebbe far derivare la memoria semantica (gli schemi, le categorie, la conoscenza generale) dalla memoria episodica (dal ricordo di specifici eventi ed esperienze di vita): «Io credo che la visione corretta sia l'inverso di quella del senso comune: le informazioni entrano nella memoria episodica attraverso la memoria semantica»<sup>17</sup>. Per ricordare specifici eventi passati la memoria episodica deve insomma appoggiarsi alla memoria semantica. In tale ottica, i dati della memoria sensoriale vengono dapprima strutturati dalla memoria semantica e poi, e solo per questa via, possono divenire elementi di una ricostruzione

---

<sup>17</sup> Tulving (2001), p. 1508.



episodica. Non sarebbe possibile ricordare eventi specifici senza la mediazione della memoria semantica, che, scrive Tulving, è la memoria necessaria per usare il linguaggio: «Essa è un *thesaurus* mentale, la conoscenza organizzata che una persona possiede relativamente alle parole e agli altri simboli verbali, al loro significato e ai loro referenti, a riguardo delle relazioni fra loro, a riguardo delle regole, delle formule e degli algoritmi per la manipolazione di questi simboli, concetti e relazioni»<sup>18</sup>. Se, in sintesi, intendiamo la memoria semantica come quell'insieme di conoscenze implicate dall'uso del linguaggio, ciò significa che non vi è memoria episodica, cioè ricordo di eventi specifici, senza il lavoro o la mediazione del linguaggio. Analoghe considerazioni andrebbero compiute a riguardo dell' "autoriconoscimento" o del "pensiero ricorsivo" (per citare altre due «capacità» messe in luce da Suddendorf e Corballis): anche senza di essi non vi potrebbe essere memoria episodica. Come nel caso della memoria semantica, anche in quello della autocoscienza riflessiva e del pensiero ricorsivo si pone il problema di un rapporto costitutivo con il linguaggio.

Ritorniamo sull'intreccio tra memoria episodica e memoria semantica e cerchiamo di entrare nel vivo di quello che più ci interessa. Ciò che nella analisi husserliana della rimemorazione (e del ricordo) non compare mai è il riferimento a una dimensione in senso ampio culturale e dunque sociale del ricordo, messa in luce dalla psicologia sperimentale sotto il titolo di memoria semantica. La "memoria episodica" di Husserl – la rimemorazione – non ha bisogno d'altro che della ritenzione e della riattivazione innescata dal ridestamento associativo e/o volontariamente perseguita. Qualche interrogativo in proposito appare solo quando Husserl si interroga, sulla scorta delle ricerche di Levy-Bruhl, come abbiamo accennato, su quello strano e apparentemente contraddittorio essere «senza storia» e «senza tempo»<sup>19</sup> degli uomini appartenenti alle comunità primitive studiate dall'antropologo francese. Un implicito accenno al rapporto tra rimemorazione e linguaggio si trova solo là dove Husserl si chiede come mai gli animali non hanno rimemorazioni intuitive e rappresentazioni di fantasia come noi<sup>20</sup>. Si tratta tuttavia di abbozzi che lasciano sempre il tema

---

<sup>18</sup> Tulving (1972), p. 386.

<sup>19</sup> Husserl (1994), Ms. K III 7/13.

<sup>20</sup> Cfr. Husserl (1973b), p. 184.

in una sostanziale inesplicitezza. In definitiva, la linea sviluppata dalle analisi husserliane rende conto della esperienza del ricordo attraverso la rimemorazione, intesa come un atto presentificante della coscienza, nella sua differenza dalla presentazione, cioè dalla percezione. La memoria viene prevalentemente collocata sotto la categoria di intuizione (sebbene vi siano anche presentificazioni non intuitive, come abbiamo accennato) e imperniata sulla presentificazione. In quanto atto intuitivo, la rimemorazione si riferisce direttamente e senza mediazioni al suo oggetto, ce lo ripresenta “quasi” in carne e ossa. Il processo rimemorativo è essenzialmente prelinguistico, e ciò è perfettamente coerente con la priorità accordata alla percezione nella fenomenologia e alla profonda continuità tra percezione e giudizio.

Consideriamo ora, a titolo di esempio, i nostri ricordi di infanzia: a partire dal momento in cui abbiamo sviluppato le capacità di cui parlavano Suddendorf e Corballis, abbiamo cominciato ad averne. Quante immagini memorative possediamo degli episodi specifici sui quali di tanto in tanto torniamo, in pubblico o in privato? Molto spesso crediamo di avere a che fare con autentiche immagini memorative della nostra infanzia, di questo o quell’evento, ma a ben vedere si tratta di conoscenze e di rappresentazioni costruite successivamente a partire dai racconti più o meno reiterati dei nostri familiari. Se, dell’intera nostra infanzia, dovessimo reperire delle immagini memorative vere e proprie dureremmo una gran fatica e probabilmente esse si ridurrebbero a pochi frammenti. Soprattutto, sarebbe per noi di fatto impossibile separare ciò che proviene dall’esperienza personale da ciò che proviene dalle testimonianze e dai racconti degli altri, in un certo senso dalla società, e che ha dato luogo a conoscenze, a rappresentazioni successive, a inferenze e analogie di vario tipo. Eppure possediamo certamente dei ricordi autobiografici – ciò è essenziale per la tenuta della nostra identità personale –, il cui “senso” ci è fondamentalmente chiaro, ma i presunti dettagli “intuitivi” di cui essi si compongono sono il più delle volte di natura ricostruttiva, ottenuti a partire dai racconti altrui e da integrazioni rappresentative “posticce”.

La mescolanza nel ricordo autobiografico di ciò che è autenticamente intuito e di ciò che è raccontato è irriducibile. Quanto di esso è qualcosa che so, che conosco, magari per la disponibilità di una cospicua documentazione fotografica, fonografica e letteraria, e quanto è qualcosa che effettivamente intuisco nella forma di un quasi-percepire, di una riproduzione intuitiva, è difficile, se non impossibile da stabilire. L’intreccio tra il sapere-che e il

genuino rimemorare è indistricabile. Ciò non riguarda solo i ricordi di infanzia, bensì anche quelli più recenti. Penso all'ultima lezione del corso, di pochi mesi fa. Mi ricordo che è stato un momento emozionante, per taluni aspetti anche riuscito, da cui ho ricevuto una soddisfazione che mi ha accompagnato per qualche giorno. Mi impegno nella ricostruzione della scena: cerco di "ri-vedere" il volto di quegli studenti che mi seguivano con interesse, sempre lì, nelle prime file; mi rammento che, subito dopo, nella conversazione con un amico, mi ero dichiarato sorpreso per la particolare attenzione che avevano avuto proprio in quell'ultima lezione; mi sforzo di ritrovare qualche altro dettaglio, com'ero vestito, che tempo faceva; mi tornano alla mente le ultime battute, la tensione che si respirava, la conclusione, l'applauso, le strette di mano mentre l'aula si svuotava; le linee dei rimandi associativi si moltiplicano e mi guidano, fanno emergere altre tessere del mosaico; riesco a scovare alcune immagini memorative: ecco, rivedo il momento in cui è scattato l'applauso, di quello conservo una immagine vivida, almeno così mi pare, rivedo la faccia della persona che avevo di fronte, era quasi commossa, ma non sono del tutto sicuro che si tratti di un autentico atto intuitivo; mi ritrovo infatti in mano un misto di presentificazioni intuitive e di presentificazioni non intuitive, di inferenze plausibili, di aggiunte analogiche: provo invano a separare ciò che nel mio ricordo è una vera e propria rimemorazione e ciò è dovuto a quello che so, alla familiarità con situazioni simili, al trasferimento in esso di dettagli presi da altri momenti, per esempio dei volti di persone viste anche in altre occasioni, prima e dopo quello specifico evento.

Se passiamo in rassegna i nostri ricordi, da quelli più lontani a quelli più vicini, ci accorgiamo che essi – pur in misura diversa – hanno tutti una natura composita: è impossibile trovare rimemorazioni pure, fatte di sole immagini memorative, che non contengano integrazioni provenienti dalla dotazione complessiva del nostro sapere, dall'aver a disposizione un serbatoio di significati, un insieme di orizzonti interpretativi, di moduli narrativi, di storie. Potremmo tuttavia intendere il carattere misto dei nostri ricordi secondo l'immagine di una composizione estrinseca, come se essi fossero muri fatti di mattoni, le rimemorazioni intuitive, e di malta, le presentificazioni non intuitive, le ricostruzioni operate a partire dalle conoscenze acquisite e dai racconti altrui: la malta si limiterebbe a colmare gli interstizi tra i mattoni e a dare maggiore compattezza a un assemblaggio che è in sostanza già pronto, predelineato, svolgendo quindi una funzione di

ausilio o di supporto. Rielaborando liberamente il senso della relazione tra memoria episodica e memoria semantica proposta da Tulving, vorremmo precisamente mettere in questione questo modo di intendere.

Illustriamo il problema nei termini seguenti: non si danno segmenti “episodici” di carattere intuitivo già disponibili e, per così dire, già in posizione di ricordo, che si tratterebbe solo, all’occorrenza, di integrare con innesti “semantici”: essi non sono già pronti prima e a prescindere da quella memoria semantica, costituita dall’insieme delle nostre conoscenze organizzate, cioè dei sistemi di significazione, degli schemi linguistico-concettuali, dei modelli interpretativi del mondo, di cui parla a suo modo la psicologia sperimentale. Affinché le percezioni passate ritenzionalizzate diventino elementi di sequenze rimemorative e queste si costituiscano in ricordi, occorre l’azione di “codificazione-traduzione-conservazione” svolta dalla memoria semantica, da quel bagaglio di significati, categorie, prospettive di senso che caratterizzano il nostro “umano” essere al mondo. Senza la “traduzione” e “riscrittura” operata dal sistema semantico le esperienze passate non potrebbero fungere come tali in una catena rimemorativa, non accederebbero allo statuto di “immagini memorative”, si sedimenterebbero semplicemente nel grande magazzino della memoria ritenzionale, di una memoria primaria che non ha nulla a che fare con la memoria in senso stretto. Se i bambini non ricordano, pur avendo percezioni e ritenzioni, è perché essi non dispongono ancora del sistema di traduzione e di archiviazione che consente loro di trasformare in rimemorazioni i vissuti passati. Ovviamente ogni bambino è da subito in grado di riconoscere il volto di sua madre. Allo stesso modo, il cane che viene maltrattato sarà in grado di riconoscere, evitare oppure minacciare chi lo ha maltrattato, se si troverà in certe condizioni. Ma un riconoscimento non è ancora una rimemorazione, come Husserl stesso afferma – l’abbiamo visto – soffermandosi sulla temporalità ristretta degli animali. Il riconoscimento del bambino e, seppur in termini diversi, del cane sono entrambi fenomeni legati alla “associazione” e all’“abitudine”, non ancora fenomeni della memoria, cioè rimemorazioni e ricordi.

#### *4. Memoria e significazione*

Torniamo un’ultima volta a Husserl. Egli colloca la rimemorazione nell’ambito dei vissuti intuitivi differenziandola dalla “coscienza di immagine”: nella rimemorazione abbiamo cioè una intuizione diretta del passato, non guardiamo un oggetto che ne raffigura un altro, come quando

abbiamo davanti a noi un quadro o una fotografia, non richiamiamo quindi immagini o fotografie “interne” del passato, ma percezioni passate che portano in sé oggetti passati. La rimemorazione è cioè la riproposizione di una percezione sensata, come abbiamo accennato a suo tempo, fondata sulla ritenzione del noema percettivo: poiché il senso percettivo permane, nella forma di una ritenzione vuota, la rimemorazione è possibile. Non si può presentificare una rapsodia di sensazioni, ma quella melodia o quel paesaggio, che si sono costituiti come unità esperienziali attraverso il concreto *continuum* impressionale-ritenzionale: il ricordo può prendere le mosse da un frammento, ma è la ritenzione del senso percettivo che rende possibile la riproduzione che chiamiamo ricordo. La rimemorazione si trova, insomma, sotto l’egida della percezione, secondo una stratificazione che va dalle sintesi passive dell’associazione originaria, in cui il senso percettivo si predelinea passivamente, alle sintesi attive della percezione, in cui esso propriamente si costituisce, e della rimemorazione, in cui viene presentificato intuitivamente. A questa base necessariamente si ancorano le sintesi predicative, inclusi i racconti che possiamo fare di quanto abbiamo vissuto ieri o nella nostra infanzia. Come è ben mostrato nella prima parte di *Esperienza e giudizio*, i substrati primari di tutti i nostri giudizi sono e rimangono le unità percettive o unità esperienziali che si costituiscono originariamente nella percezione. È tale unità percettiva (il tavolo o quel determinato paesaggio visto ieri) che noi presentifichiamo, ciò a cui noi torniamo nella memoria (ecco che, rimemorando, rivedo il bel paesaggio di ieri, riempio intuitivamente la ritenzione vuota del senso noematico). Ciò è possibile prima e al di qua di ogni sintesi predicativa.

Qualcosa di analogo, come si è detto sopra di sfuggita, accade anche per la coscienza animale – almeno per quella degli animali superiori –; risulterebbe altrimenti inspiegabile il fatto indubbio che cani, cavalli, delfini, scimpanzé eccetera riconoscano individui, cose, situazioni. Anche ad essi deve essere accessibile il senso noematico di una molteplicità di manifestazioni percettive, anche per essi devono costituirsi “tipi percettivi” a partire dalle esperienze vissute. E tuttavia, secondo Husserl, gli animali non hanno ricordi: hanno unità percettive, ritenzioni vuote di esse, come si evince dai loro riconoscimenti, ma non vere e propri rimemorazioni. Non diversamente, alla fine, pensano Suddendorf e Corballis. Essi spiegano l’incapacità di viaggiare mentalmente nel tempo di animali e infanti mettendo in luce la mancanza in essi – negli uni (gli infanti)

provvisoriamente, negli altri (gli animali) più stabilmente o strutturalmente – di quelle ulteriori capacità che sono necessarie per avere una memoria episodica in senso stretto e non appena “di tipo episodico”. Husserl non offre in proposito uno sviluppo analitico paragonabile. Laddove egli si pone l’interrogativo (è il caso della Appendice X al XV volume della Husserliana): «Come comprendere perché l’animale non ha nessun autentico ricordo»? , risponde icasticamente: «L’uomo ha la ‘ragione’», aggiungendo un assai rapido elenco di «facoltà»<sup>21</sup> in essa implicate, che potrebbe richiamare, da lontano e in modo accennato, il complesso delle capacità cognitive evidenziate da Suddendorf e Corballis. Nel paragone con i termini husserliani richiamati, possiamo proporre nel modo più chiaro un’altra via per affrontare il problema sollevato.

Per Husserl, nella rimemorazione io riempio intuitivamente la ritenzione vuota del noema percettivo (il paesaggio di ieri o il tavolo in noce della mia vecchia casa). Tuttavia, gli animali – certi animali, come anche gli infanti –, pur avendo a disposizione noemi percettivi, non hanno autentici ricordi. In forza delle unità percettive, essi realizzano con evidenza dei riconoscimenti, hanno rimemorazioni e prememorazioni “ristrette”, ma non hanno la possibilità di tornare attivamente sul passato nella forma di una riproduzione intuitiva. Perché? L’ipotesi di Husserl è, come abbiamo accennato sopra, che la temporalità degli animali abbia un *range* intrinsecamente ristretto, che la loro struttura egoica sia più povera della nostra ed essi non siano perciò in grado di “sorvolare” il flusso della propria coscienza e “viaggiare”, come direbbe Tulving, riproducendo intuitivamente contenuti d’esperienza passati e rappresentando intuitivamente quelli futuri. Tale ipotesi si intreccia a quella accennata prima, relativa alla mancanza negli animali della “ragione” e delle facoltà in essa implicate. Se gli animali avessero la “ragione” e la temporalità “allargata” degli esseri umani, potrebbero avere autentici ricordi, poiché disporrebbero già di sensi percettivi ritenuti. Da quel lato, non mancherebbe dunque quanto necessario all’esperienza del ricordo.

Vi è tuttavia un’altra ipotesi: che in realtà per ricordare non basti la ritenzione di sensi percettivi – che, in forza delle esperienze di riconoscimento, dobbiamo presumere comune ad animali, infanti ed esseri umani adulti –, ma occorra il possesso dei significati (ideali) dei vissuti, i quali hanno un diverso tipo di costituzione. Se gli animali e gli infanti non

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

hanno memoria episodica è allora perché essi, pur avendo tipi percettivi e unità percettive come noi, che consentono loro di riconoscere (“il volto di un certo uomo”, “la sua camminata”, “il suo tono di voce”), cioè di identificare contenuti d’esperienza presenti e contenuti d’esperienza passati, non hanno tuttavia unità ideali, significati, essenze (“il volto”, “la camminata”, “il tono di voce” di qualsivoglia “uomo”). E, se non ne dispongono, è perché non parlano, non hanno una lingua in senso stretto, cioè quella capacità di significazione o simbolizzazione all’opera nel linguaggio (e nella raffigurazione). Memoria episodica e linguaggio, ricordare e parlare sono perciò – questa è l’ipotesi – essenzialmente intrecciati.

Siamo normalmente inclini a far coincidere il ricordo con la ricostruzione intuitiva dei vissuti passati, a ricondurre cioè la memoria sotto il dominio delle immagini memorative, delle repliche percettive o, in termini husserliani, delle presentificazioni intuitive. Vi sono senz’altro buone ragioni per tenere ancorata la memoria alla percezione, e tuttavia tale nesso non è sufficiente a rendere ragione della nostra possibilità di ricordare (le grandi antropomorfe percepiscono grossomodo quello che percepiamo noi senza che – stando alle ricerche di Suddendorf e Corballis e non solo – vi siano evidenze sufficienti, riguardo ad esse, di memoria episodica). Si tratterebbe allora di mostrare che ricordare non è solo una questione di tipi o noemi percettivi, ma anche di significati, meglio, di significati ideali (linguistici), cercando al tempo stesso di andare al di là della semplice quanto comprovata affermazione che animali, infanti e adulti afasici, non avendo linguaggio, non hanno ricordi. Riprendiamo dunque le domande iniziali per tentare di farvi fronte nello spazio che ci resta: che cosa deve accadere per poter tornare attivamente sui vissuti passati, per poterli riprodurre una volta che qualcosa ce ne abbia dato motivo (un ridestamento associativo o una necessità – per esempio, di ricordarsi dove abbiamo messo le chiavi)? A quali condizioni possiamo richiamare il passato? Che nesso c’è tra la possibilità di riprodurre il passato e l’aver significati ideali (e non solo unità percettive) e, in secondo luogo, tra l’aver tali significati e la simbolizzazione linguistica? Partiamo da alcune osservazioni banali e a portata di mano.

a) Per ricordare qualcosa – ciò che dovremo fare domani, il debito che abbiamo contratto con Tizio, il momento magnifico trascorso nel tal posto – ci circondiamo di segni, di “pro-memoria”, dal proverbiale nodo al

fazzoletto, al *post-it* con scritta sopra una cifra, al *souvenir* acquistato poco prima di partire, e quando non lo facciamo la maggior parte delle volte dimentichiamo. Per ricordare occorrono “segni”, la memoria ha bisogno di “supporti”: per poter mantenere presso di noi le “cose” assenti (vissuti passati, impegni futuri), per poterle in ogni momento rianimare nel nostro presente, per essere sicuri di non perdere le loro tracce, noi le “significhiamo”, le associamo ad altre “cose” che hanno la sola funzione di rimandarci ad esse, vale a dire istituiremo dei segni. Sappiamo che da essi dipenderà l’efficace e produttiva conservazione dell’assente nella nostra vita.

b) Allo stesso modo, quando facciamo un sogno che ci appare particolarmente importante, quando viviamo sentimenti profondi, quando ci vengono in mente pensieri che ci sembrano promettenti e fecondi, per non “perderli”, subito ne parliamo con qualcuno, possibilmente più di una volta, o li annotiamo da qualche parte, fosse anche il biglietto del tram. Vale a dire, li traduciamo nei segni (corporei) della lingua o della scrittura. Sappiamo che se non verranno incorporati, trasferiti nei segni, quei vissuti – sogni, sentimenti, pensieri – svaniranno, non ne resterà nulla o quasi, le preoccupazioni presenti li sommergeranno: li traduciamo linguisticamente, quindi, perché solo così trasformati, tradotti, noi potremo “conservarli” e disporne oltre la contingenza del loro trascorrente accadere. Certo, vi sono delle differenze tra i primi due casi e il terzo, poiché i pensieri – a differenza di sogni e sentimenti – sono già necessariamente linguistici e si tratta quindi per essi della traduzione (corporea) di una significazione linguistica già avvenuta e divenuta interiore.

c) Qualcosa di simile doveva avvenire anche ai nostri predecessori di trentamila anni fa, che hanno dipinto le pareti della grotta di Chauvet, quando realizzavano i loro riti al cospetto di pitture e disegni. Con il “disegno” del bisonte si rendeva possibile il ricordo dei concreti e temuti incontri con la sua potenza, che si erano consumati con alterne fortune nelle loro vite: essi potevano presentificarne, quasi-percepirne e insieme celebrarne la presenza in sua assenza. In forza del segno, che in questo caso è un disegno, una raffigurazione, si offriva loro la possibilità di una memoria, di avere a disposizione contenuti di esperienze passate in vista di incombenti avventure future.

Nelle diverse situazioni accennate emerge la comune necessità del segno, si tratti del promemoria, del segno linguistico o del disegno: la necessità cioè – nei vari sensi – della “significazione”, di un trasferimento e di una traduzione nei segni delle esperienze passate. Senza segni – ecco di nuovo



l'ipotesi – non ci sono ricordi, ma solo riconoscimenti: tenere presso di sé l'assente, i vissuti trascorsi, gli eventi accaduti, per potervi liberamente e attivamente tornare nella rimemorazione, implica non solo la sintesi temporale, perciò il costituirsi di unità percettive, ma anche e necessariamente l'apertura della significazione, in particolare della significazione linguistica (giacché il rimando all'opera nel nodo al fazzoletto richiede che sia già in vigore la simbolizzazione linguistica).

Ma in che cosa consiste avere un linguaggio, disporre di segni linguistici e non semplicemente di segni espressivi o segnali? Quando abbiamo un segno linguistico, una parola? In una prospettiva genealogico-ricostruttiva, possiamo dire che vi è segno linguistico quando un gesto vocale, un *suono*, che nell'esperienza prelinguistica già variamente accompagna e si intreccia a comportamenti e manifestazioni di cose, viene *riconosciuto* da una comunità di individui come *segno* di quei comportamenti e di quelle manifestazioni e questi, reciprocamente, vengono *riconosciuti* come *significati* del suono divenuto segno. Prima di tale riconoscimento, non vi sono né segni né significati, né menti linguistiche già costituite: vi è un'esperienza prelinguistica in cui il fare (questo o quello) e l'apparire (di questo o di quello) non sono ancora saputi come tali, non sono dati nella loro identità ideale di significato ripetibile e comunicabile. Se, nella ontogenesi umana, l'esperienza prelinguistica degli infanti è aperta agli ulteriori sviluppi linguistici, questi sono preclusi agli animali, incluse le grandi scimmie antropomorfe che crescono in contesti umani e vengono sottoposte a continui addestramenti: esse non raggiungono mai un autentico sviluppo linguistico<sup>22</sup>.

Lasciando in sospeso il problema di una genealogia del linguaggio, di una plausibile e fondata chiarificazione del passaggio dal gesto alla parola (ce ne siamo occupati altrove), poniamo direttamente la domanda che ci interessa: che cosa accade con l'avvento del segno linguistico, con la nominazione, che cosa comporta avere un linguaggio? Nel momento in cui il gesto vocale diventa segno della cosa o dell'azione, diventa cioè parola, l'indicato del segno non è la cosa o l'azione in presenza (l'albero qui davanti a me che posso indicare col dito, l'azione del raccogliere i frutti che sto compiendo con l'accompagnamento di gesti sonori), ma il "significato", l'identità ideale, della cosa o dell'azione, che, beninteso, non è già costituito

---

<sup>22</sup> Cfr. Tomasello (1999) e (2014).

e semplicemente tenuto in riserva altrove, in attesa di un segno appropriato, ma fa in questo stesso momento la sua apparizione. Vale a dire, nello stesso momento in cui il suono diventa segno dell'azione o della cosa, queste ultime si manifestano nella loro identità ideale, nel loro significato, nella loro *essenza* o nella loro *idea*, per usare termini classici, facendo correlativamente apparire azione e cosa nella loro effimera ed empirica concretezza.

Questa dualità – tra la cosa nella sua identità ideale e la cosa nella sua transeunte presenza – è interna alla significazione linguistica e resta quindi agli animali inaccessibile. Il significato della cosa o dell'azione è quella identità ideale – diversa dall'identità percettiva – che si costituisce e può essere colta solo attraverso la mediazione o la deviazione di un segno. Il significato ideale non è il senso percettivo, che si rivela anche a infanti e animali, è un'identità di altro ordine, un'identità ideale, appunto, ultrasensibile, un significato che non può apparire nella sua “autonomia” (perciò non può costituirsi ed essere riconosciuto) senza l'ausilio e la dimora di un segno (cioè senza la correlativa costituzione di una lingua, senza l'emergere della parola). Sarebbe improprio dire che il “segno linguistico” rimanda a un “significato ideale” già disponibile: si tratta di emergenze concomitanti e correlative. La costituzione dell'identità ideale è il *recto* o il *verso* della costituzione del segno linguistico, cioè del diventare parola del gesto vocale: è solo quando una cosa viene riconosciuta come la cosa *del* segno – indicata o significata *dal* segno – che la sua identità può emergere e distinguersi dalla cosa lì in presenza, “scorporarsi” per così dire da essa, costituirsi in una sua esistenza ideale, non sensibile, indipendente. Il segno è la dimora mundana di una tale identità, che è sì identità della cosa, ma non della cosa nella sua determinatezza.

Avere una lingua equivale allora ad avere la cosa nel suo significato ideale, perciò ad avere accesso alla differenza tra il significato permanente della cosa (il paesaggio, l'albero, il volto) e la cosa concreta e irripetibile qui di fronte (questo paesaggio qui, questo albero qui, questo volto qui), tra l'ideale e l'empirico, che non si danno fuori della apertura linguistica. Avere una lingua vuol dire avere un mondo di significati stabili e infinitamente ripetibili, poterli evocare in qualunque situazione, in base a essi ricostruire i vissuti passati e progettare i comportamenti futuri. Il “tipo percettivo” di cui parla Husserl in *Esperienza e giudizio* gode di una universalità empirica, ma non dà luogo all'idealità del significato in uno sviluppo che non conosce soluzione di continuità: è solo con il segno linguistico – con il linguaggio –

che possono costituirsi significati ideali. Prima della traduzione linguistica dell'esperienza, vi sono indubbiamente tipi percettivi, per noi come per gli animali, vi sono sensi percettivi riconosciuti, significati incarnati, che caratterizzano la vita degli infanti e degli animali superiori – con le dovute differenze –, ma non identità o significati ideali, colti nella loro separatezza dalla situazione e dalla cosa, cioè saputi. Fuori dal linguaggio vi sono significati agiti, ma non saputi. Mediante i segni del linguaggio posso «avere» situazioni e cose, e non solo esservi immerso, proprio in quanto ne ho il significato, l'identità ideale. Ora, «avere» il significato della cosa o dell'azione attraverso la mediazione del segno linguistico coincide con ciò che chiamiamo «sapere» o «consapevolezza»: essere consapevoli di qualcosa significa averne il significato nel nome, potendo così indefinitamente evocarlo a distanza e in assenza. Il segno linguistico diviene perciò il *medium* o il supporto di una possibilità indefinita di evocazione del significato. Questo ha un ulteriore e decisivo risvolto. Con l'apparizione del linguaggio tutta la nostra esperienza viene tradotta nei segni della lingua e tutti i nostri vissuti si rivelano quindi nei loro significati: il nostro fare, sentire, pensare diventa consapevole; non solo nel senso del sapere quello che facciamo, ma anche in quello del sapersi sapienti, del sapere il significato dei nostri gesti, perciò del sapere di sé, dunque dell'essere autocoscienti, dell'avere una consapevolezza riflessiva (ciò che Tulving definiva, non a caso, parlando di memoria episodica e dunque autobiografica, come coscienza auto-noetica o autoconoscente).

Quando ricordiamo, e dunque anche rimemoriamo, nel senso di Husserl, noi recuperiamo il tessuto intuitivo-rimemorativo di una esperienza a partire da una cornice di significati, non riempiamo anzitutto e semplicemente ritenzioni vuote di singoli noemi percettivi: se possiamo tornare riproduttivamente sui vissuti passati è perché frequentiamo la traduzione linguistica dell'esperienza e “disponiamo” dei significati dei nostri vissuti, alla luce dei quali possiamo ricostruire la catena rimemorativa di questo o quell'evento, recuperando concatenazioni ritenzionali di frammenti “percettivi” che altrimenti sarebbero irrecuperabili, non avrebbero alcun rilievo, sarebbero per noi come un nulla. Ci è infatti impossibile ricordare l'insignificante, l'irrelato, ciò che non è stato in un certo senso già tradotto e conservato all'interno di un quadro complessivo di senso e di significati, che ci costituisce e orienta il nostro rapporto con tutto. In altre parole, la memoria episodica implica una consapevolezza del significato alla fonte, già

in esercizio a livello di ciò che taluni chiamano “codifica dell’informazione”, che precede e rende possibili le fasi di “conservazione” e di “recupero”. La possibilità del ricordo dipenderebbe in quest’ottica dalla profondità della codifica. Non basta, insomma, che qualcosa sia accaduto e sia stato percepito perché noi lo ricordiamo (nel senso della memoria episodica). Per ricordare occorre che quello che accade sia “tradotto” nella cornice di significati (consapevoli, saputi) che ci è fornita dalla simbolizzazione linguistica dell’esperienza e che ha la sua dimora mondana nei segni. Senza la rete dei significati linguistici e dei segni che li tengono costantemente in presenza e li evocano non potremmo mantenere presso di noi i vissuti passati, né ritornarvi all’occorrenza: noi li conserviamo, per dir così, solo in traduzione, “avendoli” come significati nella mediazione dei segni (anche quando questa mediazione è divenuta invisibile per l’interiorizzazione del linguaggio e la sua trasformazione in pensiero monologico). Solo per questa via possiamo ritrovare i “vissuti” e le “immagini rimemorative” ad essi connesse, aggregarle e rianimarle in una trama presuntiva, assicurandoci così un certo loro protrarsi: sono però i significati, quindi le parole, che guidano la ricostruzione, vale a dire è la nostra “mente linguistica” o “riflessiva” che viaggia mentalmente all’indietro e in avanti, sapendo di farlo, e che tesse la trama in cui giocano anche le “immagini del passato”. Fuori dal significato consapevole, saputo, e perciò cercato, possiamo avere solo riconoscimenti – identificazioni passive tra contenuti d’esperienza presenti e contenuti d’esperienza passati – e “ristrette” rimemorazioni e prememorazioni, ma non ricordi, cioè attiva rimemorazione di eventi specifici. Quando tentiamo di ricostruire una catena chiusa, compiuta, di ricordi relativi a un evento (“i momenti salienti del tale incontro, da cui sono venute conseguenze ancora oggi decisive”, “le persone presenti all’ultima lezione del corso”), non possiamo fare a meno di allestire una storia, in base a direzioni di senso, secondo una regola di coerenza. Il ricordo è una trama “significativa”, una “ricomposizione”, che si costituisce sotto la pressione del significato.

Se i bambini nei primi anni di età e gli animali non hanno rimemorazioni, non hanno memoria episodica, è perché non hanno il sistema di segni che consente loro di tradurre, conservare e riprodurre i vissuti passati, non possiedono il linguaggio nel suo “senso forte”, come si accennava sopra. Occorre che i vissuti ritenuti vengano “*significati*”, cioè tradotti nel loro significato attraverso la mediazione dei segni, perché non si accumulino semplicemente nella zona oscura delle impressioni sensoriali

ritenzionalmente modificate, ma vengano archiviati come vissuti passati. Senza la loro “significazione”, i vissuti si inabissano progressivamente nell’oceano ritenzionale, senza possibilità di recupero “rimemorativo”. È tale “traduzione” segnica, tale significazione, che trova il suo culmine nel racconto, ciò che permette di passare dalla ritenzione alla rimemorazione e al ricordo.

Ciò significa che – compiendo un ultimo passo –, sebbene l’esperienza del ricordare sia sempre personale e i ricordi siano sempre di qualcuno, miei o tuoi, essa non si presenta tuttavia come una possibilità della mera coscienza individuale, bensì come un atto che richiede, per usare una espressione husserliana, l’immanenza a una «comunità entropatica e linguistica»<sup>23</sup>. Se, come vuole Husserl, la rimemorazione è un atto intuitivo della coscienza, occorre aggiungere che essa non precede, ma segue la memoria semantica, cioè la significazione linguistica e la comunicazione (invertendo l’ordine in cui i fattori sono presentati nella *Crisi*<sup>24</sup>). Il bambino, nella prima infanzia, non ha memoria. A partire dai quattro-cinque anni, a seguito di un impegnativo itinerario di apprendimento culturale, sviluppando le sue relazioni sociali, inscrivendosi nella «comunità entropatica e linguistica», acquisendo insomma un linguaggio ed esercitando la sua capacità di significazione, potrà iniziare a ricordare (notiamo, per inciso, che “significazione linguistica” non vuol dire ancora e necessariamente “predicazione”). La memoria episodica è una conquista lenta ed esige, come abbiamo visto a suo tempo, la maturazione di un complesso di capacità, che presuppone un contesto umano culturalmente qualificato.

Anche evolutivamente, è sensato pensare che l’esperienza della memoria così come noi la conosciamo costituisca il punto d’arrivo di un lungo cammino e che vi siano state forme elementari di memoria connesse a forme elementari di significazione e di linguaggio, legate alla combinazione di nuclei verbali minimi, di figurazioni e di recitazioni. Anche la memoria ha una storia, si è costruita a poco a poco, insieme al senso del tempo, ed è dunque plausibile che gli uomini primitivi non abbiano avuto da subito ricordi come noi, una memoria episodica nei termini a noi noti. Se si può dire che là dove vi sono autocoscienza e linguaggio è con ciò stesso aperta

---

<sup>23</sup> Husserl (1983), p. 387.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 386-387.

la possibilità della memoria, si deve altresì dire che vi saranno stati diversi sviluppi della memoria proporzionati ai diversi sviluppi della significazione (linguistica, raffigurativa, scritturale). Ciò è apprezzabile anche paragonando le differenti possibilità di rimemorazione e ricordo di una umanità primitiva attuale (come quelle ancora esistenti sul pianeta) e di una umanità civilizzata e, all'interno di quest'ultima, di chi possiede linguaggi o schemi interpretativi più raffinati o specifici e di chi non ne dispone (si pensi alla differente possibilità di memorizzazione di un brano musicale per un musicista e un non musicista).

Se è vero, dunque, che l'esperienza del ricordo è sempre "mia", è un soggetto determinato che ricorda, bisogna sottolineare tuttavia che per ricordare non si può essere soli. Il rapporto tra memoria episodica e memoria semantica iscrive costitutivamente l'atto del ricordo nella comunità umana «entropatica e linguistica», cioè nell'elemento del significato: saputo, condiviso, e continuamente cercato.

### *Bibliografia*

Feyles, M. (2012), *Studi per la fenomenologia della memoria*, Franco Angeli, Milano.

Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Husserliana XXIII, Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (1981), *Zur Phänomenologie des inneren Ziebtbewusstsein (1893-1917)*, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano.

Husserl, E. (1983), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.

Husserl, E. (1993), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana XI, Nijhoff, Den Haag;

- trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Husserliana-Dokumente* III, 7. Ms. K III, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Husserl, E. (1995), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Meiner, Hamburg; trad. it. di F. Costa, L. Samonà, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2002), 1-2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, (1) Text der 1.-3. Auflage und (2) Ergänzende Texte, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino.
- Suddendorf, T., Corballis, M. (2007), "The evolution of foresight: what is mental time travel and is it unique to humans?", *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299-313, Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press; tr. it. di M. Riccucci, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Tomasello, M. (2014), *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge-London; trad. it. di M. Riccucci, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Tulving, E. (1972), *Episodic and Semantic Memory*, in E. Tulving, W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, Academic Press, New York and London.
- Tulving, E. (1985), "Memory and Consciousness", *Canadian Journal of Psychology*, 26, pp.1-12.
- Tulving, E. (2001), "Episodic Memory and Common Sense: how Far Apart?", *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B*, 356.

### *Abstract*

How can we make use of our past and, therefore, how can talk about memory in its full sense? This work aims to identify the constitutive elements of the experience of memory, understood as the possibility of freely and actively using our past - that is, to use it in a different way from infants and animals -, first through the analysis of the Husserlian,

phenomenological studies dedicated to memory, and then of experimental psychology. To this purpose, it is crucial the notion of language, not so much conceived of as a predicative structure, but rather in its most originary meaning: as nomination, signification, i.e. symbolized possession of ideal meanings. To remember we need to talk, to have access to the linguistic translation of experience and to the dimension of the "meaning already known". Without being aware of meaning we can not build memories at all.

*Keywords:* memory, perception, language, Husserl, Corballis.



LEONARDO V. DISTASO

**Appunti sulla Parigi di Walter Benjamin:  
superamento nel moderno e non del moderno?**

1.

Per il *flâneur* benjaminiano le grandi reminiscenze possono costituire un impedimento. I grandi brividi storici che riflettono la pesantezza delle pietre e l'istituzione dello spazio-tempo monumentale possono costituire un ostacolo su cui inciampa il suo passo; un passo che attende sulla soglia del labirinto urbano e che accompagna il *flâneur* a specchiarsi nell'immagine di un cosmo linguistico. La metropoli quale nuovo oggetto storico, mutevole nella sua forma e labirintico nell'intreccio di strade e case, è attraversata dalle intermittenze di un impulso frenetico che si apre la via a livello di linguaggio. Nel transito dall'impulso intermittente alla semiosi labirintica, la metropoli diventa il territorio in cui mettere in gioco la capacità d'uso dei suoi codici e delle sue istruzioni latenti quanto evidenti, frutto sì di un qualche ricordo o di un certo sapere, ma ancor più dell'attitudine a riconoscere le tracce lasciate sulla soglia e ritrovate poco dopo, tracce che indicano le mutazioni di significato, così come gli strati e le sedimentazioni che via via addensano i ricordi<sup>1</sup>. Grazie alle istruzioni d'uso indicate dalla soglia – là dove il commesso di boutique attende il suo cliente, così come fa la prostituta che ne ha catturato il destino e lo restituisce al suo piacere<sup>2</sup> – il *flâneur* rimette in gioco la superficiale padronanza che lo spinge lentamente attraverso un tempo scomparso – un passato non più privato, dunque non più solo suo – una padronanza attenta al dettaglio e alla cronaca che rende inutile ogni richiesta di spiegazioni. Inutile attendere risposte: meglio seguire la risonanza del passo dopo passo, inseguire l'ebbrezza senza punti cardinali, la seduzione delle cose e dei negozi, i nomi delle strade, e poi via via fino a crollare sfinito nel suo freddo *intérieur*<sup>3</sup>. Ebbrezza e seduzione: sono i sintomi che mostrano la perdita, più o meno parziale, di ogni

---

<sup>1</sup> Benjamin (2000d), p. 555.

<sup>2</sup> Ivi, p. 550.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 465-466.

dimensione privata e il ristabilimento di una memoria percettiva che annulla tale perdita, con la trasformazione delle strade in un paesaggio la cui temporalità è quella che Aragon aveva già riconosciuto e consegnato all'immaginazione: *Qu'il plaît à l'homme de se tenir sur le pas des portes de l'imagination!*<sup>4</sup> Ebbrezza anamnestică con la quale il *flâneur* vaga per la città nutrendosi di ciò che colpisce i suoi sensi e aggiungendovi quei dati morti che oscillano tra l'esperito e il vissuto: è così che il *flâneur* si sente ancora appassionato e carico del fascino che a sua volta lo affascina.

Piaccia al *flâneur* attraversare Parigi, che le si apre come paesaggio, per poi chiuderlo come stanza. Nel gioco linguistico dello stare e muoversi all'interno del labirinto metropolitano, tra somiglianze e differenze da cogliere nella loro evidenza immateriale, così come nell'uso che replica un gesto iniziale o un significato da ritenere e riconfigurare, pare proprio che la mossa più difficile sia quella di riconoscere la città nel suo essere tale, dimenticando il tempo in cui lo è divenuta: «E quante case o strade ci vogliono perché una città cominci a essere città? Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi»<sup>5</sup>. La genealogia si svuota a favore della micrologia e il tempo-ora immunizza la staticità del tempo mitico. Ripensando integralmente la provenienza storica e le domande sul *quando* e sul *come*, è possibile accostarsi al tempo della *flânerie* al passo con la tartaruga<sup>6</sup>. Un tempo che evita la sopraffazione dalla cultualità della pietra e che non gela nella staticità dell'immagine, permettendo di mettersi in ascolto di una memoria in grado di trasformare la percezione delle strade e delle piazze in un'esperienza reale in grado di trasfigurare i vissuti sedimentati. Un tempo che avvolge il modo di accostarsi ai portoni e sedersi ai caffè come fossero un familiare arredamento, passando e ripassando i luoghi come attori di uno spettacolo la cui scena è *un teatro senza finestre*: una città in bottiglia in cui il vero si specchia attraverso le vetrine che occupano lo spazio scenico della soglia, dove gli abitanti del panorama si riconoscono nello sguardo reciproco e complice che si scambiano nei *panoramas*, ciascuno vedendo se

---

<sup>4</sup> Aragon (2015), p. 75.

<sup>5</sup> Wittgenstein (1983), § 18.

<sup>6</sup> Benjamin (2000b), p. 968.

stesso nell'altro<sup>7</sup>. Sono i tratti apparenti che si sovrappongono e che invitano un aspetto a identificarsi nel suo contrario<sup>8</sup>. Baudelaire aveva già colto questa tensione feconda e profonda nello sguardo gettato dentro una finestra chiusa, là dove né *Le fenestre* dello *Spleen di Parigi* coglie in quel buco nero e misterioso la luce della vita che sogna e soffre: non c'è niente di più interessante di ciò che sfilava dietro un vetro, la vita che si offre come spettacolo e che si svela come racconto – o come leggenda – al di là di ogni pretesa di verità, verso una realtà ben più ricca e creativa<sup>9</sup>.

2.

Risaliamo ai primi appunti del *Pariser Passagen I* del 1928-'29. Nel recensire il volume di Franz Hessel, *Spazieren in Berlin* (1929)<sup>10</sup>, Walter Benjamin nota che la maggior parte delle descrizioni di città non sono scritte da nativi: lo stimolo superficiale, l'esotico, il pittoresco sono reazioni lasciate allo straniero e al turista. I motivi profondi che inducono un nativo a descrivere la propria città hanno a che fare con la memoria e non con la curiosità impressionistica: un viaggiare nel passato piuttosto che in luoghi lontani. Una memoria che ha come veicolo un diverso bigheggiare che è in grado di tracciare figure del passato, dell'infanzia nel luogo e del luogo stesso. Una memoria che è musa di un racconto non soltanto privato e non mera fonte zampillante di immagini oniriche, bensì musa *epica* pronta a percorrere le strade affollate in cerca dell'esperienza dialettica di un passato comune, pubblico: un'epica della massa su base percettiva. Si tratta di cogliere nelle percezioni significative le tracce e le immagini di ricordi che evocano un passato di sogno nell'ora del risveglio nella città natale. Così la città moderna diventa, per Benjamin, il luogo esemplare in cui si riattiva la memoria. La Berlino di Hessel, attraversata come un passeggio, è vissuta in parte come la *città invisibile* di Isidora, in cui se un forestiero è incerto tra due donne ne incontra sempre una terza, ma anche la città desiderata dal cavaliere errante in un sogno e che contiene egli stesso da giovane – la Isidora sognata come il tempo dell'infanzia che al cavaliere appare nella

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 916.

<sup>8</sup> Ivi, p. 467.

<sup>9</sup> Baudelaire (1996a), p. 449.

<sup>10</sup> Benjamin (2010a), pp. 379-383.

memoria nell'istante stesso in cui vi entra e la attraversa<sup>11</sup>. Ma la Berlino paesaggistica di Hessel somiglia anche a Zaira dagli alti bastioni, la *città invisibile* che non dice il suo passato, ma lo mostra nelle linee di una mano, negli spigoli delle vie e nelle griglie delle finestre, nei dettagli di un presente che contiene il passato *ora*, tra le maglie di una tessitura che si attraversa come si attraversa un tempo diverso, frutto di una percezione che dal privato si apre all'immenso spettacolo<sup>12</sup>.

Per questo la *flânerie* è propria di Parigi e non di Roma, città di storia e di spessore caduta in rovina in ogni frammento, ma per sempre conservata; Benjamin ritrova la *flânerie* a Berlino, seppur nella sua recente trasformazione: ripescando un momento di Hofmannsthal, Benjamin ricorda che il paesaggio urbano è fatto di pura vita – ebbrezza anamnestică – e si schiude davanti al *flâneur* come il paesaggio di una *seconda natura*, mentre lo circonda come una stanza<sup>13</sup>. Egli sa reggere gli choc dell'inatteso perché ancora in grado di fare esperienza del passato che traspare nelle fantasmagorie del presente. Il suo tempo inutile e indifferente reagisce alla reificazione borghese e mercantile instaurando nuovamente una tensione dialettica col passato nel pieno recupero della proustiana memoria involontaria. Con la riattivazione del passato il *flâneur* resta in grado di recuperare il senso della *Erfahrung*, secolarizzata e trasmissibile, rispetto allo chocante e fugace *Erlebnis* annullando le potenze mitiche conservate nella società mercantile: anche in questo il *flâneur* si discosta dalla massa. Il *flâneur* che vive con la massa riconosce negli oggetti e nelle fantasmagorie della strada lo stesso carattere ornamentale che questa gli riconosce, sebbene anche la massa faccia ormai parte dell'ornamentazione della città. Già nel 1927 Kracauer lo aveva dichiarato: la massa è elemento portante delle figurazioni ornamentali e solo in quanto membri di una massa gli uomini sono frammenti di una figura<sup>14</sup>. Ma Kracauer era andato ancora oltre: non solo il piacere estetico prodotto dall'ornamento è legittimo, ma proprio tale configurazione costituisce il principio formale di un'epoca il cui materiale, sia esso umano che merce, è articolato ed esposto parimenti allo stesso modo andando a costituire la nuova immagine della vita reale. Perciò anche l'arte – e soprattutto l'arte – deve poter lavorare d'ora in poi anche con le

---

<sup>11</sup> Calvino (2004), p. 363.

<sup>12</sup> Ivi, p. 365.

<sup>13</sup> Benjamin (2010a), p. 380.

<sup>14</sup> Kracauer (1982), pp. 100-101.

configurazioni ornamentali di massa che «per il loro grado di realtà sono superiori alle produzioni artistiche rivolte in forme sorpassate a nobili sentimenti ormai obsoleti»<sup>15</sup>. Kracauer è chiaro nell'assegnare all'arte siffatti i suoi compiti: essa può cogliere i residui dell'uomo che, trapassando nelle figurazioni assunte dalla massa, possono essere disegnati solo come figure anonime dalle quali sono stati eliminati i caratteri naturali e organici. Il carattere di apparenza di queste figurazioni anonime si delinea attraverso un medium estetico che, nell'infrangere la forma intesa come unità organica, ne esalta il momento storico dominato dalla ratio capitalistica che destina la massa verso un tempo mitologico da restaurare a partire proprio dalla sua obsolescenza. Poiché la *ratio* che domina il momento della configurazione della massa trascina avanti a sé il totem di una potenza simbolica del tutto apparente, proprio tale potenza simbolica, oramai inefficace rispetto alla potenza che poteva esprimere in passato, si traspone nei prodotti effimeri e caduchi, prodotti che l'arte stessa è ora in grado di realizzare da sola in nome della massa che ne fa richiesta. In tal modo, da un lato viene mantenuto il piano mitologico in una *seconda natura* del tutto apparente in quanto piano storico di ciò che lo spirito ha preformato, dall'altro questo piano viene fruito e appreso da una massa che ha secolarizzato il momento della forma grazie allo stravolgimento del momento percettivo, divenuto ora lo strumento della residualità<sup>16</sup>. Così, per Kracauer, da una parte troviamo un'élite culturale che, negando il fenomeno, aderisce totalmente al sistema economico dominante illudendosi di controllarlo e appiattendosi, nello stesso tempo, sul piano di una produzione artistica obsolescente e immune alla realtà; dall'altro, siamo in presenza di una massa naturale la cui vita sociale gravita mossa dalle leggi del capitale senza disprezzare né mistificare il piano della realtà, il solo dal quale, e nel quale, cogliere le dinamiche della trasformazione storica del moderno<sup>17</sup>. In questo senso il punto di vista del *flâneur* benjaminiano è privilegiato: egli osserva, stando sulla soglia, il passaggio dei momenti mitici che cadono sotto i suoi occhi e si reificano nello spazio trasparente e fantasmagorico della barbarie<sup>18</sup>: il mondo alienato e convenzionale fatto dall'uomo a immagine del mito e che

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 103.

<sup>16</sup> Ivi, p. 107.

<sup>17</sup> Ivi, p. 108.

<sup>18</sup> Benjamin (2000d), p. 524.

si è reificato in un concetto di storia che copre interamente come una totalità la natura. Ma dall'altro, egli coglie anche il passaggio dei fenomeni e degli oggetti transeunti e caduchi, delle merci e delle immagini nelle quali si specchia la configurazione della massa come insieme di individui che non esistono più che; seppur nell'illusione prodotta dalla reificazione dello spazio mitico, oramai solo apparente, essi costituiscono il mondo oggetto di una storia naturale: «Il peculiare carattere metaforico della speculazione di Benjamin [...] il suo aspetto mitizzante, discende proprio dal fatto che sotto il suo profondo sguardo lo storico si trasforma in natura in forza della propria caducità e tutta la naturalezza si trasforma in una parte della storia della creazione»<sup>19</sup>. Tutto gli diventa allegoria, a Benjamin come al *flâneur*, all'interno di un orizzonte storico totalmente demitologizzato, micrologico, rivolto al determinato temporalmente, al transitorio e al mortale, insomma: all'idea di una *storia naturale* abitata da un uomo di *carattere* e non di *destino*: «nel carattere la soprannatura, l'uomo, si strappa all'amorfo del mito»<sup>20</sup>.

La soglia del *flâneur*, posta tra il dentro e il fuori, è lo spazio per l'esperienza dialettica della comprensione, possibile solo se il *flâneur* sosta nell'attimo aperto della modernità lottando tra la *distruzione* e la *costruzione*, tra la dissoluzione e l'incontro: il *flâneur* è figura del superamento a patto che la sua qualità distruttiva appartenga alla modernità, intesa non come progresso, ma come panorama di immagini dialettiche, «rappresentazione dell'era moderna quale al tempo stesso nuova, già passata e sempre uguale»<sup>21</sup>. Il *flâneur* è la figura esemplare della *filosofia dell'inumano* che Adorno rintraccia in Benjamin: è luogo/soglia di una dimensione critica ed è teatro di un'esperienza, non un esistente di per sé e per sé<sup>22</sup>. Se il *flâneur* può vantare un che di distruttivo, pur nel suo vago girovagare, lo può data la sua corrispondenza col carattere apollineo del distruttore: il suo spirito è *giovane* perché toglie di mezzo le tracce e i testimoni della nostra età – le tracce mitiche che annebbiano le apparenze – ed è *allegro* perché rimuove le radici della propria condizione – facendo *epoché* dei contenuti della memoria volontaria, ossia ciò che può costituire i

---

<sup>19</sup> Adorno (1979), p. 250.

<sup>20</sup> Cit. Adorno (1979), p. 252; Adorno (2009), in part. pp. 68-74; Lukács (1972), pp. 75-80; Benjamin (2008), pp. 452-458.

<sup>21</sup> Adorno (1979), p. 251.

<sup>22</sup> Ivi, p. 253.

valori e le convenzioni<sup>23</sup>. Tra gioventù e allegria il *flâneur* raffigura un elemento del carattere distruttivo – se il *flâneur* è, in qualche modo, una figura del superamento – restando nel fronte dei tradizionalisti alle stesse condizioni che ne determinano le sue proprietà: egli tramanda le cose e le situazioni rendendole maneggevoli e liquidandole, facendo esperienza senza farsi teorie dell'esperienza, accogliendo l'idea di essere franteso e osservando il panorama senza per questo custodirlo. La sua coscienza storica si accompagna all'insormontabile diffidenza nel corso delle cose<sup>24</sup>. E questa corrispondenza tra il *flâneur* e il distruttore è possibile alla luce di una lettura comparata della *flânerie* di Baudelaire con il successivo incontro di Breton con Nadja: nel loro confronto il *flâneur* analizzato da Benjamin acquista un'altra veste.

Leggiamo *À une passante*, dai *Fleurs du mal*<sup>25</sup>. Se nel mezzo del clamore della folla l'io (*le moi*), *crispé comme un extravagant*, passa accanto a una passante, *agile et noble, avec sa jambe de statue*, senza essere in grado di fermare nell'*adesso* che appare *la douceur qui fascine et le plaisir qui tue*, senza essere in grado di sostenere l'incontro con la donna che passa, nel cui sguardo si sente chiamato alla morte piuttosto che a una nuova esperienza, allora è comprensibile la conseguenza, ossia: come sia possibile che l'oscurità segua immediatamente il lampo (*Un éclair...puis la nuit!*). La *fugitive beauté* continua, in Baudelaire, a promettere una felicità oltre la vita (*Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?*), continua a essere una promessa irrealizzabile nel frastuono delle luci e nei lampi dei passi perduti sul selciato: la salvezza dell'esistenza naturale resta irrealizzabile proprio là dove si è guardato in faccia l'estremo pericolo. La bellezza che appare e fugge via manca e fa mancare l'incontro, che attraversa l'attimo e lo sguardo per poi dirigersi verso il suo punto di fuga all'infinito, verso il non incontro (*jamais peut être!*), verso un'esperienza mancata perché travolta dalla custodia di uno sguardo che non coglie il tempo fuggente concessogli dalla bellezza, sognando, invece, l'impossibile eternità. Diversa è la possibilità offerta da *Nadja* di Breton: essa apre lo spazio per un'illuminazione profana in grado di cogliere nel tempo dell'*adesso* l'anima errante che sosta nel passare: «Non avevo mai visto degli occhi come quelli.

---

<sup>23</sup> Benjamin (2002), p. 521.

<sup>24</sup> Ivi, p. 522.

<sup>25</sup> Baudelaire (1996b), pp. 189-191.

Senza esitazione rivolgo la parola alla sconosciuta, pur attendendomi, ne convergo, il peggio»<sup>26</sup>. Benjamin riconosce in Nadja la figura dell'incontro, fragile e transitorio, frutto di un'illuminazione profana, la quale apre a quell'esperienza possibile che riscatta ogni altra esperienza. Il senso rivoluzionario del Surrealismo è infigurato nella scrittura e nella carne di Nadja: il boulevard Bonne Nouvelle mantiene la promessa strategica della rivolta da sempre implicita nel suo nome, così come nel vivere tra pareti di vetro si realizza una virtù rivoluzionaria per eccellenza, ovvero quella di essere vicino alle cose a cui è vicina Nadja, una vicinanza che fa esplodere «le grandi forze della *Stimmung* che sono nascoste in queste cose»<sup>27</sup>. Non è, in fondo, una forma del procedimento micrologico benjaminiano? Una stasi sul minimale? Si tratta, come scrive Benjamin, delle «energie rivoluzionarie che appaiono nelle cose “invecchiate”, nelle prime costruzioni in ferro, nelle prime fabbriche, nelle prime fotografie, negli oggetti che cominciano a scomparire, nei pianoforti a coda, negli abiti vecchi più di cinque anni, nei ritrovi mondani, quando cominciano a passare di moda»<sup>28</sup>. Energie che sono presenti, aggiungiamo, anche nello choc e nell'orrore di Breton per le finestre buie che improvvisamente si illuminano di rosso lasciando intravedere l'interno di una casa, non più privata di una strada<sup>29</sup>.

Qui Benjamin ravvisa il trucco che governa questo mondo di cose: la sostituzione dello sguardo storico con quello politico<sup>30</sup>. D'altronde lo aveva fatto già Haussmann urbanizzando Parigi secondo i dettami dell'imperialismo napoleonico: esprimendo alla Camera nel 1864 tutto il suo odio per una popolazione priva di radici della metropoli, Haussmann reagisce garantendo la città dalla guerra civile, collegandone i centri nevralgici e abbattendo l'idea stessa di possibili barricate. La mancata alleanza tra borghesia e proletariato non solo ha svuotato le forze della Comune, ma ha reso vani gli stessi sogni della borghesia, che Balzac per primo ha descritto e che solo il Surrealismo è stato in grado di guardare liberamente<sup>31</sup>. Lo sguardo sulle rovine della borghesia accompagna la haussmannizzazione della storia nella politica nazional-imperiale aprendo a quella *estetizzazione della politica* che sarà la cifra del fascismo, ma tale

---

<sup>26</sup> Breton (1972), p. 52.

<sup>27</sup> Benjamin (2010b), pp. 203-204; Breton (1972), p. 73.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 204-205.

<sup>29</sup> Breton (1972), p. 66.

<sup>30</sup> Benjamin (2010b), p. 205.

<sup>31</sup> Benjamin, (2000c), pp.15-17.



sguardo accompagna da vicino anche i residui del mondo di sogno del *flâneur* e quello, altrettanto piccolo, dei surrealisti. Il vero volto della città, la Parigi dei surrealisti, il piccolo mondo di strade e caffè radiografate e vissute dall'interno, mostra che nel grande mondo (il cosmo) le cose non appaiono diverse: il mondo dei surrealisti, quanto meno, smaschera l'equivoco dell'*art pour l'art* che, estetizzando il reale e rinchiudendolo nell'immagine, mostra nella sua obsolescenza di valori il permanente carattere mitico dell'arte. Merito del surrealismo parigino è quello di smascherare l'equivoco *politicizzando l'arte* attraverso la creatività artistica e letteraria in grado di attivare, proprio nella città e nei suoi oggetti, il momento del risveglio storico pronto a realizzare l'utopia seguendo la *Stimmung* politica che Haussmann aveva neutralizzato. Il grande sogno borghese implode, per sua stessa natura, nella natura del mondo convenzionale ad opera dei suoi stessi valori. Nello stesso tempo l'arte si rifugia nella parola d'ordine dell'*art pour l'art* tradendo il suo ruolo nella società e chiudendosi entro direttive ideali e astratte; essa, tuttavia, lascia spazio al *flâneur* per operare il risveglio storico, nella dimensione propria del *piccolo mondo*, universo in cui le forze dell'ebbrezza fanno finalmente i conti con la realtà che appare attraverso la dialettica del naturale<sup>32</sup>.

Cuore dell'attività del *flâneur* è la percezione, ora velata dalla folla che trasfigura la città in fantasmagoria, ora è stanza in cui si rifugia l'ultima utopia dell'arte. Egli è ancora nel mezzo tra l'adeguato uso borghese della grande città che si accompagna all'aura conciliante con il futuro – conciliante perché trascina ancora elementi mitici del passato, da un non essere più che continua a lavorare appassionatamente nelle cose<sup>33</sup>, e che mira a durare aristocraticamente nella memoria che non vuol cedere alle sfumature del luccicante presente<sup>34</sup> – un'aura che ha trovato asilo nella folla accanto alla sua incerta individualità. Ma dall'altro egli cammina accompagnato dall'ebbrezza e dalla seduzione, sviluppa un sapere percepito e percettivo che osserva e viene visto, si nasconde e appare. Il *flâneur* sa nel momento in cui percepisce, egli è come un investigatore che ricostruisce la scena in base a indizi frutto di un'attenta osservazione<sup>35</sup>. Egli deve muoversi

---

<sup>32</sup> Benjamin, (2010b), p. 206.

<sup>33</sup> Ivi, p. 906.

<sup>34</sup> Benjamin (2010a), p. 383.

<sup>35</sup> Benjamin, (2000d), p. 493.

tra questi indizi come per trovare l'uscita dal labirinto inestricabile. Il suo è un sapere percettivo che oscilla tra la traccia e l'aura: «La traccia è l'apparizione di una vicinanza, per quanto possa essere lontano ciò che essa ha lasciato dietro di sé. L'aura è l'apparizione di una lontananza, per quanto possa essere vicino ciò che essa suscita. Nella traccia noi facciamo nostra la cosa; nell'aura essa si impadronisce di noi»<sup>36</sup>. Qui, insieme all'arte che si risveglia dalla sua obsolescente purezza, troviamo ancora una volta la politica che rinnova il suo primato sulla storia: «il passato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia»<sup>37</sup>.

Poco prima del tentativo del 1935 Benjamin, proprio nel biennio 1928-'29, riflette sul sogno che riconduce il presente ai ricordi, la cui lontananza è percepita nella vicinanza di esperienze di affinità e corrispondenze, dialettiche in *un tempo-ora* – un tempo che si è emancipato dal mito e che, perciò, è in grado di ritrovare la storia sul piano di una pur sempre dialettica *seconda natura*. Benjamin interpreta la lezione del Surrealismo a partire dal fatto che solo a Parigi la nuova arte del *flâneur* può maturare dalla consunzione del mito fino alla consapevolezza dell'inferno: tutto ciò che è nuovo, tutto ciò che costituisce il volto del mondo attuale, conserva un carattere che non cambia mai e rimane sempre lo stesso, e che solo una diversa percezione è in grado di cogliere nelle sue determinazioni e nelle sue corrispondenze; una percezione capace di cogliere le figure formate da un tempo intermittente (il tempo del cinema) in cui l'uno e l'identico sono attraversati da innumerevoli intermittenze pronte all'arresto provvisorio<sup>38</sup>.

È questo il tempo in cui è possibile l'incontro di Breton con Nadja: passeggiare e incontrare nella modernità dell'inferno facendo esperienza e non formulando teorie, vivendo tra pareti di vetro che annullano il senso della *privacy*, facendo esplodere ciò che è nascosto dietro le squallide esperienze quotidiane riducendole a schegge rivoluzionarie pronte all'incontro con il presente politico, il vero volto della città di Parigi<sup>39</sup>. La politica si svela dietro *l'illuminazione profana*, là dove la vera vita è degna d'essere vissuta sulla soglia che cancella la separazione tra veglia e sonno, nelle mille immagini fluttuanti, nell'ingranaggio perfetto tra immagine e

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 499-500.

<sup>37</sup> Ivi, p. 433.

<sup>38</sup> Benjamin (2000a), p. 919.

<sup>39</sup> Benjamin (2010b), pp. 204-205; Breton 1972.

suono che mette fuori gioco anche i significati nascosti, in una felicità che non ha bisogno di cercare un senso, e che si svela celandosi nelle sale oscure.<sup>40</sup> Pensare il moderno, ripensarlo con il ricordo frutto di un risveglio messo in atto da immagini di choc e di arresto, immagini e non rappresentazioni che eludono proprio la moderna identità di mito e progresso.

### *Bibliografia*

- Adorno, T.W. (1979), *Introduzione agli Scritti di Benjamin*, in *Note per la letteratura 1961-1968*, trad. it. a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (2009), *L'idea della storia naturale*, in M. Farina (a cura di), *L'attualità della filosofia*, Mimesis, Milano.
- Aragon, L. (2015), *Le paysan de Paris*, Gallimard, Paris.
- Baudelaire, C. (1996a), *Lo Spleen di Parigi*, in Id., *Opere*, trad. it. a cura di G. Raboni e G. Montesano, Mondadori, Milano.
- Baudelaire, C. (1996b), *I fiori del male*, in Id., *Opere*, trad. it. a cura di G. Raboni e G. Montesano, Mondadori, Milano.
- Benjamin, W. (2000a), *Passages di Parigi I*, in Id., *I "passages" di Parigi, Opere complete*, vol. IX, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2000b), *Passages di Parigi II*, in Id., *I "passages" di Parigi, Opere complete*, vol. IX, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2000c), *Parigi, la capitale del XIX secolo* in Id., *I "passages" di Parigi, Opere complete*, vol. IX, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2000d), *Appunti e materiali* in Id., *I "passages" di Parigi, Opere complete*, vol. IX, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2002), *Il carattere distruttivo*, in Id., *Scritti 1930-1931, Opere complete*, vol. IV, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2008), *Destino e carattere*, in Id., *Scritti 1906-1922, Opere complete*, vol. I, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2010a), *Il ritorno del flâneur*, in Id., *Scritti 1928-1929, Opere complete*, vol. III, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2010b), *Il surrealismo*, in Id., *Scritti 1928-1929, Opere complete*, vol. III, trad. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Breton, A. (1972), *Nadja*, trad. it. a cura di D. Scarpa, Einaudi, Torino.

---

<sup>40</sup> Benjamin (2010b), pp. 202-203.

- Calvino, I. (2004), *Le città invisibili*, in Id., *Romanzi e racconti*, vol. II, Mondadori, Milano.
- Kracauer, S. (1982), *La massa come ornamento*, trad. it. a cura di R. Bodei, Prismi, Napoli.
- Lukács. G. (1972), *Teoria del romanzo*, trad. it. a cura di A. Asor Rosa, Newton Compton, Roma.
- Wittgenstein, L. (1983), *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino.

*Abstract*

In a speech of 1864 Haussmann has showed his hate for Parisians: they are devoid of roots. The metropolis uproots and bewilders and it's so difficult for the *voluntary memory* recovering the ancient and eternal sense of the value. Art shelters in the password of the *art pour l'art* and so it loses its role and contact with society. So that the *flâneur* can do the *historical awakening* by the recovering of *unvoluntary memory* of the *correspondances* that vivify the metropolis and his historical nature. The surrealism is the chance of this awakening.

*Keywords:* Haussman, Benjamin, memory, *flâneur*, surrealism.

AURORA FREIJO CORBEIRA

## Lo que no está escrito

*Niemand zeugt für den Zeugen.*<sup>1</sup>  
Paul Celan

### 1. *Los arrabales del Saber Absoluto*

No es necesario hacer mucho ruido para sonar; ni tan siquiera hace falta la voz para decir. Las palabras, sabemos, no bastan, a veces incluso ni llegan. Por eso los testigos son a menudo mudos, incluso meros cuerpos o huellas de vida que han perdido su logos o que nunca lo poseyeron. Son *superstes*<sup>2</sup>, vidas vividas que aun sin voz están en condiciones de significar, que vienen a configurar un mapa de pequeños estados de excepción que nada tienen de excepcionales. No se trata con ellas de establecer juicios ni de exigir perdones. Primero demandan oídos dispuestos a nuevas escuchas y parpados cerrados de par en par, como aquellos de Wiliam Blake, los que en verdad ven. Son tan discretamente dolientes que a menudo sus luminosas existencias no alcanzan, pero horadan, solo con su presencia, la sombra de Hegel, esa tan amplia y cálida, tan eurocéntrica, en la que muchos podríamos descansar para siempre. Nuestro hogar, hospitalario y gratificante, se fue edificando hasta alcanzar el Saber Absoluto, construido para acomodar cada una de las historias en una Historia, levantando una casa donde finalmente morar y donde al fin yacer. Pero su sólida construcción esconde periferias inimaginables que resultan acalladas al ordenarse, sin llegar a ser siquiera historias mínimas, bajo el signo de daños colaterales, de males dolientes justificados, en nombre de ajustes teodicéicos, en vidas secundarias justificadamente entretejidas en la trama resplandeciente de los hombres heroicos, de los hombres oceánicos de los que habló Victor Hugo, los que han construido la Historia guiados por una Razón que creyó que al final de la historia todos estaríamos al fin en casa.

---

<sup>1</sup> Celan (2002), p. 235.

<sup>2</sup> Agamben (2010a), p. 15.

Sin embargo esta casa ha resultado no ser más que un palacio, una acomodada morada versallesca, grandiosa pero escasa de metros, donde nunca cupieron ni cabrán todos, una estrecha mansión rodeada de arrabales, suburbios y afueras, pertrechadas de alarmas y dispositivos que salvaguarden a sus elegidos moradores. Sus cimientos se han levantado y sustentado cada día con las mínimas moradas que son los millones de villas miserias, de construcciones tofú. Sus alrededores se pueblan de miles de vidas nudas, de *zoés* a las que no se permite ser *bios*<sup>3</sup>. Expulsados de las ciudades a las que nunca en realidad pertenecieron más que en el modo de la exclusión, solo queda para ellos la geografía que se ha ido construyendo con sus lenguas y sus cuerpos. Son las vidas sin archivo que devienen testigos, *superstes*, que dan prueba de unas vidas que son supervivencias y en las más de las ocasiones, hundimientos.

Algunas palabras toman la voz de los testigos deviniendo ellas mismas testigos también, como si sucediera que las palabras poseyeran la capacidad de una suerte de acción. De Aristóteles aprendimos que la virtud es actuar según el logos, que es razón, pero también, no lo olvidemos, la palabra que es capaz de deliberar en torno a lo justo y lo injusto. Lo atractivo de ello es considerar que la palabra pueda abrirse a la acción, de que se puede optar por tomar palabras que estén por y para la vida, que sean formas de vida. Serían palabras-testimonio, no solo porque dicen lo ocurrido sino sobre todo porque nos ponen en acción. Por eso, necesariamente las palabras que dicen y son testimonio se hermanan con lo ontológico y con lo político, porque hablar y escribir de verdad son acontecimientos, una toma de postura, un combate en el que el cuerpo no puede abstenerse de participar.

Con los griegos, tal y como Foucault nos trajo, participamos del reconocimiento de la peculiaridad de algunas palabras que están imbricadas con la verdad, las que en su decir producen un trastorno. Son las del *parresiastés*<sup>4</sup>, logos de verdad, las que ponen todo en el decir, las que dicen hasta arriesgar la propia vida porque toman posición, las que oponen una suerte de resistencia al decir del parloteo y las hablaturías. Esa palabra de *parresía*, de coraje y franqueza, es por ello sin duda una palabra testimonial, como la de una Clitemnestra, como la de una Antígona. Y es política: en su audacia apuesta por el ser con el otro y por el otro – pensemos en el *rostro* de Lévinas – es decir, por lo común. Dicho de otro modo, hablar con

---

<sup>3</sup> Agamben (2000a), pp. 211-229.

<sup>4</sup> Foucault (2004), pp. 35-52.

*parresía* es apostar por el *quizá*<sup>5</sup> en el que Derrida encuentra lo que queda por hacer, por vivir y por pensar.

Eso es testimoniar: propiciar el encuentro con esa palabra de riesgo, que nos pone en riesgo. No debería ser esta una palabra de buena técnica, argumentativa, que encadene causas y efectos, sino muy al contrario una que desterritorialice, que haga estallar la pesadez de las palabras correctas, deviniendo como decíamos, ontológica y política. Son muchos los escritores que pertenecen al linaje de los desuncidos que Nietzsche convocaba, de los que corren el riesgo, de los que hacen testimonio. De entre tantos hemos escogido la palabra argétea de Herta Müller en la dictadura de Ceauscescu, la negritud de la voz de Aimé Cesaire en la Martinica y el corpus-cuerpo de Pier Paolo Pasolini en la Italia precapitalista. Esta geotempodistribución no debe confundirnos, pues su palabra es plenamente contemporánea, intempestiva: parafraseando a Pasolini, son más modernos que los modernos. Todos son luces tenues de resistencia, discretas y empecinadas, que saben del umbral que hay entre las *bios* y las *zoés*, el que tan acertadamente Agamben ha sabido dilucidar. Escriben con la terquedad de decir lo que no está escrito. Como Rilke nos advierte<sup>6</sup>, ninguno de ellos vuela al unísono: no son aves de vuelos migratorios, sino pájaros sobrepasados y tardíos, porque al tomar la escritura así se paga el precio de pertenecer a una extraña comunidad, la de la amistad de los amigos que comparten lo que no se puede compartir, la soledad; una comunidad anacorética, de la desligadura social, de la comunidad de los que no tiene comunidad, los que viven sin *oikeiôtés*<sup>7</sup>.

Con todo ello estamos ética y ontológicamente obligados a abandonar la palabrería, a dejar de razonar para apresar y buscaren cambio acontecimientos. O como Artaud dijera, a buscar una lengua que evite la violencia de hacer de los cuerpos organismos, de las palabras discursos y del espíritu conciencia.

He ahí el testimonio. Ahora lo arriesgado es oír.

---

<sup>5</sup> Derrida (1998), pp. 43-65.

<sup>6</sup> Rilke (1998), p. 80.

<sup>7</sup> Derrida (1998), p. 27.

## 2. *Lirio ambiguo. Con Herta Müller*

No cualquier palabra posee la cualidad de testimoniar, y no pueden hacerlo todas en el mismo grado. Algunas tienen el privilegio del testimonio. Y no porque hablen en voz alta y ni tan siquiera porque digan lo ocurrido. Lo son porque proporcionan una desviación de la mirada y del oído, porque se sacan de quicio, porque nos sitúan en otros territorios. Si hablásemos con Barthes diríamos de ellas que nos susurran para alterarnos, que se entrecruzan entre ellas apasionadamente para decir de otros modos: son estas, como sabemos, *palabras de goce*<sup>8</sup>, las mismas que han abandonado el orden del discurso, los decires bienintencionados y confortadores, los entretenimientos y las informaciones, es decir, su carácter de *palabra de placer*, para desacomodarnos, resultando en esta mutación transformadas en palabras testimoniales.

Deleuze ya nos advirtió de que este poder de algunas palabras las hace enredarse rizomáticamente cartografiando nuevos parajes<sup>9</sup>, las desmanda y las hace delirar. No son palabras altisonantes sino al contrario menores, dichas para ser tomadas en tono menor y escritas hurgando en la lengua mayor<sup>10</sup>, porque son palabras que se hacen grandes a fuerza de minorar; y son así mismo liberadoras, porque redimen al lenguaje complaciente de su marcada parálisis. No se dejan modelar por la razón ni ordenar por la gramática, sino que tienden a regresar a sus laberintos y sus ciénagas, a esos otros territorios en donde pueden brincar, esconderse y amarse, enloqueciendo el lenguaje para hacerle decir más, desvariando para decir lo que no está escrito. Deleuze sabe también que una lengua semejante, que ocupa otros lugares, que desterritorializa, resulta inevitablemente política. No es una lengua acariciadora que da razón sino un idioma escarbador, que como si de un perro se tratase, orada la tierra buscando subsuelos. Quien así es capaz de tomar la palabra, hace revolución y hace resistencia; escribe y habla buscando un punto de subdesarrollo, un tercer mundo, un desierto.

¿No podría ser ese el lugar del testigo? Si así lo creemos, el testimonio se convierte en una especie de lengua extranjera, un lenguaje conquistado al sentido, una línea de fuga expuesta a oídos que quieran oír. Admitiremos que hay más testimonio en la brevedad de esta lengua tensa y desvestida – que no pretende significar sino deslindar y atreverse a cartografiar parajes

---

<sup>8</sup> Barthes (2007), p. 25.

<sup>9</sup> Deleuze, Guattari (2003), p.12.

<sup>10</sup> Deleuze, Guattari (1978), p. 28.



porque insiste siempre en sostenerse una y otra vez en el estéril suelo de los textos de placer, los que contentan y colman, los que convienen a la cultura, los que confortan al leerlos. Por ello para testimoniar más bien deberemos elegir el camino de los textos de goce, los que nos convocan a un estado de pérdida, nos desacomodan y nos ponen en situación de crisis con respecto a nuestros fundamentos culturales y convencionales. Proust decía que una lengua así era aquella capaz de delirar, mientras Becket hablaba de la que lograba horadar agujeros en ella misma. Por su parte Kafka relataba su intención de hacer que las palabras se restregasen y sonasen con un sonido de hojalata o de cantos de barraca de feria<sup>11</sup>, optando por el retruécano en lugar de la metáfora. Henry Miller hablará en este sentido de palabras como malas hierbas, de las que *crecen entre*, desbordadamente, libres de guías; Severo Sarduy de gramática franciscana, apasionada y erótica y Faulkner de ruidos y furias. Y a su lado la sobriedad poética de Herta Müller.

Poseer dos lenguas -el rumano y el alemán en el caso de Müller- facilita el que las palabras sean expertas en mezclas, que encuentren puntos inimaginables donde conectarse. Cuenta Müller cómo a su alemán dialectal que hablaban en casa de su infancia en el Banato, y al ortodoxo de la escuela vino a sumarse años más tarde, al ir a la ciudad con quince años, el rumano. Al principio toda aquella lengua era indescifrable, se resistía a llegar a sus oídos y a ser comprendida, hasta que un día, de repente, todo el rumano se le vino de golpe a la boca. Sucedió que el alemán y el rumano emprendieron un camino de seducción y amoríos que las hizo mestizarse y así decir cosas inesperadas. El lirio, dice Müller, es masculino en rumano y femenino en alemán, pero en la mezcla de lenguas resulta ser un lirio ambiguo, que tendrá el desasosiego metido en la cabeza, y que por ello dirá cosas inesperadas de él mismo y del mundo, y verá siempre mucho más que el lirio monolingüe. Los sentidos se encuentran y enlazan, hacen rizoma deviniendo plenamente dicentes.

Sin embargo los rizomas de estas asociaciones enajenadas estuvieron siempre amenazados por la poda de la dictadura de Ceauscescu. Supo pronto Müller cómo los regímenes totalitarios se aplican en mutilar el lenguaje, trastornando la lengua madre, esa que está a disposición de nuestra boca, la que hace casa y hogar, hasta aplanarla y disciplinarla, desfigurándola bajo el terror y el silencio. Todas las dictaduras amordazan la lengua para ponerla a

---

<sup>11</sup> Steiner (1994), p.158.

su servicio, la humillan y someten, la amordazan y pervierten hasta convertirla en lengua obligada<sup>12</sup>, impuesta por decreto, muda ante la humillación a la que ha sido sometida. Pero la lengua tiene una vocación incansable de decir. Brota incluso desde el enmudecimiento al que la somete los totalitarismos. Suele encontrar, aun en sus peores momentos, puntos de subversión, zonas de rebelión donde brillar aunque sea pálidamente y desde donde decir todavía existo, desde donde testimoniar. Se convierte en una lengua desobediente que sabe crecer donde no es debido, en los entres. Para Müller estas palabras de resistencia fueron a menudo sus poemas collages, sus rimas. De niña tenía fobia a las rimas, cuando en la escuela recitaban los poemas de Goethe o Schiller, de modo mecánico y desatento por tanto, haciéndolos sonar como carreteras llenas de baches, hasta que descubrió las rimas áspera de Theodor Kramer o Inge Müller, duras pero a la vez sutiles y frágiles, como si se tratase de una traducción del latido de la respiración de la cavidad de las sienas. Más tarde fueron sus propias rimas las que le ayudaron a enfrentarse al rey (al aparato dictatorial y torturador). Comenzó a recortar palabras en los periódicos, palabras sueltas que iban ocupando un espacio común y azaroso hasta formar una rima. Las palabras se volvieron su *bestia del corazón*, una voz del testimonio de su gesto de resistencia para evitar que la muerte se enredase en sus tobillos. Escarbó en su propia lengua, como un animal, para encontrar las palabras que podían de verdad decir, arriesgarse en lugar de sonar y palabrear. Las plenificó, las hizo decir como un modo de resistencia, las desposeyó de su cualidad de obediencia para hacerlas actuar y permitirles dejar de comportarse. Pulió las palabras con la limpieza de un artesano para colocarlas en sus textos haciéndolas devenir actos de valor y de franqueza: la hizo testimoniar escribiendo y argumentando, pero no con el cegador propósito de la lógica, no con *argumento* sino buscando el *argentum* – observemos con Agamben cómo las dos palabras poseen la misma raíz<sup>13</sup> – el esplendor, las letras que abren paso a la luz, al acontecimiento de la palabra. En sus textos coloca las palabras justas para producir un trastorno en el escrito, aunando plenamente poética y política. Son las suyas palabras justas porque se ajustan de tal modo que producen justicia. Así las virutas que el carpintero amigo de su abuelo desprende de los ataúdes que fabrica, las cerezas en las cuencas de los ojos de una ahogada, las dalias que amilanan el miedo a los

---

<sup>12</sup> Müller (2011), p. 23.

<sup>13</sup> Agamben (1999), pp. 105-126.

interrogatorios, las cenizas del campo de trabajo ruso que Leopold manipula con su pala del corazón.

Aun cuando la dictadura postestalinista en la que Müller viviera media vida intentara arrancar su lengua madre censurando su obra, Müller supo, como también Celan, que la lengua madre no es solo aquella con la que se nace en la boca sino fundamentalmente aquella que se habla, la que buscamos para decir. Tomando a Deleuze recordáramos que no hay una lengua en sí sino un cúmulo de dialectos, argots y lenguas especiales, cada una de ellas con ojos y bocas propias. Sus rimas, sus palabras-collages le permitieron resistir frágilmente al Estado que ahoga individuos, los suicida o los convierte en pasto para peces, el que mantiene en una aterradora indistinción la frontera entre el vivir y el morir, que convierte en *zoés* las vidas que se le antojan.

Esta argumentación argétea, que traza líneas de fuga, que rompe la escritura estática y referencial, esa es la que es capaz de testificar.

### *3. Corpus-cuerpo. Con Pier Paolo Pasolini*

Sabemos desde Hölderlin que vivimos en tiempos de penuria, de los que los dioses han huido dejando únicamente sus huellas. Hay sin duda en el mundo una noche que pareciera ser eterna, de la que los poetas, que reconocen esos tiempos de miseria, dan testimonio con su palabra girada y dislocada, con la palabra erguida que Gadamer nos refiere al hablar de la poesía, con los ojos girados que Rilke adivinaba<sup>14</sup>, aquellos que permiten ver lo abierto. Por ello Derrida, tomando palabras de Nietzsche, llama a los filósofos por venir<sup>15</sup>, que no son otros que los que testifican para hacer posibles nuevas formas de vida.

El poeta Pasolini reconoció esos tiempos: eran entonces aquellos en los que él vivió, pero que siguen siendo los mismos ahora. Habitamos, dice, *en el foso de las serpientes*, en el tiempo de los paladines de la mayoría, el de los devotos de la burguesía, el de los que hacen cola apasionados por recibir normalidad. En su muy conocido *El artículo sobre las luciérnagas*, Pasolini advierte de un nuevo fenómeno: un genocidio, el consistente en la mutación monstruosa y discreta de los *ragazzi di vita* en una masa plana, nivelada y sorda, incapacitada para cualquier acto de resistencia, reducida a

---

<sup>14</sup> Rilke (1998), p. 105.

<sup>15</sup> Derrida (1998), pp. 43-65.

comportarse e inútil para actuar: todos resultan asimilados y productivos, moradores de un sociedad que no permite mapas sino calcos, que arranca rizomas para plantar rectos árboles. Por ello Pasolini anhela las luciérnagas de su Friuli natal, las pequeñas luces de resistencia, tenues y perseverantes<sup>16</sup>, mientras asiste con estupor al escenario de una naciente disposición social donde los individuos se apasionan por ser normales, demandando vidas niveladas, aturcidas de comportamiento y empobrecidas de mundo, hechizadas, diríamos con Artaud, que han detenido el pensamiento para parlotear en lugar de hablar y que habitan una sociedad tautológica que presagiaba entonces la sociedad del espectáculo de Debord, las de control de Foucault, el simulacro de Baudrillard o el estado de excepción de Agamben.

¿Quién pudiera ver luciérnagas? ¿Quién incluso serlo? Pero estamos secos, cree el poeta. No corremos riesgos, nos olvidamos de las palabras de Hölderlin que nos susurran que el ser es riesgo por excelencia<sup>17</sup>. El riesgo, lo que no es *bébaois*, consiste en atreverse con el *quizá*, volver a las humedades del dioniso-toro, el mismo que susurra en el oído de Ariadna: yo soy tu laberinto, instándola a que abandone a Teseo<sup>18</sup>. El riesgo es ser hombres con un ladrido de perro incansable, como nos recuerda Huidobro<sup>19</sup>. Las *luciole* preparan el camino de vuelta; son microresistencias sociales que testimonian con su luz tenue la devastación que con el capitalismo se iniciaba, el genocidio de la nivelación. Esa es la noche del fin del mundo. Pero allí encuentra todavía Pasolini la Italia de olor a jazmín y a sopas de pobres, una Italia de protohombres todavía sacralizada donde el capitalismo aún no ha transformado a todos en consumistas embrutecidos, en adoradores de fetiches<sup>20</sup>.

Sería inocente pensar que el *Saló* de Pasolini es una retrospectiva, un análisis del fascismo; *Saló* es una prospectiva, la imagen de lo que ha llegado a ser la sociedad consumista, plagada de esclavos, necios hundidos y siervos voluntarios. *Saló* es la muerte de los sagrado, de lo que puede salvarnos y hacernos ofrecer resistencia al devastador juego de exclusión inclusiva que es la democracia y el capitalismo; *Saló* es el hiperconsumo, el sinóptico, la rendición a la norma y la forma, el escenario de todos aquellos que se han entregado para ser ganado necio que se apacienta con viento,

---

<sup>16</sup> Pasolini (2009), pp. 156-163.

<sup>17</sup> Heidegger (1998), pp. 199-238.

<sup>18</sup> Deleuze (2009), p. 140 ss.

<sup>19</sup> Huidobro (2005), p. 77.

<sup>20</sup> Pasolini (2010), p. 26.

tomando palabras de Sanchez-Ferlosio. Debiéramos apostar por la singularidad, por nuestra parte sagrada, dejar que un huésped como el de *Teorema* nos interrogue, conservar nuestra raza de cuerpos individuales que no se han rendido a las máscaras de la integración. Lo sagrado es la memoria y la posibilidad de un desuncimiento, el gesto de abandonar el bando de la razón. Dejadas las filas de la asimilación nada promete un feliz desenlace, pero si escuchamos a Pasolini no podremos dejar de considerar que vivir en verdad es temblar, porque el testimonio alcanza siempre al cuerpo.

Hay quienes viven una vida de testimonio, quienes eligen la desobediencia hasta el sacrificio del cuerpo. El cuerpo de Pasolini es testimonio, su cuerpo de *ecce homo*, de hombre entregado, torturado y sacrificado, encontrado a Ostia en una madrugada infausta, en total soledad. No busquemos su *corpus* en sus escritos, ni en los archivos de Casarsa, ni en las bibliotecas de Bolonia. Su *corpus* es su cuerpo, el mismo que indignaba a los biempensantes con su porte de Masaccio, el que paseaba con Sandro Pena cerca del Tiber, el que frecuentaba las barriadas de la periferia romana pero también la *dolce vita*, el cuerpo donde se abrazaban la lírica y la poética comprometidamente, hasta la muerte, el mismo que se sustrajo ferozmente a la lógica biopolítica, el que supo que somos esclavos vestidos de democracia, el que amó la sacralidad proletaria, el poeta de la impoeticidad, el Zaratustra contemporáneo. Tuvo Pasolini un cuerpo fuera de forma, inmaduro si pensásemos en Gombrowicz<sup>21</sup>, romántico, desmesurado y barroco, un cuerpo bárbaro, pero no de aquella barbarie disciplinada de *Saló*, sino la del gozo, la de la sacralidad al modo de Bataille, el cuerpo que llevaba en él la resistencia a las reglas de los grandes amos disfrazados de tolerantes, el salvajismo de *Edipo Rey*, el erotismo de *Teorema* y el canibalismo de *Porcile*.

Porque *todos estamos en peligro*, en la medianoche de esa noche donde reina la mayor penuria, dice Heidegger, en el tiempo de indigencia que ni sabe de su propia carencia, el de la penuria por excelencia.

¿Para qué poetas en tiempos de penuria? Pues para eso poetas: para decir lo sagrado, para testificar, para testimoniar, para llamar a los dioses huidos, para marcar, con las *luciole*, el camino de su regreso, para hacer de la noche una noche sagrada, una noche de luciérnagas.

---

<sup>21</sup> Gombrowicz (2012), p. 18-19.

#### 4. Palabra negra. Con Aimé Césaire

Algunos colores parecen no tener naturaleza de historia. El negro es un mal color para edificar tradición. La historia de los cuerpos negros ha sido siempre una historia despreciable, mínima, de la que no hay archivos ni documentos. Con los ojos de negro se ha permitido hacer cuentos o fábulas, pero nunca verdadera historia. Su testimonio es la silenciosa presencia de los hundidos y los muertos, de los cuerpos que no importan, de las vidas subalternas que mueren con la muerte. Son el lado oscuro de universalismo occidental, tan abstracto que olvida y arrincona las existencias concretas. La historia de los colonizados en una historia mínima, de testigos sin lugar para el testimonio, invisibles para el corazón de la epistemología imperialista que pregona un universalismo abstracto mientras produce imparablemente *vidas nudas*. En este escenario funesto, el pensamiento decolonial toma la palabra para significar las memorias vaciadas, los testimonios acallados por la hegemonía de pensamiento eurocentrado, haciéndolo desde su cuerpo colonial herido. No es suficiente un pensamiento crítico desde Europa, este tendría la valentía de descentralizarse para decir, pero resultaría insuficiente. No es el europeo quien debe hacerse testigo de ello, por mucho que Lévinas, Sartre o Horkheimer hayan abierto el espacio para ello; siempre será un testimonio demasiado ligado al centro, con poca capacidad de resistencia<sup>22</sup>. La filosofía siempre ha sido geofilosofía y corpofilosofía: la de Alemania-Europa y la del hombre blanco. Pero con esta nueva voz descentrada ya no se trata del *Pienso luego existo* sino del *Soy donde pienso*, de una posición geocorporal propia. Para Césaire es la del cuerpo negro y el Caribe con sus memorias negras de los condenados de la tierra, en palabras de Fanon. Pensar está irremediabilmente ligado a un topos. Ya no puede hablarse de un universalismo abstracto que cree hablar en boca de todos cuando no deja de desatender sus arrabales, los que el mismo ha generado mediante el sofisticado sistema de la exclusión inclusiva. Desde este lugar otro que se reclama, el pensamiento accede a una lengua otra, un paradigma otro y una lógica otra donde caben palabras que nunca se llegaron a escuchar. La nueva corpogeografía produce así testimonios, los de los que no tiene habitaciones en la morada del Saber absoluto y su democracia, sino en sus sótanos, en sus flecos y en sus bordes deslucidos, como lo hacen de millones de africanos, indígenas, chicanos. El palacio europeo está sustentado por poblaciones

---

<sup>22</sup> Césaire (2006), p. 201.

miserables y subalternas, algunas veces visitadas por los habitantes de la ilustre morada, produciendo siempre una herida.

No todas las palabras son palabras. Algunas resultan fantasmales, impedidas de logos, condenadas a ser gritos o silencios o balbuceos, sentenciadas a permanecer en mera potencia sin lugar a actualización *phonés* sin *logos*, sin legitimidad política en un Estado de Derecho que no da derecho, que resulta –si coincidimos son Agamben– un generador continuado de estados de excepción, de micro campos de concentración plagados de *zoés* que nutren el sostén mismo de las políticas democráticas contemporáneas, pequeños Auschwitzs que son la matriz oculta, el *nomos* en el que vivimos en el que lo político devino biopolítico y el ciudadano *homo sacer* : *la nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres* <sup>23</sup>. La excepción que creíamos fuera Auschwitz se ha convertido en el paradigma de nuestro modo político sugiriendo la existencia de numerosos Auschwitz después de Auschwitz. ¿Pero es posible un Auschwitz antes de Auschwitz?

En 1950 Césaire, pensador negro y nativo de los arrabales de Europa, escribe el *Discurso sobre el colonialismo*. En él afirma: Europa es indefendible, moral y espiritualmente insostenible <sup>24</sup>: lo que le burgués europeo no perdona a Hitler -dice- no es tanto la humillación y el crimen contra el hombre en sí sino la ferocidad y la ignominia sobre el hombre blanco, el haber empleado reflexivamente, en el corazón mismo de Europa, tácticas propias del colonialismo, aceptadas cuando concernían a los árabes de Argelia, los coolies de la india y los negros de África. El nazismo debiera considerarse una anomalía política occidental pero solo en el sentido de que ha errado su destinatario al utilizar sobre sí misma los métodos que pertenecieron siempre al lado oscuro de la modernidad que es la colonialidad, donde el genocidio, el racismo, la explotación del trabajo y la inhumanidad – todo tan intrínseco del régimen nazi – era propio de la política binaria europeo/no europeo.

El gesto de Césaire es testificar desde un cuerpo que pertenece a una memoria sin archivo, herido por el pensamiento imperial. Ese giro epistemológico que es pensamiento decolonial supone una diferencia

---

<sup>23</sup> Agamben (2010b) p.18.

<sup>24</sup> Césaire (2006), p.15.

epistémica con respecto al pensamiento occidental sustentado desde la matriz greco-latina, que nunca llega a separarse de él porque en su giro se arma, afirma Mignolo<sup>25</sup>, sobre el pensamiento crítico fronterizo que incorpora los principios epistémicos de la modernidad para desplazarlos a un paradigma otro. Esta escritura que es ella misma testimonio no puede hacerse en boca europea sino desde el cuerpo colonial herido. Por mucho que Sartre, Horkheimer o Lévinas abran el espacio del pensamiento crítico en lo referente al colonialismo, no dejan de hablar a partir de una Europa inveteradamente eurocéntrica: es el suyo un pensamiento descentralizado sin duda, pero nace en Europa mismo. La voz subalterna, la de los forzados a habitar el lado más oscuro del Espíritu Absoluto y de la democracia, demanda una posición geo y corpohistórica diferente, muy concreta, que evite los universalismos abstractos, para tomar una lengua otra, una lógica otra y un pensamiento otro. No atender a este testimonio que es el giro decolonial es insistir en sostenerse, en palabras de Sousa Santos, en una razón perezosa, tediosa y descuidada.

La ontología debe quebrarse en ontologías otras que hablarán desde cuerpos negros, femeninos o chicanos, produciendo una epistemología sin linaje, engendrada en lugares periféricos, incorrectos, mestizos y raciales que deja sin lugar a una epistemología del punto cero, neutra, universal y objetiva, para sustituirla por una geografía de la razón que no es sino la epifanía de la razón otra.

### *Bibliografía*

Agamben, G. (1999) *El lenguaje y la muerte. Séptima jornada. Teorías sobre la lírica*, ed. de Fernando Cabo, Arco/libros, Madrid.

Agamben, G. (2010a), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia.

Agamben, G. (2010b) *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia,

Barthes, R. (2007), *El placer del texto y Lección inaugural*, trad. de N. Rosa, Ó. Terán, Siglo XXI, Madrid.

Celan, P. (2002), *Obras completas*, trad. de J.L. Reina Palazón, Trotta, Madrid.

Césaire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, trad. de M. Viveros Vigoya, Akal, Madrid.

---

<sup>25</sup> Césaire (2006), p.198.



- Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver, F. Vedarte, Trotta, Madrid.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1978), *Por una literatura menor*, trad. de J. Aguilar Mora, Era, México.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2003), *Rizoma*, trad. de J. Vázquez Pérez, U. Larraceleta, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. (2009), *Crítica y clínica*, trad. de T. Kauf, Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M (2004) , *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de F. Fuentes Megías, Paidós, Barcelona.
- Gombrowicz, W. (2012), *Ferdydurke*, trad. de W. Gombrowicz, Seix Barral, Barcelona.
- Heidegger, M. (1998), *Caminos del bosque*, trad. de H. Cortés, A. Leyte, Alianza, Madrid.
- Huidobro, V. (2005), *Altazor. Temblor del cielo*, trad. de R. de Costa, Cátedra, Madrid,
- Müller, H. (2011) *El rey se inclina y mata*, trad. de I. G. Adánez, Siruela, Madrid.
- Pasolini, P.P. (2010), *Cartas luteranas*, trad. de A. Jiménez Merino, J.R. Capella, Trotta, Madrid.
- Pasolini, P.P. (2009), *Escritos corsarios*, trad. de J. Vivanco Gefaell, ediciones del oriente y el mediterráneo, Madrid.
- Rilke, R.M. (1998), *Elegías a Duino. Los sonetos de Orfeo*, trad. de E. Barjau, Cátedra, Madrid.
- Steiner, G. (1994), *Lenguaje y silencio*, trad. de M. Ultorio, Gedisa, Barcelona.

### *Abstract*

In order to be a witness, it is necessary to speak. To say not just any word, but a “minor” word, in the manner of Deleuze, one which deterritorializes, one which stands on its own, as Gadamer says, one which speaks truth. That word, which for many is the poetic word, necessarily becomes a political word, and it needs to be delivered from “outside the palace”, according to Pasolini, in the outskirts of power. Such are the words of Agamben—which know of naked lives—, of Pasolini—which recognize the lights of resistance of the fireflies—, ambiguous words of Herta Müller, and the decolonial ones of Césaire. All of them call to not forget the existence of a

inclusive exclusion in our societies, and in the end, of an Auschwitz before and after Auschwitz. Speaking in the manner of liberated Theseus or contemporary Zarathustras, they point to an sphere of resistance, of sacredness, and they summon us to a kind of community, that of the friends of solitude, as Derrida would say, where dwells the memory of barbarians, strangers, and fireflies.

*Keywords:* witness, political word, Auschwitz, community, stranger.

ALFONSO A. GRACIA GÓMEZ

## **El olvido de una pulsión que “retorna”: el caso de Sabina Spielrein**

### *1. Introducción*

Hablar de la importancia de Sabina Spielrein para el psicoanálisis invita a formular algo así como una suerte de “comprensión freudo-spielreiniana” de esa noción que le valió su lugar más destacado en el espacio psicoanalítico, como es la revisión de la pulsión como pulsión de muerte. Pero para entender la forma como se pudo dar semejante conexión, es preciso reconocer antes cuáles son los elementos que comprenden la configuración metapsicológica de la memoria; a grandes rasgos: el olvido no hace desaparecer el recuerdo, sino que, al contrario, impulsa a repetir. Lo olvidado sigue el esquema de lo reprimido y se convierte en una suerte de estímulo destructivo para el sujeto que surge de esta represión; de modo que, de manera muy profunda, debe decirse que «el olvido nos constituye»<sup>1</sup>. El psicoanálisis, como “cosa”, que diría Freud, no podía permanecer al margen de estas implicaciones. Él mismo se vio abocado a reproducir de forma agresiva, violenta, los esquemas que, en un principio, rechazó. Aquí descansa el atractivo, justamente, del caso de Sabina Spielrein.

La introducción de esta psicoanalista en el mundo teórico fue paradójica: gran olvidada y a la vez gran innovadora, las posturas por las que fue rechazada se convirtieron pronto en los nuevos *leit motiv* que permitieron progresar al corpus psicoanalítico y convertirlo en lo que fue; hasta el punto de que, en el espectro actual del mercado de las biografías, no faltan los autores que, de manera un tanto apresurada, han acusado a Freud de haber erigido sus teorías sobre el plagio subrepticio de las ideas de una autora que había quedado, en cambio, injustamente falta de reconocimiento. Sin embargo, estas acusaciones desconocen varios elementos muy significativos del encuentro entre Spielrein y Freud, precisamente aquellos que tenían que ver con la exclusión originaria de las ideas de Spielrein.

---

<sup>1</sup> GW, X, pp. 428-477.

Freud no disimuló su actitud negativa ante la teoría de Spielrein cuando ella la presentó en la reunión de los miércoles, el 29 de noviembre de 1911. Pero lo que ahora es reconocido por todos es que su tesis de 1912, *Die Destruktion als Ursache des Werdens*, es un trabajo psicoanalítico pionero. Según Kerr, «tiene toda la elegancia que suele tener un nuevo teorema en la matemática o la física»<sup>2</sup>. Sabina Spielrein desarrolló en esta obra la teoría que sostiene que en la naturaleza humana hay una tendencia a la autodestrucción. Freud acusó a estas teorías de “filosóficas”. Ciertamente, el ensayo de Spielrein no dejaba de ser un intento de recuperar la unión perdida entre el maestro y Jung, con quien para entonces Freud ya había formalizado su ruptura.

Sin embargo, una lectura atenta del trabajo de Spielrein no podía dejar pasar la extrema coherencia de sus postulados con algunas de las nociones más privativas de la metapsicología freudiana. La agresividad se mostraba como una consecuencia necesaria del instinto de conservación, que a su vez venía alimentando ya la concepción freudiana del yo como depositario de una “libido” muy especial, una libido que en cierto modo se oponía al concepto clásico o erótico sobre el que se había erguido la orgullosa, pero también problemática, bandera del psicoanálisis.

Spielrein mostraba en su texto, con una argumentación fina y elegante, que ambos principios no se podían excluir: para ofrecer una explicación coherente de la conformación de la personalidad, era preciso atender al hecho de que el individuo no solo aspiraba a la realización de sus propios deseos, sino que además estos deseos estaban en gran medida abocados a la propia destrucción. El principio de realidad freudiano – sobre el que se había construido una imagen prototípica de un “yo” que, ocasionalmente, había mencionado, aunque nunca había llegado a teorizar – descubría de este modo su lugar central en la metapsicología: el yo ya no podía ser entendido como una mera “frontera” entre el universo exterior y el interior, ahora era preciso que el enemigo procediera de uno mismo. Freud se opuso, sin duda, de forma precipitada a esta conclusión, que sin embargo resumía a la perfección la problemática subjetiva del psicoanálisis, hasta el punto de que no pudo evitar reencontrarse con ella en la formulación de la que será conocida como su “segunda tópica”.

---

<sup>2</sup> Kerr (1993), p. 112.

## 2. Antecedentes: la teoría freudiana de la pulsión y la compulsión repetidora

Originalmente, entendemos la pulsión como un «proceso dinámico consistente en un *empuje* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin»<sup>3</sup>. Aunque la palabra “pulsión” (*Trieb*) no aparece en los textos hasta 1915, se acoge al mismo esquema de la presentación económica de la metapsicología, donde el organismo se ve aquejado por dos tipos de excitación, la exterior y la interior, y debe descargarse para ajustarse a aquel “principio de contancia” de inspiración fisicista.

Así, el problema inicial tiene que ver con cómo habérselas con esta suerte de “fuerza interior” susceptible de descarga, que quiere medir el impulso a actuar, a salir del propio psiquismo en términos de excitación (*Reiz*), de modo tal que la pulsión puede definirse como «concepto límite entre lo psíquico y lo somático»<sup>4</sup>, es decir, que se señala la vía de interdependencia entre los elementos físicos e innatos y otros que están “más allá” de la herencia biológica del individuo: “más allá” que alude a aquello a lo que más tarde se referirá Freud con su *Más allá del principio del placer*, y que se podrán identificar con el espacio de lo social o lo simbólico.

La noción endopsíquica de *Reiz* implica el señalamiento de un primer momento de dolor en la configuración de lo que más adelante se dio en llamar *Trieb* o pulsión. Resumiendo: resulta que aquello a lo que llamamos “placer” (*Lust*) no es sino la descarga de su propia negatividad. El propio aparato psíquico se define al amparo de esta función: tenemos psiquismo, arguye Freud, porque es preciso “descargar” los *Reize*. Ello no significa que la excitación sea primariamente dolorosa. Placer y dolor se definen como momentos extremos o ideales de una realidad única pero gradual: la sobrecarga de excitación es interpretada como dolor, la descarga, como placer. El aparato anímico no es, en este primer momento, sino el mecanismo destinado a permitir semejante descarga energética, para lo que resulta imprescindible servir de yugo o punto de encuentro entre una realidad interior, donde se acumula la excitación, y una exterior, que aquí se

---

<sup>3</sup> Laplanche, Pontalis (1996), p. 337.

<sup>4</sup> Ivi, p. 338.

refiere al sistema motor, única vía, según lo entiende aquí todavía, de escape o descarga ante esos excesos.

Es, pues, el dolor, y no un supuesto hedonista, el que explica el punto de partida de la actividad psíquica para Freud, hasta el punto de que, antes de *La interpretación de los sueños*, Freud todavía duda en referirse a este fenómeno como “principio del placer” o del “displacer” (*Lust-, Unlustprinzip*). Sin embargo, *La interpretación de los sueños*, que marca la comprensión propioceptora del psicoanálisis en sus fases inaugurales, resumirá las claves del encuentro entre el terapeuta y el universo inconsciente del paciente en términos de realización de deseos (*Wunscherfüllung*), aceptando la comprensión, diríamos, “hedonista” de un principio del placer que en ciertos momentos “olvida” el momento negativo de la actividad desiderativa, al que la noción originalmente aludía.

Como resultado, se configura una noción de “querer” paradójica: uno “quiere” incluso lo que aparentemente “no quiere”; es más: el “no” pierde toda significación, no es más que una apostilla del querer originario y originante. Lo que a uno le ocurre se explica, así, a nivel intrapsíquico, porque uno lo ha “querido”. El histérico, definido como “enfermo de reminiscencias”, no hace sino sacar a relucir la naturaleza más oculta, y por ello profunda, de su querer. Es una concepción de la mente que permite conceder una prioridad ontológica a la enfermedad mental: gracias a ella, Freud es capaz de formular una teoría “normal” del sujeto, que excede con mucho los intereses de la mera descripción nosográfica.

La realización de deseos debe entenderse, pues, como una suerte de “rodeo” que perfila el recorrido entre los conceptos de *Reiz* y de pulsión en los términos de un retorno a una suerte de “verdad original” y, por momentos, olvidada. Y, como es natural, eso “olvidado” debió buscar un elemento de retorno que es el que estructura, justamente, la condición inconsciente del síntoma. Tal es lo que dio paso al creciente interés por la “compulsión de repetición” (*Wiederholungszwang*), noción que surge al hilo del análisis de las *neurosis traumáticas*, es decir, aquellas en las que la enfermedad aparece vinculada al recuerdo de una escena dolorosa.

Uno de los principales incentivos de la realización de deseos fue la necesidad de abandonar el apego originario por la noción de “trauma”, primera formulación del vínculo necesario entre el inconsciente y la sexualidad infantil<sup>5</sup>. Sin embargo, la concepción de la fantasía inconsciente

---

<sup>5</sup> GW I, 75-312.

expuesta en *La interpretación de los sueños* volvía insostenible la creencia en la “realidad” de los objetos de la memoria: era necesario que el enfermo confundiera sus recuerdos con cosas que no habían sucedido, sino que este solo había deseado que sucedieran. La consecuencia más inmediata será la formulación del complejo de Edipo.

Pero el caso de las compulsiones de repetición volvía a poner en primer plano la importancia del trauma, como elemento negativo que funda una operación de retorno, no al placer, sino al dolor. Para ilustrarlo, Freud recurre a un ejemplo que ya se ha hecho famoso: el niño pequeño que, todavía sin habla, manifiesta el dolor de la pérdida ocasional de su madre mediante un juego muy sencillo: el niño lanza un objeto y grita “Ooooh”, para luego recuperarlo y exclamar “Aaaaah”.

Freud interpreta ambas voces como *fort* (lejos) y *da* (ahí, cerca). En palabras de Ricoeur, lo que revela este ejemplo «es una repetición de la renuncia, pero ya no sufrida, ni pasiva; el niño escenifica el desaparecer-aparecer de su madre en la forma simbólica de un objeto a su alcance. Así es como domina el displacer mismo mediante la repetición lúdica»<sup>6</sup>. Lo que se produce como consecuencia es una suerte de reconciliación con la pérdida que se traduce en una suerte de «obsesión orgánica de repetición», «obsesión demoníaca» que, como tal, debe tocar sus fuentes en la historia misma de la pulsión<sup>7</sup>.

Lo que «todas las pulsiones quieren» es “reconstruir algo anterior»<sup>8</sup>. Hemos pasado de una concepción problemática del deseo como realización de un querer inconsciente a una formulación que lo circunscribe en términos de retorno a una negatividad original. Cuando se habla de la “índole conservadora” de la vida, ejemplificada en la pulsión de muerte, se entiende entonces su tendencia de “retorno”: retorno de lo biológico a su estado previo, no biológico, o sea muerto. Cuando, más adelante, Freud se refiere a esta compulsión repetitiva en los términos de “más allá”, hay que comprender que la repetición se inscribe en otro sitio que la oposición originaria entre recuerdo y represión, que había alcanzado a ser regida por el principio del placer.

---

<sup>6</sup> Ricoeur (2004), pp. 245-246.

<sup>7</sup> GW, XIII, p. 40.

<sup>8</sup> Ivi, p. 38.

De donde se deduce que la tarea misma del psicoanálisis no se comprende sino en la articulación de esta tendencia subjetiva a “repetir” en oposición a “recordar”, y la consecuente propuesta de la disciplina freudiana como búsqueda o aspiración por el recuerdo. Recordemos que, desde el plano biológico, pasando por el psicológico, la pulsión de muerte era nombrada como una pulsión “muda”, observable solo en sus representantes. La caracterización fundamental de la pulsión como pulsión “de muerte”, aunque en realidad se trata de una observación que ya definía de forma implícita a la pulsión desde un origen, expresa la idea de la satisfacción en un retorno que, por absoluto, coincide con la muerte. Pero Freud acepta la apertura a la dualidad y, sobre todo, a la ilustración que el nuevo esquema aporta a los fenómenos relacionados con la presencia de elementos agresivos en el psiquismo y en las sociedades humanas. Justamente será esta la idea que más adelante reconocerá haber tomado de Spielrein en la “escasa” nota al pie de página que le dedica al comienzo de *Más allá del principio del placer*.

Solo falta que aparezca en escena el sentido cultural de la culpa para que se ponga de manifiesto su conexión con la economía de las instancias psíquicas, en aras a explicar la génesis del superyó: «Y ya tenemos a la cultura como la gran empresa de hacer que la vida prevalezca contra la muerte, teniendo como arma suprema el usar de la violencia interiorizada contra la violencia exteriorizada; suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje contra la muerte»<sup>9</sup>. La principal renuncia individual que exige la cultura no es, pues, la erótica, sino la que tiene que ver con la agresividad. Este es el momento en el que empezamos a hablar con propiedad de un concepto “específicamente freudiano” de pulsión de muerte.

### 3. Tánatos, pulsión de muerte y el caso Sabina Spielrein

Freud usa en sus escritos por primera vez la expresión “pulsión de muerte” en su ensayo *Más allá del principio del placer* (1920). El título es muy elocuente, revela la necesaria sensación de “derrota” que debía suponer para su autor la aceptación de este nuevo concepto psicoanalítico. En él se asumía no solo que el principio del placer no servía para comprender en su conjunto los fenómenos psíquicos, sino que por fin se había vuelto imprescindible afirmar que cuando al paciente le ocurre algo que “no quiere” (el síntoma), esto le sobreviene, no en razón de un “querer” de índole oculto,

---

<sup>9</sup> Ricoeur (2004), p. 266.



sino justamente por causa del mismo “no querer”. Pero se trata de un no-querer radical, un no-querer agresivo: un querer hacerse daño. Por otra parte, como recompensa, la nueva concepción iba a permitir extender el espacio de lo analítico más allá de la consulta, hasta formular un nuevo terreno que Freud perfila como “psicoanálisis de la cultura”, indispensable para la futura presentación tópica del psiquismo humano.

Aunque pudiera ser moneda corriente en sus conversaciones, Sigmund Freud no utilizó nunca por escrito la voz “Tánatos”. Por alguna razón, se atribuye al psicoanalista vienés Paul Federn (1871-1950) haber introducido este término en la literatura psicoanalítica<sup>10</sup>, cuando lo cierto es que Sabina Spielrein ya se había servido de él en su desdichado ensayo sobre *La destrucción como causa del devenir*. Llama la atención que, aunque no faltan los críticos que acusan a Freud de haber, supuestamente, plagiado las ideas de Spielrein, olvidan sin embargo el favor de reconocer a esta autora la creación del que fue su concepto fundamental.

Como Adeline van Waning ha señalado, en los escritos de 1912, 1914 y 1916 Spielrein presenta ideas muy innovadoras que se anticipan a trabajos muy posteriores de M. Klein (sobre todo sus trabajos sobre la lingüística de los niños) y Jean Piaget, de quien fue analista; al mismo tiempo, una lectura no exenta de romanticismo invita a pensar que las aportaciones de Sabina son tan originales porque están atravesadas de su propia tragedia<sup>11</sup>.

Quizás ello explique las dificultades para comprender la radicalidad de este concepto en las definiciones habituales, probablemente demasiado apegadas a las exitosas clasificaciones de un autor cercano a (pero no convergente con) el psicoanálisis como fue E. Fromm. Es gracias a él que el mismo adquiere la relevancia que tiene en la actualidad, no como mero símbolo o metáfora, sino como una de las principales herramientas filosóficas en el acercamiento al psicoanálisis: el nombre de una fuerza activa en la naturaleza que destaca que todo poder creador se dirige de forma más o menos mediada hacia su único y definitivo destino, el de la muerte.

El artículo de Spielrein estaba cargado de imágenes y ejemplos que anteceden, incluso literalmente, las formulaciones de Freud. Así, por ejemplo: «No es casual que algunos filósofos griegos, como por ejemplo

---

<sup>10</sup> Laplanche, Pontalis (1996), p. 446.

<sup>11</sup> Alnaes (1994), p. 424.

Anaxágoras, hayan buscado el origen del sufrimiento universal en la diferenciación del ser de sus elementos originarios. Este sufrimiento consiste justamente en el hecho de que toda partícula de nuestro ser aspira a retransformarse en el propio origen, del cual luego nace el nuevo devenir»<sup>12</sup>. Tesis que se completa con la afirmación de que “en las fuentes de placer de la infancia hallamos los orígenes del placer sexual del adulto”.

De hecho, la autora no podía saberlo, pero la misma idea había servido a Freud para explicar su concepción del deseo, en su inacabado y póstumo *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895); aunque un análisis cuidadoso deja ver cómo en el artículo de Spielrein el instinto de alimentación se convierte en otra cosa: reviste la “aprobación” junguiana y deja de ser algo específico del individuo para devenir un aspecto primordial de la especie<sup>13</sup>.

El instinto de alimentación es instinto de conservación, y desde este punto de vista, la confrontación spielreiniana entre dos fuerzas de procedencia diversa (inconsciente individual e inconsciente social, cultural o arcaico) debe ser leída como el enfrentamiento de dos posiciones de entre las que la joven psicoanalista ha hecho una clara apuesta: por la fuerza cultural por encima de la sexual. Poniéndonos hoy en día en la piel de Freud, entendemos que debió de leer estos postulados como una gran amenaza, pues en cierto modo suponían un acercamiento al inconsciente junguiano que corría el riesgo de entenderse en detrimento de la hipótesis sexual.

Así como las sensaciones placenteras correspondientes al transformarse están presentes en el mismo instinto procreador, las sensaciones defensivas como el temor y el disgusto no son el efecto de una falsa relación con los excrementos que coexisten espacialmente, ni son el elemento negativo que significa una renuncia a la actividad sexual, sino que son sensaciones que responden al componente destructivo del instinto sexual<sup>14</sup>.

El temor a la sexualidad es, pues, primario, no meramente moral, social ni derivado, y está íntimamente vinculado con la propia componente destructiva que atañe a todo placer.

Tal como lo explica Freud en 1920, la “pulsión de muerte” dista mucho de oponerse al impulso erótico que, con ayuda de un lenguaje mitológico,

---

<sup>12</sup> Spielrein (1912), p. 473.

<sup>13</sup> Ivi, p. 470.

<sup>14</sup> Ivi, p. 485.

Freud hace identificar con la vida (Eros). No es que se dé un enfrentamiento entre la vida y la muerte, es que ambas cosas aparecen entrelazadas como una maraña de tendencias imposibles de solucionar. Si, anteriormente, Freud había definido las tendencias autodestructivas (sádicas) del neurótico en relación a la cuestión (meta)psicológica de su querer, corresponderá a la reinterpretación llevada a cabo por Spielrein haber puesto de manifiesto la necesidad de que la investigación excediera estos límites en aras a prolongarse en una especulación que tocará a su propio “mito”, es decir, tratándose de Freud: que se sirve de modelos biológicos para alcanzar la comprensión de lo que es socialmente compartido. Este es el sentido en el que nos encontramos con la “pulsión” en propiedad, es decir, cuando se la empieza a entender, parafraseando a Freud, como “nuestra mitología”.

Por ello hay que andar con cuidado a la hora de servirnos de la voz “Tánatos” en psicoanálisis. El concepto frommiano, pese a su éxito, reduce las posibilidades de interpretación y desdibuja algunas de las implicaciones más relevantes del concepto original. La muerte como Tánatos se define en función de su antagonismo con la vida, que a su vez queda limitada a los márgenes del Eros mitológico. Se convierte así en un concepto abstracto, vaciado de las representaciones que arrastra la indagación freudiana y que resultaban paradigmáticas en los modelos de Spielrein: la lucha, la autodestrucción, la agresividad o el mero dolor que lleva consigo el propio goce erótico (Spielrein hacía hincapié en su artículo de que el orgasmo se llamaba en francés “la pequeña muerte”) desaparecen bajo un esquema platonizado donde la muerte se define únicamente como límite de la vida, su negativo y contrario, con lo que se hace factible una lectura moral (y hasta moralista) del fenómeno, en la que la agresividad puede llegar a ser denostada y reusada; lectura moralista que desdibuja por completo la suerte de “pesimismo freudiano” que lo aproxima a Schopenhauer, y que en realidad no es sino la consecuencia coherente de la concepción de esa “pulsión de muerte” cuyos límites perfila Spielrein: la muerte como momento, reverso o parte intrínseca del propio placer; la muerte como momento implícito a su condición “pulsional”.

En contra de aquel otro dualismo, más vago, del que se han servido algunos autores para pensar la oposición muerte-vida, la lectura freudspielreiniana gana en intensidad y se torna “peligrosa”: ya que negar la propia lucha contra la vida – en que, en último término, la vida no deja de consistir – conlleva igualmente a negar una vida que queda vacía de

contenido («sin tragedia», según la expresión de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*) y conduce hacia el descalabro contra el que el psicoanálisis previene: la negación del fenómeno no querido (reprimido) no acaba con el fenómeno, sino que produce la ceguera ante él. La agresividad se oculta entonces tras conceptos morales, científicos, heroicos... Las mayores atrocidades se pueden llevar a la práctica contra grupos que al fin y al cabo han perdido su derecho a inscribirse en la humanidad. El olvido es ahora un acto de matanza del recuerdo, matanza que sin embargo debe ser recuperada en el acto mismo de recordar. La operatividad de la memoria exige que esta dualidad se mantenga, y ella es la que se articula en lo que Freud vagamente dio en llamar principio de realidad.

Tampoco es novedosa esta relación entre la muerte como principio pulsional y la posibilidad de que el sujeto construya su propia identidad a través del mecanismo de la memoria. De nuevo, fue Spielrein quien observó primero esta conexión, que luego ha dado tanto juego en contextos más propiamente filosóficos como los dibujados por Lacan y Derrida: «desde un punto de vista psíquico – dice, todavía al comienzo de su artículo –, no experimentamos nada en el presente»<sup>15</sup>; cuya presentación suena sin embargo paradójica, por cuanto que Freud ha definido el inconsciente como espacio sin temporalidad, lo que es tanto como decir “eternamente presente”: lo que el sujeto conscientemente recuerda es, para el inconsciente, lo mismo que los deseos, perfectamente real, indistinguible de lo que entendemos por realidad como tal, y por ello solo concebible como presente indefinido.

Pero Spielrein habla aquí de otra cosa: se trata precisamente de observar que el inconsciente está situado en una suerte de “más allá”, con respecto a lo que habitualmente entendemos por presente. Dicho de otra manera, todo lo que tiene una resonancia en el inconsciente, alcanza este estatus porque, de un modo u otro, consigue establecer una conexión con acontecimientos de nuestra infancia: «Un acontecimiento tiene para nosotros una connotación afectiva sólo si logra suscitar en nosotros contenidos de connotación afectiva experimentados precedentemente y que están ocultos en el inconsciente»<sup>16</sup>. Aunque la forma de presentarlo (la negación del presente) tiene un regusto junguiano, que de nuevo debió de (o al menos pudo) ser interpretado por Freud como una provocación, lo cierto es que se mantiene en los márgenes estrictos de los postulados metapsicológicos

---

<sup>15</sup> Spielrein (1912), p. 466.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

clásicos; y así prosigue: «por lo tanto no podemos experimentar nada en el presente, por cuanto proyectamos la afectividad sobre la imagen presente... Todo contenido consciente de pensamiento o representación está acompañado del mismo contenido inconsciente que traduce los resultados del pensamiento consciente en el lenguaje específico del inconsciente»<sup>17</sup>.

#### *4. De los recuerdos encubridores a la repetición de lo reprimido*

Freud parte de una concepción de la psique anclada a los procesos de la memoria: «denominaremos ‘inconsciente’ a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucedía en la memoria»<sup>18</sup>. Y sin embargo, el inconsciente no necesita formularse como un espacio donde se contienen los pensamientos “olvidados” por la conciencia, ya que no se trata de una circunstancia especial, sino que solo reproduce la particular estructura de la fenomenicidad: «toda aparición en el mundo es, de forma idéntica, una desaparición»<sup>19</sup>. Ello se debe a que la comprensión freudiana del inconsciente está muy mediatizada por la propia pasión del autor por la arqueología, que ofrece imágenes muy potentes, cargadas de plasticidad y, sobre todo, espacialidad<sup>20</sup>. La memoria es, desde el inicio, lo “topológico” del inconsciente freudiano, ya que se presenta como una cuestión de lugares superpuestos, de manera que lo que, desde aquí, se entienda por recuerdo no puede dejar de mencionar una operación que *stricto sensu* bien merece el nombre de retorno: de la vuelta a un lugar.

Dado que Freud no da pábulo a la posibilidad de que haya una base genética preestablecida que configure estos procesos, se aboca al aprendizaje la estructuración definitiva de los recursos asociativos, que alumbran a un tiempo la técnica de la asociación libre y su comprensión del mecanismo del recuerdo: «este producto, cortado de su raíz, surge como lo incomprendido, reclamando su comprensión el esclarecimiento de los procesos, en este caso, asociativos que lo han alumbrado. La asociación es la producción misma»<sup>21</sup>. Es entonces cuando aparece como tal la tesis del inconsciente como objeto a conocer, es decir, como la posibilidad de

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 467-468.

<sup>18</sup> GW, VIII, p. 431.

<sup>19</sup> Henry (1985), p. 309.

<sup>20</sup> GW, XIV, pp. 1-8.

<sup>21</sup> Henry (1985), p. 313.

“reconstruir” la historia de la adquisición de los procedimientos que han dado lugar al síntoma. La cuestión se desplaza a la investigación de estos modos de asociación y, así, del recuerdo.

En el psicoanálisis hallamos un culto de la memoria, pero de la “creación” de memoria y de su carácter paradójico. El caso de Sabina Spielrein es paradigmático de esa producción: el encuentro con la muerte es la presencia de lo reprobado una vez que, sin embargo, retorna. Desde aquí se sitúa a la destrucción, correlato de la represión, en el origen desde el que se causaliza (*Ur-sache*) el devenir; propiamente: desde el que se produce devenir, lo que vale tanto como decir “temporalidad”.

Desde muy temprano, la concepción freudiana de la memoria está muy estrechamente vinculada a la de la adquisición del lenguaje. Si acudimos al temprano ensayo de Freud sobre las afasias, vemos cómo se refiere a las palabras como algo del orden de lo “meramente” psíquico, es decir, a lo que todavía no acierta en atribuir un estricto poder causal, ni mucho menos etiológico. La formulación de la verdad psicoanalítica tiene que ver, justamente, con la ruptura de esta creencia. Será la observación de que las parálisis histéricas responden a significaciones propias del lenguaje común la que impondrá el abandono de la creencia en una causalidad únicamente fisiológica y la aceptación de que la palabra tiene su propia ley. Con ello el recuerdo empieza a ganarle la partida al trauma; o por decirlo de manera más rigurosa: asistimos a una psicologización del trauma, en torno a la que se configura la noción de “recuerdo encubridor”, que por su parte lleva implícita la referencia a una elaboración de tipo secundaria sobre la escena original.

El fenómeno de los recuerdos encubridores se resume en la mención de “dos fuerzas psíquicas” (*zwei psychische Kräfte*) opuestas entre sí: la que apunta a su revivencia y la que trata de impedirla. El resultado no es en ningún caso la destrucción, sino un efecto de “transacción”, es decir: el recuerdo deviene modificado según parámetros que permitan reproducir la intensidad psíquica del recuerdo original, pero sin despertar el desenlace doloroso asociado a su representación originaria. Es así como se produce una asociación entre un recuerdo determinado y la realidad que este encubre, de modo que esta “transacción” (equiparable a lo que en *La interpretación de los sueños* refiere como «transferencia de las representaciones reprimidas») se convierte en el correlato indispensable de la represión: pues lo que se reprime es la representación, mientras que el afecto asociado a ella es lo que permanece y posibilita esta suerte de “confusión” entre recuerdos.

Por lo tanto, aunque solo sea como afecto, los recuerdos permanecen, y hay propiamente más una “omisión” de ciertos aspectos relevantes, que sin embargo se pueden recuperar a través de otros detalles aparentemente nimios del recuerdo, de los que de otro modo ni siquiera comprenderíamos «por qué están ahí»<sup>22</sup>. Esta aparente absurdidad – la de recordar detalles tan lejanos que no tienen ninguna importancia – revela el secreto mejor guardado del recuerdo encubridor: que «todo recuerdo es una producción elaborada de manera secundaria», normalmente sobre la impresión originaria real.

Por otra parte, la elaboración puede producirse de manera posterior a la época a la que alude el recuerdo o puede estar condicionada por una represión que actúa ya en el mismo momento de su producción, de modo que se hace necesario distinguir entre recuerdos encubridores regresivos y progresivos. Sin embargo, en realidad, siempre hay un fondo regresivo en la evocación del recuerdo, debido al papel enteramente “fundacional” que se concede al presente. Son las percepciones y los pensamientos presentes los que despiertan aquellas cadenas asociativas que conducen a la liberación del recuerdo, y a partir de ese momento se produce la maquinaria que consiste en el “conflicto” analizado. Ello hace pensar que el proceso psíquico del recuerdo no sería anterior al surgimiento de tales conflictos, lo que obliga a situar el “auténtico origen” de los recuerdos originarios en una fase muy concreta, que no tiene por qué coincidir ni ser previa a la fecha en las que los recuerdos la sitúan: «prueba de que la impresión primitiva ha experimentado una elaboración secundaria. Parece como si una huella mnémica de la infancia hubiera sido retraducida luego en una época posterior (en la correspondiente al *despertar del recuerdo*) al lenguaje plástico y visual»<sup>23</sup>.

Con lo que hemos alcanzado la verdad última del complejo de Edipo: la constitución del recuerdo como fundamento de la identidad de pensamiento, es decir, la elaboración secundaria. Solo a partir de ese momento se instaura el recuerdo como condición de posibilidad de la propia percepción consciente, en el sentido de que la memoria servirá al objeto de la constitución (secundaria) de una identidad “subjética”. Así, en *La interpretación de los sueños*, decía aquello de que «todos mis amigos

---

<sup>22</sup> GW I, pp. 529-554.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 552-553.

posteriores han constituido y constituyen, en cierto sentido, encarnaciones de esta figura de mi infantil compañero y fantasmales reapariciones de la misma (*revenants*)»<sup>24</sup>. El progresivo convencimiento del carácter íntimo de la relación del deseo inconsciente con la fantasía, que constituye su realidad, obligará a revertir los términos. Freud lo expone como una suerte de “descubrimiento” que despierta su “sorpresa” en el ejercicio de la clínica: «Habremos además de tener en cuenta que la “activación” de esta escena (evito intencionadamente emplear la palabra “recuerdo”) provoca los mismos efectos que si fuera un suceso reciente. La escena actúa *a posteriori* (*nachträglich*), sin haber perdido nada de su lozanía en el intervalo entre el año y medio y los cuatro años»<sup>25</sup>.

Se trata de una observación hecha en el caso de *El hombre de los lobos*, al respecto de la conservación de la escena primordial y la forma de recordarla. Este matiz insertado entre paréntesis introduce una distinción condenada a revolucionar la teoría psicoanalítica: si hasta ahora se decía que el histérico había enfermado de “reminiscencias”, ahora deberá reconocer que se ha hablado, cuando menos, impropriamente. Precisamente la “reminiscencia” es lo que le falta al enfermo nervioso que padece, sin saberlo, bajo su síntoma. La tarea del analista es la que contribuye a convertir esa potencia “repetitiva”, y por ello mortuoria, en recuerdo.

##### 5. Conclusión: la realidad generada por el recuerdo

Dice Kierkegaard que

Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue, y en cuanto tal se repite en sentido retroactivo. La auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz, mientras el recuerdo lo hace desgraciado, en el caso, claro está, de que se conceda tiempo suficiente para vivir y no busque, apenas nacido, un pretexto para evadirse nuevamente de la vida, el pretexto, por ejemplo, de que ha olvidado algo<sup>26</sup>.

El recuerdo, o más específicamente su verbalización, heredará el poder cuasi mágico que otrora tuviera la catarsis hipnótica.

---

<sup>24</sup> GW, XVIII, p. 44.

<sup>25</sup> GW, XII, p. 71.

<sup>26</sup> Kierkegaard (2009), p. 27.



La cuestión de la fantasía trae a colación esta diferencia entre la evocación representativa que se produce en el recuerdo y esta suerte de “resucitación” vivenciada, que se representa de manera inconsciente la pervivencia de lo que le ha sido arrebatado. A partir de aquí resulta sencillo volver a la formulación metapsicológica del deseo y encontrar allí el esquema que explica la necesidad de la fantasía y el servicio que presta al “principio del placer”. Como tal, el *Phantasieren* alemán está vinculado con la imaginación<sup>27</sup> y su movimiento característico de ida y vuelta respecto a la realidad. Freud se pregunta: «¿Es preciso atribuir una *realidad* a los procesos inconscientes?»; y se responde: «No sabría decirlo. Naturalmente, debe negárseles a todos los pensamientos de transición y de ligazón. Cuando nos encontramos ante deseos inconscientes llevados a su última y más verdadera expresión, nos vemos obligados a decir que la *realidad psíquica* constituye una forma de existencia particular que es imposible confundir con la realidad *material*»<sup>28</sup>. De esta manera Freud descubre en la fantasía y en el sueño el fundamento paradójicamente “real”, sobre el que se construyen todas las demás figuraciones<sup>29</sup>.

El sueño es, junto al síntoma, el tema fundamental del psicoanálisis, porque en él se revela de forma privilegiada el funcionamiento de este mecanismo de retorno: lo reprimido, lo olvidado, vuelve, y lo hace de una forma muy particular, a saber, bajo la apariencia de un no-saber que se traduce en una operación de constitución subjetiva. Sucede, así, que lo que no se quiere saber, se es. De hecho lo pasado vuelve en nuestro presente (“retorna”) porque, de otro modo, la “realidad” así entendida quedaría totalmente desvalorizada para nosotros; perdería, en última instancia, su “sentido”. Por cierto, llama la atención la expresión freudiana según la cual las personas sustitutivas (del enamoramiento original por los padres) se alinean formando “series” (*Reihen*); una noción muy adecuada que recuerda a la concepción del “sentido” para Deleuze.

La fantasía, pero específicamente la fantasía inconsciente, “fija” el lugar de cada componente de la realidad para nuestro aparato anímico; supone así una plena operación de conquista que, como tal, solo puede apoderarse de la realidad en la medida en que primero ha renunciado a ella. «Sin [esta]

---

<sup>27</sup> Laplanche, Pontalis (1996), p. 143.

<sup>28</sup> GW, II-III, p. 625.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 551-552.

fijación – descrito en las preciosas palabras de Luisa Muraro –, nuestra vida sería tal vez un destierro sin fin en un desierto vacío o, a la inversa, lleno, pero de cosas insensatas, por donde vagaríamos desdichados por lo perdido, pero sin siquiera el sentimiento de haber perdido algo, puesto que habríamos olvidado nuestra experiencia originaria y seríamos totalmente incapaces de revocarla en nuestro presente»<sup>30</sup>.

Este es el proceso “trágico” que describen las figuras privilegiadas por el psicoanálisis, figuras de las que tampoco él, por su carácter fatídico, se podía escapar. Hemos tratado de mostrar cómo el curioso caso del rechazo de las ideas de Sabina Spielrein no hacía sino reproducir el mismo esquema, de un modo que impulsó al psicoanálisis sobre la base de los resortes que el propio Freud ya había dejado dispuestos. Evidentemente, una tesis tan ambiciosa exige una revisión profunda de textos de todas las partes, cuya extensión sería incompatible con las aspiraciones del presente artículo. A este respecto, quedaremos satisfechos si hemos conseguido presentar los aspectos más relevantes de la conexión entre ambos autores, al tiempo que aprovechamos la ocasión para animar a la proliferación de investigaciones en torno a esta autora enigmática y con una biografía tan estimulante, que sin embargo ha funcionado en menoscabo del tremendo potencial especulativo de sus ideas. Sin ellas no podríamos concebir algunas de las nociones que, a día de hoy, prestan sus principales señas de identidad al psicoanálisis.

#### *Sigle e abbreviazioni*

*GW* S. Freud, *Gesammelte Werke (Chronologisch geordnet)*, 18 voll., Imago Publishing, London/ Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1943-1987.

#### *Bibliografía*

Alnaes, K. (1996), *La verdadera historia de Sabina Spielrein*. Siruela, Madrid.

Carotenuto, A. (1999), *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Astrolabio, Roma.

Fromm, E. (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt-Reinhart-Winston, New York-Chicago-San Francisco.

Henry, M. (1985), *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris.

---

<sup>30</sup> Muraro (1991), p. 57.

Kerr, J. (1993), *A Most Dangerous Method. The Story of Jung, Freud and Sabina Spielrein*, Alfred A. Knopf, New York.

Kierkegaard, S. (2009), *La repetición*, Alianza, Madrid.

Laplanche, J., Pontalis, B. (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.

Muraro, L. (1994), *El orden simbólico de la madre*, Horas y Horas, Madrid.

Ricoeur, P. (2004), *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.

Spielrein, S. (1912), “Die Destruktion als Ursache des Werdens”, *Jahrbuch der Psychoanalyse, Psychopathologische Forschungen*, n. 4, 465-503.

### *Abstract*

When it comes to psychoanalysis, there are several ways to broach the issue of forgetfulness and memory. The most habitual one consists in referring to the oblivion of names, a subject which was analysed by Freud in *Psychopathology of Everyday Life*. The aim of this article is to go beyond, pun intended, to investigate not only the mechanisms of oblivion but the ways in which it can condition and even organize subjectivity. In this regard, the author has analysed the rejection against Freudian thinking due to the stances of Sabina Spielrein. In spite of her almost total lack of awareness, a large part of the most important psychoanalytic concepts would not have developed as they did without the contribution of her captivating theories which left a tacit memento as well as the keys to explain the same psychological mechanisms that were updated in her own oblivion.

*Keywords:* Freud, Spielrein, Psychopathology, Thanatos, Subjectivity

LUCA GUIDETTI

## La logica trascendentale del tempo. Comunicazione e trascendenza in Wolfgang Cramer e Karl Jaspers

### 1. Il problema del tempo in Kant

Com'è noto, nell'*Estetica trascendentale* Kant aveva fatto del tempo lo snodo imprescindibile di tutta la filosofia critica, ponendolo a fondamento anche della nozione di spazio<sup>1</sup>. Questa conclusione dipende però da una ben precisa assunzione gnoseologica, che riguarda il rapporto indissolubile tra il fenomeno e la sensibilità. Dal momento infatti che per Kant ogni oggetto si dà anzitutto come *fenomeno dei sensi* nella ricettività del “molteplice dell'esperienza”, non vi è altro modo in cui qualcosa possa manifestarsi alla coscienza che attraverso le condizioni estetiche della conoscenza, e ogni indagine sulla natura dell'oggetto conoscitivo non potrà che cominciare dalla descrizione di tali condizioni. È ora evidente come la “ricettività sensibile”, vale a dire l'affezione che il soggetto conoscitivo avverte nel contatto con il dato empirico, non riguardi solo il cosiddetto “senso esterno” – la cui l'affezione non è in realtà sentita, ma solo “riferita” al dato – ma in primo luogo ciò che Kant chiama “senso interno” e che costituisce la modificazione dell'animo in senso proprio, prima di ogni riferimento oggettuale. Tale separazione tra il riferimento sensibile al dato esterno e la modificazione qualitativa interna dell'affezione è risolta da Kant attraverso lo sdoppiamento del tempo: non comportando un riferimento oggettuale, ogni modificazione interna è priva di estensione e la sua forma pura, come condizione a priori, appare solo temporale<sup>2</sup>; viceversa, quando la modificazione viene riferita all'estensione, anche il tempo si esteriorizza, affiancandosi allo spazio come forma pura a priori del senso esterno e rendendo così possibile l'indicizzazione “fisico-geometrica” dei fenomeni<sup>3</sup>. Spazio e tempo non hanno dunque in comune il contenuto dell'affezione modificante, che cambia di segno a seconda che questa sia interna o esterna,

---

<sup>1</sup> Cfr. Kant (2004), B 50-51, pp. 134-136.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, B 54, p. 140.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, B 64-65, pp. 152-154.

ma il modo immediato e presentativo – vale a dire “intuitivo” – in cui il riferimento oggettuale si offre alla coscienza<sup>4</sup>. Nell’*Estetica trascendentale* il tempo appare quindi, a differenza dello spazio, come intuizione pura e forma a priori di “tutti” i fenomeni dei sensi<sup>5</sup>, e in virtù di ciò esso rende possibile, nell’*Analitica trascendentale*, la “schematizzazione” dei concetti senza cui le categorie rimarrebbero vuote forme dell’intelletto.

Una siffatta priorità del tempo nell’ordine della fondazione trascendentale circoscritta alla sensibilità si scontra tuttavia ben presto con due gravi limiti che, nella prima metà del Novecento, contribuiranno mettere in crisi l’impostazione kantiana di fronte alla fenomenologia e alla filosofia dell’esistenza. Il primo limite riguarda, in generale, la falsificazione a cui la trascendentalità delle intuizioni pure va incontro in seguito alla scoperta della localizzazione delle sensazioni. Il problema dei “segni locali”, sorto all’interno delle ricerche svolte intorno alla metà dell’Ottocento sulla fisiologia dei sensi<sup>6</sup>, non colpisce solo l’assolutezza delle forme spazio-temporali – una difficoltà ovviabile mediante una loro adeguata riformulazione in senso metodologico, come avverrà nel neokantismo classico<sup>7</sup> – ma soprattutto richiede una trasformazione “semantica” dalla localizzazione estetica. L’intuizione pura, tanto più se di tipo estetico, non presuppone di per sé un assetto semantico. Come osserva Heidegger<sup>8</sup>, per Kant l’intuizione non è la condizione del “dato”, ma la forma stessa della datità, giacché per poter introdurre il livello predicativo della concettualizzazione intellettuale occorre sempre che si dia preliminarmente qualcosa come un oggetto – sebbene ancora indeterminato – dei sensi. Se però l’intuizione è ogni volta localizzata, essa non può fare a meno di riferire ai particolari “contenuti” sensibili il suo modo unitario di presentazione del dato, e ciò equivale a porre il problema del “significato” mediante cui il dato stesso si offre come “segno” nel suo “luogo” sensibile.

---

<sup>4</sup> A tal riguardo, Melandri (2004), p. 584, nota che «l’intuizione pura è espressione di un assioma (“assioma dell’intuizione”) che oggi diremmo “fisicalistico”. È il requisito che ogni denotazione debba necessariamente riferirsi a un evento spazio-temporale, nel quale il tempo non può comparire che come parametro. In ultima analisi, è il requisito che ogni evento debba potersi esprimere in linguaggio cosale».

<sup>5</sup> Cfr. Kant (2004), B 46, p. 130; B 50-51, pp. 135-136

<sup>6</sup> Weber (1846), pp. 524 ss.; Lotze (1881), p. 31.

<sup>7</sup> Cohen (1885), pp. 576, 577, 589; Natorp (1921), pp. 37-38.

<sup>8</sup> Heidegger (2002), pp. 53-54; (1989), p. 161.

La trascendentalità estetica, modificata in senso locale, richiede pertanto la formulazione di una teoria del significato come modalità della costituzione oggettuale, vale a dire una “semantica trascendentale”<sup>9</sup>. Il problema di una semantica di questo genere, sviluppata contemporaneamente alla teoria dei segni locali, rimanda a sua volta immediatamente al completamento ermeneutico della semiologia prescelta, coinvolgendo non solo le forme dell’intuizione, ma anche le “forme della sensazione”. Ora, riguardo a tali forme – dette anche “qualità del contenuto” (colori, odori, sapori ecc.) e sorrette dalla struttura intensionale della corrispondente intuizione<sup>10</sup> – la ricerca fisiologica può dimostrare che tra diversi soggetti viventi, e persino tra diversi individui all’interno della medesima specie, sono possibili relazioni semantiche di tipo comparativo o proporzionale, ma non intervengono mai codici interpretativi “comuni” o attributivi che possano essere trascendentalmente ridotti<sup>11</sup>. Che cosa, al di là di ogni analogia comparativa, vogliamo dire i segni spazio-temporali delle particolari forme sensibili (colori, odori, suoni ecc.), quale sia la loro effettiva attribuzione al dato percettivo, potrà essere spiegato solo all’interno del mondo di ogni singolo essere vivente, qualitativamente inaccessibile dall’esterno. La semantica trascendentale non è quindi in grado di offrire una corrispondente “fondazione” ermeneutica, riaprendo così da capo il problema dell’esperienza fenomenica e della sua “costituzione” in una direzione trascendentale per principio diversa da quella kantiana, la quale rimane sempre vincolata alla forma estetica delle intuizioni pure.

Il secondo limite riguarda la funzione del tempo a livello non dell’estetica, ma della “logica”. Lo schematismo, così come lo delinea Kant, è incompleto, perché andrebbe sviluppato anche dal lato noetico dei principi dell’intelletto. Kant tenta questa via con le analogie dell’esperienza, ma, per sua stessa ammissione, esse hanno solo una funzione regolativa, mentre lo schema è sempre costitutivo nella sintesi della capacità d’immaginazione come “produzione” del tempo<sup>12</sup>. Questo limite estetico-noetico è dirimente

---

<sup>9</sup> Zocher (1954), pp. 190 ss.; Högrefe (1979), pp. 55 ss.

<sup>10</sup> Uexküll (2015), pp. 75 ss.

<sup>11</sup> Baer (1864), p. 255.

<sup>12</sup> Infatti, nelle analogie kantiane, l’esperienza come «rappresentazione della *connessione* necessaria delle percezioni» ha luogo secondo i tre modi temporali della permanenza, successione e simultaneità che si presentano solo come *regole* secondo cui «dalle percezioni deve nascere l’unità dell’esperienza, non però nel modo in cui nasce la stessa percezione, in quanto intuizione empirica»; Kant (2004), B 222, p. 361. Ciò dipende

perché, nella “regressione” trascendentale alle condizioni di possibilità dell’esperienza, impedisce il riconoscimento del tempo come fattore costitutivo dell’unità della coscienza, presentandolo al contrario come il risultato di un’unità coscienziale noeticamente presupposta. Da qui lo scambio sempre possibile, all’interno del kantismo, tra il soggetto empirico degli atti e il soggetto trascendentale delle condizioni dell’esperienza, scambio senza il quale non sarebbe mai potuta sorgere la “chiusura” della coscienza dell’epigono kantiano Karl Leonhard Reinhold e la conseguente svolta dell’idealismo “speculativo”.

## *2. Wolfgang Cramer: il tempo dell’intuizione pura*

A fronte di queste difficoltà, che colpiscono la tradizione critico-trascendentale dalle declinazioni idealistiche fino agli sviluppi semantici della prima metà del Novecento, il “giovane neokantiano” Wolfgang Cramer ripropone da capo il problema dell’“intuizione pura”, svolgendo dal lato del “soggetto” i presupposti ontologici già impliciti nella nozione kantiana di “oggetto della conoscenza”. Allievo di Richard Hönlwald e

---

dal fatto che per Kant le connessioni concettuali, in quanto strutture discorsive, si riferiscono solo alla «relazione dell’esistenza» e quindi le analogie conoscitive non possono essere costitutive come nella matematica, in cui il quarto termine dell’uguaglianza proporzionale viene *costruito*, ma devono limitarsi a fornire a priori la *relazione* con un quarto termine (*ibidem*). Si prenda, ad esempio, la prima analogia che esprime la “permanenza della sostanza”: il permanente è l’esistenza che, rispetto alle diverse parti della serie temporale in cui qualcosa si manifesta, mostra una quantità come “durata” (ivi, B 226, p. 367). La serie temporale è dunque già data nello *schema* della sostanza che si riferisce alla condizione sensibile del reale e, quando interviene l’analogia dell’esperienza come principio dell’intelletto, essa non può far altro che esplicitare, nel modo della relazione come *quantum* permanente, l’atto sintetico di quella capacità d’immaginazione che si realizza nello schema (ivi, B 224, p. 363). In altri termini, l’analogia non solo non produce il termine, ma nemmeno la relazione: essa si limita ad esprimerla come regola di tipo noetico. Tutto ciò dipende dal fatto che Kant concepisce l’intuizione secondo la disgiunzione esclusiva intuizione sensibile/intuizione intellettuale e non tematizza il *sensu* costitutivo dell’atto intuitivo, che non è necessariamente legato alle sole condizioni esistenziali del corrispondente oggetto. Da qui l’ambiguità del tempo, che viene prodotto a livello dello schematismo sensibile, ma è già dato come “intuizione pura” a livello dei principi dell’intelletto. I casi sono due: o la sensazione ha le sue forme, ma allora le regole sono già prodotte e l’intelletto non fa che esplicitarne il senso discorsivo; oppure – come Kant sembra ammettere – non vi sono forme della sensazione, e allora lo schematismo deve in qualche modo intervenire anche a livello intellettuale.

Karl Jaspers, Cramer affronta la fondazione trascendentale nel luogo della sua enigmatica origine, vale a dire nell'io penso o unità della coscienza che Kant aveva assunto come un principio inconcusso di tutto il sapere. Per Cramer – al contrario di quanto sosteneva il neokantismo classico – il pensare (*das Denken*) non può essere inteso nella sua mera funzione logica, perché in ogni riduzione funzionale viene meno il senso della trascendenza oggettuale<sup>13</sup>. Ma esso non può nemmeno presentarsi come rispecchiamento di un essere sostanziale, poiché in tal caso si perderebbe il senso autentico dell'immanenza coscienziale che non riguarda la *ratio essendi*, ma solo i significati che l'essere assume per il pensiero. Si tratta, secondo Cramer, di approfondire quel senso originario dell'intuizione che Kant ha fatto valere come condizione soggettiva dell'oggettività, ma che ha poi irrigidito nella datità di un riferimento oggettivo, sia esso puro (lo spazio euclideo e il tempo lineare) o empirico (la sensazione come dato elementare), e che l'idealismo successivo, mantenendosi sulla medesima linea oggettivistica, ha poi sviluppato nella nozione di intuizione intellettuale<sup>14</sup>. L'unica via è per Cramer sciogliere il fenomeno dal suo legame con la sensibilità e intendere la “manifestazione” fenomenica come un carattere dell'intuizione.

Come infatti il pensare non è il pensato (*der Gedanke*), così l'intuire non è l'intuito, ma solo un *atto* in quanto momento insostituibile della soggettività<sup>15</sup>. Tale momento attuale è però estraneo sia a ogni determinazione attributiva rispetto a un “soggetto trascendentale”, sia alla mera struttura logica del pensiero: l'atto dell'intuizione è anzi principio di determinazione oggettiva nell'esatta misura in cui corrisponde al «fatto dell'attualizzazione» (*Tatsache des Aktualisierens*)<sup>16</sup>. L'immediatezza dell'intuizione, la sua unità presentativa, non sono dunque sottratte al tempo, ma solo alla forma discorsiva del pensiero, dato che nessun'inferenza come successione di determinazioni può costituirsi in unità partendo dalle sole relazioni interne a un processo di determinazione. Cramer svincola così l'intuizione sia dalla sensibilità sia dall'intelletto come “facoltà dei concetti”, al fine di evidenziare quell’“esperienza dell'atto di coscienza” che sta a fondamento di ogni determinazione. Ogni “decorso” della conoscenza presuppone infatti – come già osservava Schelling<sup>17</sup> – un'originaria

---

<sup>13</sup> Cramer (1937), p. 23.

<sup>14</sup> Cramer (1954), pp. 8-9; Guidetti (2004), p. 168.

<sup>15</sup> Cramer (1957), p. 12.

<sup>16</sup> Cramer (1937), p. 28.

<sup>17</sup> Schelling (1990), p. 148.



temporalizzazione in cui l'atto dell'intuizione non coglie un punto discreto, ma l'unità continua di un "ordine" che può presentarsi come "successione" o come "coesistenza" dei dati empirici<sup>18</sup>. Se nel primo caso la temporalizzazione intuitiva si realizza nella *serie* del tempo, nel secondo caso fa invece sorgere la "contemporaneità" dell'ordine spaziale<sup>19</sup>. In tal senso, lo spazio è solo il "limite" del tempo, cioè il momento in cui la successione cessa per riproporsi nella modalità "estesa" della "presenza temporale". Se lo spazio fosse originariamente indipendente dal tempo, dovremmo poter concepire una pura estensione in cui le cose si danno secondo un ordine non temporale; ma in tale ordine verrebbe meno il requisito fondamentale della "posizione delle cose" che richiede la comprensione, "nello stesso tempo", di due differenti luoghi spaziali. Lo spazio senza tempo non è dunque atemporale ma contemporaneo, e ciò che si dà contemporaneamente può essere sempre ricondotto, nel *continuum* della relazione spaziale, all'ordine unitario e non esteso di una successione temporale che viene ricompresa come "totalità" dell'atto intuitivo<sup>20</sup>.

Da questo punto di vista, l'intuizione pura è la "tangente" del tempo che, nell'atto del pensiero, fissa il tempo nello spazio e determina la "posizione" delle cose tramite l'esperienza dell'attualizzazione. L'individuazione fisica non è dunque altro che la proiezione nel "senso esterno" della posizionalità dell'atto intuitivo, esprimendo in tal modo la sua impossibilità di risolversi in un insieme di relazioni, così come lo spazio non può contenere relazioni se non vi sono punti di accumulazione delle funzioni estensionali<sup>21</sup>. Qui si rivela, per Cramer, il senso più profondo dell'immaginazione produttiva kantiana che realizza la "sintesi" dell'intuizione nella misura in cui il differenziale del tempo indica la convergenza della coscienza al limite di una successione. Il "luogo" empirico dell'intuizione, prima ancora che nel

---

<sup>18</sup> Cramer (1937), pp. 28-29.

<sup>19</sup> Ivi, p. 29.

<sup>20</sup> Hönigswald (1969), p. 181.

<sup>21</sup> Da qui il fatto che l'introduzione di forze differenziali sia il necessario completamento della nozione leibniziana dello spazio come relazione tra corpi, dato che le sole forze universali (ad esempio, di gravità) non sono sufficienti a determinare la geometria di uno spazio locale (Reichenbach 1977, pp. 38-39). E la forza differenziale non può ridursi né al movimento, né alla semplice posizione fisica. In questo senso, la posizionalità dell'atto intuitivo è assimilabile alla matrice di una forza differenziale, non al risultato di una semplice coordinazione tra punti.

fenomeno percettivo del segno locale, si ritrova pertanto in ogni produzione simbolica del pensiero, dato che tramite l'intuizione «il simbolo non indica solo una cosa, ma appartiene alla cosa»<sup>22</sup>. La funzione rappresentativa dell'intuizione sensibile passa in secondo piano a vantaggio del fatto che «l'oggetto non solo è simbolizzato, ma diventa simbolo»<sup>23</sup>, in un quadro costitutivo in cui il tempo reale, anziché coincidere assiomaticamente con l'ordine delle cose nel mondo esterno, è generato dall'atto intuitivo come un "fatto" dell'esperienza soggettiva.

In una singolare convergenza con le riflessioni dell'intuizionista matematico Luitzen E. J. Brouwer e con la caratterologia di Ludwig Klages<sup>24</sup>, Cramer rinviene così nel simbolismo matematico quella particolare forma, "sintetica ma non discorsiva"<sup>25</sup>, costituita dall'atto del pensiero in cui non solo il fatto dell'attualizzazione e l'oggetto dell'atto vengono a coincidere, ma – come nota Brouwer – si esplica altresì «un'attività essenzialmente alinguistica della mente avente la sua origine nella percezione di un moto temporale. Tale percezione può essere descritta come separazione di un momento di vita in due cose distinte, una delle quali cede il passo all'altra ma è conservata nella memoria»<sup>26</sup>. In altri termini, nell'intuizione pura l'oggetto dell'atto è fatto stesso del pensiero e il problema trascendentale di come «principi soggettivi possano avere validità oggettiva», si risolve nella domanda intorno al modo in cui «la soggettività possa essere principio»<sup>27</sup>. Tale questione potrà essere risolta solo se l'assolutezza dell'atto intuitivo non viene negata a favore di una presunta soggettività "locale" dell'intuizione spazio-temporale, ma è anzi ricompresa in una più ampia indagine, mirante a evidenziare la struttura originaria del pensiero intuitivo in relazione al tempo localizzato nella percezione. Certo, in quanto "fatto", ogni atto intuitivo è finito e contingente e, nella sua apparenza fenomenica, esso avrebbe potuto essere diverso; avremmo potuto scegliere altri segni che riempiono il suo luogo, creano le sue forme simboliche e producono le determinazioni spazio-temporali, poiché – come abbiamo visto – una trascendentalità semantica dell'intuizione, così come essa si configura in seguito agli sviluppi neokantiani del trascendentale, è

---

<sup>22</sup> Cramer (1937), p. 33.

<sup>23</sup> Ivi, p. 34.

<sup>24</sup> Cramer (1940), pp. 221-223.

<sup>25</sup> Cramer (1937), p. 16.

<sup>26</sup> Brouwer (1983), p. 30; Zellini (2015), pp. 146 ss.

<sup>27</sup> Cramer (1937), p. 29.

impossibile partendo dalla sua semplice localizzazione attuale. Tuttavia, nota Cramer<sup>28</sup>, la contingenza dell'atto si dà solo sulla base di uno sfondo non contingente che esprime il *sensu* della sua finitezza empirica.

A questo scopo, si tratta di chiarire il rapporto tra l'assoluto e il finito, il quale non implica un processo di deduzione del secondo dal primo, ma un atto di "integrazione"<sup>29</sup>. Se fosse possibile "dedurre" il finito dall'assoluto, quest'ultimo si porrebbe come uno sfondo metafisico, una realtà trascendentale come trascendenza al di là di ogni determinazione. In tale sfondo, lo spazio e il tempo sarebbero sì "reali", ma come due contenitori non spaziali e non temporali, non importa se nella forma di categorie o di intuizioni pure. Si prenda, ad esempio, uno spazio infinito e indeterminato e s'intenda il finito come progressiva delimitazione di questo spazio: il punto in cui compare il limite è la tangente di due estensioni che, come tale, deve appartenere contemporaneamente all'estensione interna e a quella esterna. Ma questa condizione può essere soddisfatta solo se il punto non ha estensione, cioè non è spaziale. Ne segue così che il contenitore assoluto e non esteso (infatti lo spazio infinito non può avere l'attributo dell'estensione, non essendo "in" uno spazio) avrebbe le stesse caratteristiche dei punti che lo delimitano, sicché come "insieme intero" (*Ganzes*) lo spazio assoluto sarebbe un oggetto della stessa specie dei suoi elementi. Ma in nessuna determinazione puramente estensionale (di cui l'estensione nulla rappresenta solo il limite inferiore) un elemento può essere una "parte autentica" o un oggetto della stessa specie dell'insieme a cui appartiene<sup>30</sup>, e ciò vale anche per il tempo oggettivo e infinito. Ogni "restringimento" di uno spazio infinito non può essere analiticamente inteso a partire dalle sue stesse condizioni e, se esso si dà già in sé come estensione, allora è qualcosa di finito incomprendibile nel suo "finire". A tal riguardo, occorre che l'essere alla fine del finito abbia un'estensione temporale di origine diversa dalla delimitazione "puntuale" di un insieme di successione<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cramer (1976), p. 66.

<sup>29</sup> Cramer (1981), p. 136.

<sup>30</sup> Carnap (1997), pp. 170-174.

<sup>31</sup> Cramer (1981), p. 136. Cfr. anche *ivi*, p. 138: «L'ordinamento temporale non è scomponibile in una sequenza infinita di stati finiti. L'assoluto dev'essere infatti unità di tempo e integrazione temporale. E il finito non può integrare la propria fine».

Per intendere il finito dobbiamo dunque sostituire all'ontologia oggettivante quella nozione di "esistenza", che – riprendendo l'antica definizione di *hyparxis (existentia)* presentata da Mario Vittorino<sup>32</sup> – esprime per Cramer «il momento insostituibile dell'essere, il cui non essere è possibile»<sup>33</sup>. Tale possibilità viene ora intesa non a partire dalla cosa, ma solo dall'atto di coscienza; infatti nella cosa nulla è possibile perché ogni cosa è ciò che è, non ciò che "può" essere. Viceversa, l'esistenza non è tale perché è individuata in uno spazio e in un tempo, ma perché, come "origine"<sup>34</sup>, apre un ambito di "possibilità" in cui spazio e tempo si costituiscono. Ciò spiega la ragione per cui ciò che esiste non può essere dedotto, ma solo portato a compimento da un "atto" che istituisce un'unità relazionale. Cramer riprende, a questo riguardo, l'osservazione di Kant secondo cui "l'esistenza non è un predicato": infatti un concetto non è mai in se stesso "sintetico", poiché la sintesi che in esso appare è solo una conseguenza analitica di ciò che è in esso contenuto. Rispetto al finito, ciò significa che esso è tale non perché, nel suo concetto, ha dei confini, ma perché dei confini vengono prodotti secondo un ordine temporale che, trascendendoli, li costituisce. Ciò vale per qualsiasi fenomeno, anche per quelli che chiamiamo "naturali": «All'inizio della pioggia» – nota Cramer – «non piove; quando piove è già piovuto. Quando smette di piovere, allora la pioggia ha già smesso. In un istante non si dà uno stato specifico, dunque né uno stato di inizio, né uno stato di fine»<sup>35</sup>. Per tale ragione il rapporto "esistenziale" tra trascendenza dell'atto e contingenza del processo temporale dev'essere inteso come una forma d'integrazione tra trascendenza

---

<sup>32</sup> Mario Vittorino (2007), p. 495: «Prima dell'esistente e del *logos* vi è quella forza e potenza dell'esistere (*potentia existendi*) che è manifestata dal verbo "essere", in greco *einai*. Questo essere deve essere inteso in due modi, l'uno, nel senso che è universale e originario, dal quale deriva l'essere in tutte le altre cose; l'altro, nel senso che l'essere è quello che posseggono tutte le altre cose successivamente: generi, specie e tutte le altre realtà analoghe». Cfr. anche ivi, p. 263: «E queste persone ci dicono qual è la differenza tra esistenza e sostanza: l'esistenza e l'esistenza in sé sono una sussistenza precedente alla sostanza, priva di accidenti, con l'esistenza delle proprietà pure e semplici in quello che è il puro essere, in quanto sussistono; la sostanza, invece, è il *subiectum* insieme con tutte quelle cose che sono accidenti, le quali esistono in lei inseparabilmente» (trad. it. lievemente modificata).

<sup>33</sup> Cramer (1981), p. 135.

<sup>34</sup> *Ursprung*, Cramer (1954), p. 24; *Voraus-Beginn, prae-existens substantia*, Hadot (1972), p. 855.

<sup>35</sup> Cramer (1981), p. 136.

e immanenza. Per ogni ente finito A – conclude Cramer – il suo essere e il non essere più devono trovarsi temporalmente separati; ma allora anche l'ordine a cui A appartiene è temporalmente differenziato. L'ordine è in questo caso A-immanente. D'altra parte, l'ordine temporale non è differenziato come lo è il finito, ma come ciò che “rende possibile” il non-esser-più del finito. In questo secondo caso, dunque, l'ordine è A-trascendente<sup>36</sup>.

Ritorniamo ora all'esempio della pioggia e applichiamo ad esso la sintesi attuale dell'intuizione pura, assumendo come punto di partenza il contesto matematico. Come istanti, l'inizio e la fine sono i punti di tangenza a una curva continua che rappresenta lo sviluppo dell'ordine temporale di un fenomeno. L'intuizione degli istanti differenziati a partire da tali punti produce le tangenti alla linea del tempo che indicano la direzione del processo. Tale processo è quindi inteso solo in base alla successiva “derivazione” – ogni volta separata – delle tangenti dai punti, per cui l'ordine, essendo immanente a ciò che di volta in volta è finito, non viene mai colto in un atto sintetico di apprensione. Lo svolgimento dell'essere, il suo iniziare e finire, rimangono possibilità a sé o, come direbbe Hartmann, possibilità “indifferenti” o stigmatiche. La direzione non ha in realtà un “senso” perché il punto, senza spazio e senza tempo, non indica uno stato e, come tale, non indica nemmeno un luogo di esistenza; anche la sua possibilità, mancando di senso, non designa un'effettiva potenzialità di sviluppo. Per comprendere l'inizio, l'intuizione deve fissare il passaggio tra ciò che è “prima” e ciò che è “dopo” in un “atto unico” d'integrazione delle parti puntuali; essa deve quindi cadere sull'“intero tratto” entro cui si trova l'inizio, legando in unità il non essere ancora, l'essere ora e il non essere più. Come l'integrale matematico è l'operazione inversa alla derivata, così l'esistenza è quell'integrazione di tempo, inversa alla puntualizzazione dell'istante, che, in quanto trascendenza, rende effettivamente possibile il non essere più della finitezza puntuale<sup>37</sup>. Il “poter finire” del finito deve così ammettere un ordine al di fuori di sé, un ordine come qualcosa d'altro e di separato, di volta in volta corrispondente al finito attraverso un'integrazione che non implica alcun'identificazione. La reciprocità tra trascendenza e immanenza traccia dunque lo spazio “reale” dell'esistenza sullo sfondo di

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 134.

<sup>37</sup> Cramer (2012), p. 98.

un'alterità assoluta che rende possibile la comunicazione nel tempo tra le molteplici esistenze. L'assoluto, nota Cramer<sup>38</sup>, è temporalmente determinato in quanto «rende pensabile una relazione del tipo “essere-separato”» talché, nell'integrarsi nel finito, l'ordine assoluto dell'alterità restituisce al tempo della coscienza la sua “realtà trascendentale”<sup>39</sup>. Solo in quanto ogni esistenza, come soggetto, attua in se stessa un'unità e una continuità temporale irriducibile alla composizione dei fenomeni che, come istanti discreti, “accadono” nel corso del suo vivere, è possibile una relazione tra le diverse coscienze. La separatezza è quindi il complemento integrato del finito nell'ordine “trattuale” del tempo di presenza (*Präsenzzeit*) di ogni singola coscienza e, come tale, la condizione trascendentale della comunicazione tra gli “enti” che si affermano come esistenze<sup>40</sup>.

### 3. Karl Jaspers: il tempo dell'esistenza

Riconducendo l'intuizione alla sua originaria matrice noetica, Cramer tenta un superamento delle aporie dell'intuizione estetica kantiana al fine di cogliere il significato più profondo di quell'unità sintetica della coscienza che Kant poneva a fondamento di ogni unità analitica. Nessuna sintesi è infatti possibile se il dato sensibile non viene separato dallo sfondo rappresentato dalle condizioni trascendentali del suo apparire alla coscienza; ma questa separazione non è mai una cosa in sé, è anzi una “figura”, in cui le condizioni trascendentali si ripresentano nella forma di un'integrazione compiuta dall'azione della coscienza. Si tratta di un originale innesto, sul tema dell'immaginazione produttiva kantiana, di motivi metafisici tratti dalla monadologia leibniziana<sup>41</sup>, – a cui si ricollega la stessa notazione matematica dell'integrale come continuo intensionale, cioè somma infinita di parti infinitesimali<sup>42</sup> – e dalla conformità dell'intuizione alle “regole” operative del pensiero affermata da Salomon Maimon tramite la nozione di “differenziale di coscienza”, secondo cui il dato puro non è altro che il limite di una serie di atti noetici<sup>43</sup>. Ed è proprio la questione dell'esperienza come “limite” di questi atti a porre Cramer di fronte al problema dell'esistenza. Da un lato l'esistenza è l'esperienza sensibile, il dato

---

<sup>38</sup> Cramer (1981), p. 134.

<sup>39</sup> Cramer (2012), p. 56.

<sup>40</sup> Cramer (1954), pp. 49 e 124.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 62-64.

<sup>42</sup> Leibniz (1858), p. 231.

<sup>43</sup> Maimon (1790), pp. 33 ss.

irriducibile alla coscienza e, proprio come limite, l'istante che determina la finitezza dell'esistenza è "assoluto" come lo sfondo che ne rende possibile la comprensione. Dall'altro lato, l'esistenza è la possibilità che si dispiega nel tempo come ambito d'integrazione del proprio senso consentito dalla coscienza. Tutto il peso della fondazione trascendentale e la conseguente apertura alla trascendenza ricade dunque sulla forma "attuale" del pensiero che Cramer coglie nell'operatività del principio intuitivo ma che, nonostante la sua insistenza sul "fatto dell'attualizzazione", egli non riesce realmente a tematizzare nella sua concretezza esistenziale<sup>44</sup>. L'ontologia crameriana del soggetto rimane così confinata all'interno dei limiti che il pensiero pone al mondo, ma né la pura datità, né lo sfondo assoluto della trascendenza possono essere ricondotti al suo "integrale di coscienza".

Il problema della datità materiale dell'esistenza viene al contrario risolto da Jaspers inserendo ogni integrazione figurale dell'esperienza – che di volta in volta si esprime in una particolare immagine del mondo – in una relazione "dialettica" che, nella situazione esistenziale, connette l'oggettivazione dell'esistenza come "esserci" (*Dasein*) allo sfondo onnicomprensivo della trascendenza<sup>45</sup>. Sviluppando il tema diltheyano del "comprendere" nel senso della chiarificazione (*Erhellung*) di ciò che non è "nel" mondo ma si manifesta "attraverso" il mondo, Jaspers intende evidenziare il fatto che nessun atto di coscienza è in grado di risolvere in sé l'esistenza, poiché la matrice di quest'ultima non è l'unità dell'intuizione, ma l'esperienza del "singolo" che, come persona, afferma attraverso la scelta la figurità della sua ragione contro la trascendenza del suo fondamento<sup>46</sup>. La scelta è infatti sia all'origine "del" tempo, in quanto determinazione di un ambito di possibilità, sia "nel" tempo, nella misura in cui non può prescindere dalla situazione dell'esserci e dei suoi dati empirici, dettati dai confini naturali, culturali e storici del suo mondo. Questa tensione dialettica tra esteriorità e interiorità temporale – cioè tra il tempo senza fine (*endlos*) del cosmo in cui si situa l'esserci e l'infinità (*Unendlichkeit*) dell'esistenza, che fa nascere la storia attraverso la sospensione temporale o "eterna" delle sue scelte e decisioni<sup>47</sup> – assegna all'intuizione una funzione

---

<sup>44</sup> Zeidler (1995), pp. 170-171.

<sup>45</sup> Jaspers (1978), pp. 165-166.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 160, 169.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 212-223.

metodica all'interno di una più riposta "logica del singolare", la quale congiunge la nozione kantiana di "idea", come incessante tensione alla verità, al criterio tipico-ideale che guida il *Verstehen* nel senso di Max Weber<sup>48</sup>. Si tratta di una convergenza tra logica trascendentale e logica tipologica che percorre tutta l'opera jaspersiana, dalla *Psicopatologia generale* (1913) ai lavori del secondo dopoguerra, in particolare *Della verità* (1947).

Mentre l'idea in senso kantiano garantisce alla singolarità dell'esistenza la successione dei suoi atti nel tempo secondo una dimensione orizzontale o "cinematica", la prospettiva idealtipica weberiana permette invece di connettere strettamente il momento pratico della scelta alle sue forze interne, cioè ai gradi di costituzione razionale dei suoi significati<sup>49</sup>. Tale gradazione può svolgersi da un massimo a un minimo, ma non può certo mai risolversi nell'oggettivazione totale in cui la condizionalità idealtipica si ridurrebbe a una rigida causalità né, dall'altro lato, può comprimersi nella sua totale soggettivazione, che corrisponderebbe al grado zero della razionalità<sup>50</sup>.

L'intersezione dei due momenti, ideale-trascendentale e tipico-ideale, traccia un processo di integrazione non più legato – come accadeva per l'intuizione pura di Cramer – alla continuità dell'atto di coscienza, ma articolato nelle "discontinuità dell'esistenza singola", in cui gli elementi dinamici della scelta, cadendo verticalmente sulla successione temporale, presentano i limiti del tempo della vita in forma di rotture o di salti esistenziali<sup>51</sup>. Ma se – come insegna l'esempio matematico – il passaggio al limite avviene sulla base di una discontinuità, allora nei punti di rottura non si dà un'unica tangente, e quindi le direzioni di senso non possono essere ricavate in base alla sola linea oggettiva del tempo, vale a dire a ciò che, per l'esistenza, accade prima e dopo le scelte contingenti del suo esserci. Infatti, come esserci inserito nello sviluppo del tempo naturale, il singolo si trova di fronte a quattro mondi originari – la natura inorganica, la vita, l'anima e lo spirito – che, nel passaggio dall'uno all'altro, mutano radicalmente il carattere di realtà (che appare rispettivamente come "misurabilità", "teleologia", "espressione" e "documento spirituale") e tra i quali non è quindi mai possibile un processo "univoco" di derivazione<sup>52</sup>. Così, già nella

---

<sup>48</sup> Jaspers (1998), pp. 70-73.

<sup>49</sup> Ivi, p. 72.

<sup>50</sup> Jaspers (1959), pp. 484-487.

<sup>51</sup> Jaspers (1978), pp. 476 e 487.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 223-227.



sua *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) – l’opera che segna il passaggio dagli studi psichiatrici all’indagine filosofica – Jaspers osserva come, per collegare le diverse figure dell’esistenza, sia necessario cogliere l’agire dal punto di vista dei suoi contenuti soggettivi, poiché la rappresentazione della semplice forma dell’azione secondo il criterio weberiano della “possibilità oggettiva”, essendo del tutto interna ai “limiti” della comprensione, dà luogo solo a “immagini del mondo” che si mantengono sul piano delle oggettivazioni psicologiche e delle conseguenti spiegazioni causali<sup>53</sup>. Ogni forma o immagine dev’essere perciò attivata da una particolare funzione che, nell’agire umano, si presenta come un “atteggiamento”<sup>54</sup>. “L’intera struttura dell’esistenza dipende così dal prodotto tra la funzione del contenuto soggettivo e la sua forma immaginativa”. L’atteggiamento è la proiezione sul piano culturale dei vissuti del soggetto, cioè di quelle modalità “autodescrittive” che nell’indagine psicopatologica appaiono come “fenomeni soggettivi della vita psichica”<sup>55</sup>. Dal prodotto tra il contenuto funzionale dell’atteggiamento e l’immagine sorge una “struttura” esistenziale che, in quanto “intuizione” o “visione del mondo”, conferisce un’impronta spirituale alla totalità psichica dell’agire umano<sup>56</sup>.

Le corrispondenze che, in un continuo rimando circolare tra concettualizzazioni psicologiche e caratterizzazioni patologiche, la *Psicologia delle visioni del mondo* istituisce con le articolazioni che si presentano al livello della *Psicopatologia generale* – vale a dire, rispettivamente, atteggiamenti/ fenomenologia, immagini del mondo/psicologia comprendente; visioni del mondo/psicologia esistenziale<sup>57</sup> – si ottengono perciò trasferendo i contenuti psichici su un piano d’indagine superiore, relativo non più agli stati d’animo individuali, ma ai “processi strutturali di trasformazione del rapporto uomo-mondo” a partire da un “contenuto” vissuto che Jaspers chiama centro unificatore o “sostanziale”, in grado di fornire il fondamento ermeneutico alla nuova “logica” dell’esistenza. Il centro sostanziale è infatti il “centro del

---

<sup>53</sup> Jaspers (1950), pp. 11 e 165.

<sup>54</sup> Ivi, p. 65.

<sup>55</sup> Jaspers (2000).

<sup>56</sup> Jaspers (1950), pp. 255-257.

<sup>57</sup> Jaspers (2000), pp. 49-50.

momento”, la direzione o il “concetto limite” della visione del mondo<sup>58</sup>. Non si tratta solo di sottrarre tale concetto a ogni riduzione metafisico-essenzialistica – dato che non ci troviamo di fronte a un’essenza immutabile, ma a una sostanzialità relativa, suscettibile di un più e di un meno; né basta distinguere la perspicuità sostanziale da una concettualizzazione “valutativa”, poiché quest’ultima muove da un principio e non dall’esperienza. A tal proposito, bisogna anche qualificare in senso “costitutivo” la gradazione tipologica che, proprio in ragione della suddetta relatività, tocca l’intero centro sostanziale. Ora, se la forma di questo centro unificatore non viene funzionalmente attivata, la struttura dell’esistenza subisce un processo di degenerazione secondo “quattro” direzioni che Jaspers individua nell’inautenticità, nella formalizzazione, nell’indifferenziazione e nell’assolutizzazione<sup>59</sup>.

L’“inautenticità” è la de-funzionalizzazione della situazione esistenziale, conseguente al fatto che l’uomo non prende posizione di fronte a se stesso e, in tal modo, egli inganna sé e gli altri. Essa non coincide con l’irrealtà o la falsità, poiché «non è priva di realtà, ma di efficacia reale; non è una menzogna né un inganno consapevole ma – per così dire – una mendacità organica»<sup>60</sup>. Non è tuttavia possibile prendere posizione di fronte a se stessi come a un tutto, poiché nell’uomo ogni vera funzione deve considerare quella direzione teleologica che non riguarda mai l’universale, ma solo la situazione “particolare” della sua esistenza. Ciò fa sì che mentre l’inautentico si raggiunge semplicemente nei singoli fatti che, di volta in volta, segnano la perdita di sé (ad esempio nella finzione, nella superficialità e nell’autoinganno), viceversa l’autenticità, in quanto “idea” o direzione della propria volontà che si trova a operare concretamente con l’inautentico, «non è mai interamente concepibile»<sup>61</sup>. La logica che dà forma al vivere autentico, non essendo sorretta, come per l’inautentico, dal contrasto categoriale ma dalla pura affermazione di sé (ad esempio, nell’autoformazione o nell’autodisciplina), si rivela pertanto caratterizzata da una sorta di “trascendentalità” che supera ogni “senso relativizzante”, per avvicinarsi all’assolutezza dell’agire incondizionato. D’altra parte, tale incondizionatezza non deve certo intendersi come semplice aderenza a un

---

<sup>58</sup> Jaspers (1950), p. 44.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>60</sup> Ivi, p. 49.

<sup>61</sup> Ivi, p. 50.

determinato contenuto etico o conoscitivo, ma come fusione – impossibile in una concezione puramente categoriale dell'esistenza – tra cosa e persona. In ultima istanza, il processo di "personalizzazione" che caratterizza il vivere autentico ci allontana da ogni rincorsa all'oggettivazione dell'esperienza (ad esempio attraverso i valori, gli stili di vita, i modelli o le credenze), per esaltare anzi ciò che nell'agire e nella scelta vi è di soggettivo e unico, in quanto legato alla "storia spirituale" della persona che, inevitabilmente, "comprende" in sé anche l'"apparenza del momento" e la "forza dissolvente" dell'inautentico<sup>62</sup>.

Il contrasto tra autenticità e inautenticità, come conflitto dialettico tra l'affermazione e la perdita di sé, costituisce per Jaspers il fondamento dal quale bisogna procedere per comprendere le figure dell'esistenza inautentica. La prima di queste figure è la "formalizzazione", che costituisce lo svuotamento dell'idea nel conflitto tra forma e materia. Poiché l'elemento materiale o contenutistico non può esprimersi senza forma, nella formalizzazione questa dipendenza funzionale si traduce nella riduzione del primo alla seconda, come accade nell'artefatto artistico oppure nella razionalità meccanica della scienza<sup>63</sup>. La formalizzazione può inoltre agire anche nei confronti dell'idea che si è già costituita nel momento post-conflittuale, separandola dal "movimento" che contraddistingue la sua tensione interna. In tal modo, risulta formalizzata un'idea che si cristallizza in un'immagine compiuta e definitiva dell'esistenza, nella misura in cui essa è sottratta all'«aspetto antinomico e problematico della vera vita»<sup>64</sup>.

La seconda figura dell'esistenza inautentica è l'"indifferenziazione", che rispecchia la formalizzazione in senso sincronico, cioè come mancanza di sviluppo e di articolazione interna<sup>65</sup>. Si evidenzia qui, in modo particolare, quell'inversione del procedimento d'indagine che caratterizza tutta la psicologia jaspersiana, secondo cui ciò che è ultimo e maggiormente differenziato serve a comprendere ciò che è primo ed elementare, in quanto più indifferenziato<sup>66</sup>. Dal punto di vista sincronico, tale inversione dal complesso al semplice si esprime nel contrasto tra la differenziazione della

---

<sup>62</sup> Ivi, pp. 49, 51-53.

<sup>63</sup> Ivi, p. 53.

<sup>64</sup> Ivi, p. 54.

<sup>65</sup> Ivi, p. 55.

<sup>66</sup> Jaspers (2000), pp. 14-15.

libertà e la compattezza delle visioni del mondo uniche e autoritarie, così come tra il giogo uniforme dell'incoscienza e l'equivocità della scelta che deriva invece dalla coscienza di sé come coscienza del singolo di appartenere ad una sola tra le infinite situazioni esistenziali<sup>67</sup>. Si noti però che, a livello psicologico-esistenziale, la coscienza di sé non corrisponde affatto al riconoscimento della propria "identità" o del fine personale, ma solo all'apertura incondizionata dell'esistenza, cioè all'accettazione della molteplicità, della direzione e del movimento dell'agire. Si tratta di una prospettiva in cui la cinematica esistenziale si pone a fondamento della dinamica intenzionale, cosicché dalla semplice autodescrizione dei contenuti soggettivi della coscienza (i "vissuti") non è in realtà possibile procedere a un'effettiva tematizzazione degli "atti" che riguardano la genesi del tempo in relazione all'esistenza. In tal senso, formalizzazione e indifferenziazione, in quanto fissazioni estatiche del "movimento" dell'esistenza, si condensano nell'ultima figura che, emblematicamente, riconduce il particolare all'universalità della relazione tra autenticità e inautenticità, vale a dire l'"assolutizzazione". Quest'ultima costituisce infatti la degenerazione dell'oggettivazione che, mediante sineddoche (la parte per il tutto), proietta un atteggiamento in un'immagine del mondo, occultandone la genesi soggettiva<sup>68</sup>.

Proprio l'indagine del rapporto tra il centro sostanziale e le modalità di allontanamento da esso consente a Jaspers, negli anni successivi alla pubblicazione della *Psicologia delle visioni del mondo*, di abbandonare definitivamente il terreno della psicopatologia per accedere all'ambito filosofico che riguarda direttamente le strutture esistenziali. Il punto di svolta è rappresentato (ancora a livello dello scritto del 1950) dalla nozione di "disposizione" (*Disposition*), cioè dalla dislocazione della visione del mondo prima dal lato del soggetto come atteggiamento, e poi dal lato dell'oggetto come "immagine del mondo"<sup>69</sup>. In quanto "disposizioni", gli atteggiamenti e le immagini del mondo non vengono ora più intesi in base al processo di strutturazione dell'esperienza, ma secondo gli "atti" di presentazione delle modalità di esistenza, dalla cui prospettiva è possibile "illuminare" (*erhellen*) l'elemento oggettivo complementare. La disposizione ci permette infatti di cogliere il soggetto – di per sé

---

<sup>67</sup> Jaspers (1950), p. 54.

<sup>68</sup> Ivi, p. 56.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 56-57.

inconoscibile – attraverso quei sensi dell’oggettività in cui esso, correlativamente, si plasma e si propone. Tali sensi tracciano lo “spazio delle immagini”, ovvero i confini delle espressioni del soggetto nel suo mondo; ma proprio in quanto rappresentazioni di sé, le immagini costituiscono solo le forme “astratte” della soggettività. Per giungere alla concretezza dell’esistenza, occorre compiere un passo ulteriore che consenta di de-raffigurare le immagini e di considerarle come una diretta espressione della vita del soggetto. Vi è ora un solo modo di togliere alle immagini il vincolo rappresentazionale: bisogna cioè trasferire l’esperienza della vita dall’esterno – in cui essa appare come un legame “riproduttivo” tra immagine e oggetto – all’interno, in cui si presenta invece come una «forza spirituale del mondo simbolico e immaginativo», ridando al tempo stesso vigore a quella dinamica intenzionale che era stata occultata dalla figuralità della descrizione psicopatologica<sup>70</sup>.

Tale riconversione dinamica o verticale degli atti dell’esistenza viene svolta da Jaspers nell’*Introduzione a Filosofia* e portata a compimento nei tre volumi (*Orientazione filosofica nel mondo*, *Chiarificazione dell’esistenza*, *Metafisica*) che compongono la sua opera maggiore. Un atto – nota Jaspers – non corrisponde a una semplice operazione nella vita di un essere vivente. Anche se tutti gli animali svolgono azioni, esse non avvengono in un tempo della vita che sia stato deciso a partire dal loro operare, ma che il loro operare esprime sulla base di una condizione indipendente dal “senso” delle forze espresse. Quest’indipendenza è presente anche nell’uomo come “essere in sé” della propria situazione psicofisica e dei limiti che la natura impone al proprio esserci; tuttavia, nel momento in cui tutto ciò diventa “oggetto” di un’esperienza – ad esempio nell’autoriflessione o nel sapere – l’essere in sé si presenta come fenomeno che richiede, correlativamente, una coscienza a cui manifestarsi<sup>71</sup>. Coscienza, oggetto ed essere in sé non sono pertanto “luoghi naturali” della vita, ma modalità dell’esistenza attraverso le forme intenzionali dei suoi atti, siano essi riflessivi, conoscitivi o volitivi<sup>72</sup>. In tal senso, la nozione di esistenza è per Jaspers sottratta sia all’originaria qualificazione metafisica come condizione dell’“iniziare ad essere”, sia alla successiva

---

<sup>70</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>71</sup> Jaspers (1978), p. 116.

<sup>72</sup> Ivi, p. 118.

determinazione teologico-cristiana, volta a stabilire il rapporto di derivazione delle creature da Dio<sup>73</sup>. L'esistenza si risolve nell'"immanenza" dei particolari atti di coscienza che tracciano, nel mondo del singolo esserci, la molteplicità infinita delle possibili scelte a partire dalla realtà finita della sua situazione. In questione non è il fatto se altri esseri viventi abbiano una coscienza o se le cose siano dotate di una loro inseità inaccessibile, ma mediante quali atti si mostri quel fenomeno singolare che chiamiamo coscienza e che esprime l'"essere per sé", vale a dire l'unità, nella persona, di essere e di sapere di sé<sup>74</sup>.

A partire da ciò, si chiarisce anche il senso della trascendenza: questa non implica un superamento dell'immanenza coscienziale, poiché non vi sono direzioni di senso all'esterno dello spazio che la coscienza del singolo definisce in relazione alle sue scelte e decisioni<sup>75</sup>. Jaspers respinge così sia l'assunzione kierkegaardiana della trascendenza come accoglimento totale della verità della rivelazione, e quindi della fede come affermazione incondizionata di ciò che il singolo non è in grado di cogliere a partire dalla sua situazione, sia la riconversione immanentistica dell'essere svolta da Heidegger, la quale finisce per consegnare le decisioni dell'esistenza all'ascolto di un linguaggio che, nella sua forma strutturalmente transubiettiva, non può mai essere "detto" ma solo riprodotto secondo modalità estranee alle particolari contingenze della vita<sup>76</sup>. Non esiste un'immediatezza "naturale" della coscienza, né un inizio radicale che permetta al singolo di entrare in una situazione originaria: «Non c'è forma dell'esserci realizzata consapevolmente che mi consenta di giungere al fondamento»<sup>77</sup>. Mentre la comprensione della "coscienza in generale" può avvalersi di una storia dei metodi e delle determinazioni spirituali, la coscienza singola dipende viceversa solo dall'io stesso, sicché anche la trascendenza dovrà apparire nella modalità dell'autoriferimento. Infatti, riferirsi a sé significa rendersi conto che «nonostante tutta la dipendenza e determinazione del mio esserci, c'è qualcosa che dipende solo da me»<sup>78</sup>. Si tratta allora di cogliere la trascendenza a partire da questo duplice senso della dipendenza: da un lato la chiusura ontologica dell'esistenza nella

---

<sup>73</sup> Hadot (1972), p. 855.

<sup>74</sup> Jaspers (1978), p. 117.

<sup>75</sup> Ivi, p. 126.

<sup>76</sup> Masi (1953), pp. 238-239.

<sup>77</sup> Jaspers (1978), p. 123.

<sup>78</sup> Ivi, p. 127.

situazione, dall'altro la sua apertura metafisica mediante la decisione. A garantire questo passaggio è la nozione di possibilità, che non significa indeterminazione o potenzialità, ma certezza della mancanza del fondamento che assegna all'esserci, nella sua solitudine, tutta la responsabilità del compimento dell'esistenza. Avere la possibilità di essere significa che nessun vincolo, fisico o spirituale, può rendere univoco il senso dell'esistenza<sup>79</sup>. I limiti assoluti che l'esistenza incontra (morte, sofferenza, lotta, colpa) sono infatti inoggettivabili, poiché non sono esperienze o possibilità, ma ciò che dà senso e possibilità all'esistenza che si relaziona ad essi. Così, ad esempio, l'io non vive "la" morte, ma la morte sua o quella degli altri e, in entrambi i casi, la coscienza articola il limite come istante nello spazio delle sue esperienze di vita, trasformandolo da evento assoluto e indefinibile in un "segno" della trascendenza<sup>80</sup>. Perciò, se l'esistenza vive realmente la morte, questa si presenta nella circolarità del rimando simbolico o nella conversione dei contrasti che permettono di superare la passività univoca e inautentica della situazione. Una tipica conversione è, ad esempio, quella che si dà tra il sì e il no alla morte: l'affermazione della volontà di vivere attraverso l'oblio della morte ci porta in realtà a subire la morte come evento inatteso, mentre l'autentica "sconfitta" esistenziale della morte implica il suo appropriamento nella vita<sup>81</sup>.

Questo complesso gioco di rinvii dialettici, mediato dalla funzione della trascendenza come "simbolo" della molteplicità immanente dell'esistenza, è alla base di quello "schematismo esistenziale"<sup>82</sup> in cui, per contrasto rispetto allo schematismo trascendentale kantiano, il tempo è a fondamento di una nuova logica della comunicazione che Jaspers definisce come "alogica razionale"<sup>83</sup>. Mentre le categorie kantiane sono concetti puri sui quali la linea assoluta del tempo interviene dall'esterno, le categorie esistenziali (libertà, scelta, conservazione, comunicazione, decisione, fedeltà, destino, pienezza, storicità) sono invece "segni" esistenziali, cioè indicazioni di

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 125.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 697-700.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 705-706.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 485-486; Marzano (1974), pp. 26-27.

<sup>83</sup> Jaspers (2004), p. 133.

possibilità o schemi d'accesso all'esistenza<sup>84</sup>. Come tali, essi non sono contenuti specifici, ma guide e indicazioni procedurali mediante cui l'esistenza, che è "invisibile dall'esterno"<sup>85</sup>, si rende trasparente dall'interno attraverso l'indissolubile reciprocazione tra l'atto della produzione simbolica e l'immagine prodotta. Ora, tra le categorie esistenziali solo la "comunicazione", che esprime nella sua stessa forma un'identità nella differenza tra le esistenze, assume una funzione trascendentale<sup>86</sup>. Mentre le altre categorie esprimono le determinazioni degli atti temporali all'interno di uno svolgimento di coscienza che, per quanto caratterizzato da momenti di rottura, è nel suo insieme singolo e unitario, la comunicazione piega invece le linee temporali della singola esistenza, costringendole a intersecarsi con quelle delle altre esistenze. Utilizzando ancora una volta l'esempio matematico crameriano, la comunicazione eleva a "sistema" le equazioni personali del tempo, rivelando l'appartenenza delle diverse esistenze al medesimo sfondo della trascendenza. La comunicazione non è dunque costitutiva, ma solo "rivelativa", perché esprime la dipendenza degli atti di coscienza dalle "altre" esistenze che non è possibile cogliere dalla prospettiva dell'io<sup>87</sup>. Infatti il singolo non può decidere di comunicare, ma solo di agire; d'altra parte, il suo atto che realizza il tempo nella scelta è possibile solo se anche l'altro vuol essere se stesso nella sua libertà di scegliere. In altri termini l'atto, nella sua solitudine esistenziale, è eseguibile ma non interamente "concepibile", poiché in tal caso l'infinita molteplicità della trascendenza non si porrebbe come lo sfondo onnicomprensivo, ma come un semplice processo seriale della scelta nell'istante temporale. E il difetto di un tempo che si forma sulla base di una mera successione degli istanti è quello di non rendere ragione della molteplicità delle variabili che si generano quando il decorso degli atti è segnato da rotture, contrasti e circoli, per cui solo l'interazione con le altre linee temporali è in grado, mediante meccanismi riproduttivi (empatia, partecipazione affettiva, proiezione), di semplificare il quadro, dando un senso unitario – anche se mai del tutto "compiuto" – agli atti del singolo<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Jaspers (1978), p. 484.

<sup>85</sup> Ivi, p. 130.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 127-128.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 525-528.

<sup>88</sup> Il fatto che – (ivi, p. 730) – «l'esistenza verrebbe meno in un mondo senza antinomie», ossia in un mondo «che nella sua struttura oggettiva si presentasse come assoluta verità», introduce il tema della storicità dell'esserci: «L'esserci è storico perché è incompiuto nel



D'altra parte, il "sistema" della comunicazione esistenziale, così delineato, si mantiene distante da quelle forme di corrispondenza tra le esistenze che, attraverso processi d'introspezione o d'introiezione, rischiano di ridurre l'altro all'io, poiché la trascendenza non mostra un punto da cui possa essere ricavata ma, letteralmente, "abbraccia" tutte le esistenze illuminandole attraverso il "rinvio simbolico" che caratterizza ogni loro atto particolare<sup>89</sup>. Appropriandosi del tempo attraverso la scelta, il singolo s'immerge dunque in un insieme relazionale che abbandona il principio logico d'identità per accedere a un criterio d'ordine superiore, fondato non sulla condivisione o sull'accordo tra le esistenze, ma – come avviene nell'antica definizione della creazione simbolica (*sym-ballein*) – sul loro reciproco "riconoscimento"<sup>90</sup>. Come categoria, la comunicazione esistenziale è certo alogica, ma come norma trascendentale è perfettamente razionale, perché permette di comprendere l'agire umano nella sua più completa dimensione strutturale<sup>91</sup>. Ma allora, anche se ogni discorso sul tempo implica già il tempo, ciò non vale per il tempo che si manifesta nella comunicazione, poiché qui il discorso diventa tensione dialettica tra singole esistenze che pretendono riconoscimento facendo valere la loro reciproca irriducibilità. Escluso dalle forme pure dei concetti e costretto a ritagliarsi un luogo di mediazione nello schematismo della filosofia trascendentale kantiana, il tempo si affida in Jaspers a una nuova «logica della comunicazione»<sup>92</sup> che impegna il singolo, decidendo per se stesso, a "decidersi" anche per l'altro. Così, se Kant e Cramer cercano di svincolare il tempo dalle determinazioni "puntuali" dell'intuizione estetica ricorrendo, rispettivamente, all'originarietà del "senso interno" e a un'intuizione pura di matrice noetica, Jaspers spezza invece definitivamente il cordone che lega il tempo ad ogni prospettiva oggettivante, affidando alla ragione, che si

---

tempo, perché si produce incessantemente, perché in nessuno stato riesce a trovare un accordo con sé. *Il carattere antinomico è l'esigenza di essere altro da sé, un'esigenza, questa, che non si estingue nel corso del tempo*» (ivi, p. 731). Da qui, infine, si evince la struttura *di-polare* dell'esistenza: «le contrapposizioni sono così connesse tra loro che io non posso separare l'aspetto che combatto e che vorrei annullare senza perdere la polarità, e quindi anche ciò che vorrei salvaguardare come realtà» (ivi, p. 728).

<sup>89</sup> Ivi, p. 146.

<sup>90</sup> Ivi, p. 527.

<sup>91</sup> Jaspers (2015), pp. 741 ss. e 1089 ss.

<sup>92</sup> Jaspers (1991), pp. XVII e 215 ss.; Fuchs (1984), p. 119.

manifesta nelle forme simboliche della comunicazione, il compito di superare la logica dell'intelletto. Infatti – nota Jaspers<sup>93</sup> – «attraverso la ragione, io vedo nella contraddizione e nel paradosso ciò che solo per mezzo di essi si può comunicare». Anche il tempo, dunque, ha una sua logica trascendentale; essa tuttavia non è sostenuta dalle categorie, ma solo dal rinvio, circolare e infinito, tra esistenza, comunicazione e trascendenza. In questa logica, nessuna rappresentazione estensionale è possibile, poiché lo “spazio” del tempo può essere misurato solo nell'assoluta verticalità dell'atto: «se nel tempo agisco e amo incondizionatamente, nel tempo è l'eternità»<sup>94</sup>, e quindi «l'eternità non è l'atemporalità né la durata temporale, ma la *profondità* del tempo come fenomeno storico dell'esistenza»<sup>95</sup>.

### *Bibliografia*

Baer, K.E., von (1864), *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*, in Baer, K. E., von, *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*, Schmittsdorf, St. Petersburg, pp. 237-284.

Brouwer, L.E.J. (1983), *Lezioni sull'intuizionismo*, trad. it. a cura di S. Bernini, Boringhieri, Torino.

Carnap, R. (1997), *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, trad. it. a cura di E. Severino, UTET, Torino.

Cohen, H. (1885), *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin.

Cramer, W. (1937), *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, Mohr, Tübingen.

Cramer, W. (1954), *Die Monade. Das philosophische Problem von Ursprung*, Kohlhammer, Stuttgart.

Cramer, W. (1957), *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Cramer, W. (1976), *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Klostermann, Frankfurt am Main.

---

<sup>93</sup> Jaspers (2004), p. 133.

<sup>94</sup> Jaspers (1978), p. 128.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

- Cramer, W. (1981), *Assoluto*, in Krings, H., Baumgartner, H.M., Wild, C. (eds.), *Concetti fondamentali di filosofia*, trad. it. a cura di G. Penzo, Queriniana, Brescia, vol. I, pp. 132-155.
- Cramer, W. (2012), *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fuchs, F.J. (1984), *Seinsverhältnis. Karl Jaspers' Existenzphilosophie*. Vol. I: *Existenz und Kommunikation*, Peter Lang, Frankfurt am Main / Bern.
- Guidetti, L. (2004), *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Höningwald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata.
- Hadot, P. (1972), *Existenz, existentia*, in Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, pp. 854-856.
- Heidegger, M. (1989), *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, trad. it. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.
- Heidegger, M. (2002), *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano.
- Hogrebe, W. (1979), *Per una semantica trascendentale*, trad. it. a cura di G. Banti, Officina Edizioni, Roma.
- Höningwald, R. (1969), *Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre, Teil I, Schriften aus dem Nachlass*, vol. VIII, Bouvier, Bonn.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Jaspers, K. (1950), *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. a cura di V. Loriga, Astrolabio, Roma.
- Jaspers, K. (1978), *Filosofia*, trad. it. a cura di U. Galimberti, UTET, Torino.
- Jaspers, K. (1991), *Nachlass zur Philosophischen Logik*, Piper, München/Zürich.
- Jaspers, K. (1998), *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, trad. it. a cura di E. Pocar, Editori Riuniti, Roma.
- Jaspers, K. (2000), *Psicopatologia generale*, trad. it. a cura di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma.
- Jaspers, K. (2004), *Ragione ed esistenza*, trad. it. a cura di A. Lamacchia, Fabbri, Milano.
- Jaspers K. (2015), *Della verità*, trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano.

- Klages, L. (1940), *La natura della coscienza*, in Klages, L., *L'anima e lo spirito*, trad. it. a cura di R. Cantoni, Bompiani, Milano, pp. 199-364.
- Leibniz, G.W. (1858), *De Geometria Recondita et Analyti Indivisibilium atque Infinitorum*, in Leibniz, G.W., *Mathematische Schriften*, Schmidt, Halle, Bd. V, pp. 226-233.
- Lotze, R. H. (1881), *Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.
- Maimon, S. (1790), *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Voss, Berlin.
- Mario Vittorino (2007), *Contro Ario*, trad. it. a cura di C. Moreschini, in Mario Vittorino, *Opere teologiche*, UTET, Torino, pp. 185-529.
- Marzano, S. (1974), *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Mursia, Milano.
- Masi, G. (1953), *La ricerca della verità in Karl Jaspers*, Zuffi, Bologna.
- Melandri, E. (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata.
- Natorp, P. (1921), *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Reichenbach, H. (1977), *Filosofia dello spazio e del tempo*, trad. it. a cura di A. Carugo, Feltrinelli, Milano.
- Schelling, F.W.J. (1990), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. a cura di M. Losacco, riv. da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Uexküll, J., von (2015), *Biologia teoretica*, trad. it. a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata.
- Weber, E. H. (1846), *Tastsinn und Gemeingefühl*, in Wagner, R., *Handwörterbuch der Physiologie* Bd. III, ii, Vieweg, Braunschweig.
- Zeidler, K.W. (1995), *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bouvier, Bonn.
- Zellini, P. (2015), *Il soliloquio di un matematico*, in Brouwer, L. E. J., *Vita, arte e mistica*, Adelphi, Milano, pp. 119-194.
- Zocher, R. (1954), "Kants transzendente Deduktion der Kategorien", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 8, pp. 161-194.

### *Abstract*

According to Kant, time has a dual nature: on the one hand, it is the form of the external sense and, along with the space, it serves as a detection criterion

of physical objects; on the other hand, it is the form of the internal sense, and, thanks to the schematism, it allows the construction of unitary images of phenomena. But the separation between the two conditions of knowledge, sensibility and intellect, does not guarantee the continuity between the physical and the phenomenal world, making enigmatic the unity of consciousness which should accompany all representations. From two different points of view, related to neokantism and to the philosophy of existence respectively, Wolfgang Cramer and Karl Jaspers try to overcome the Kantian difficulty, focusing on transcendentality of the act of consciousness rather than on its contents. It follows a twofold determination of the subject that, as shown by the same Kant, refers to examples from mathematical thinking. While to Cramer the pure intuition is the tangent of time that, through the act of thought, undergoes a process of *integration* in the experience, to Jaspers every act of consciousness is tied to an individual existence with its particular temporal dimension. In this sense, Cramer's "integral of consciousness" does not guarantee the communication because it establishes only a difference in the absolute unity of the act, while, according to Jaspers, the real communication is unity in the difference, i.e. elevation of every single existence to the *system* of others "personal equations". From this new logic of communication, related to time and transcendence of existence, arises a transcendental and not intellectual logic that Jaspers calls "rational a-logic".

*Keywords:* time, act, intuition, consciousness, communication.

## **Il fondamento dell'identità nella dialettica tra memoria e ricordo**

### *1. L'arte della memoria*

In un'epoca, come quella attuale, di frantumazione dell'io e del noi, di ignote individualità, angustiata da una sorta di ipertrofia mnestica<sup>1</sup>, si avverte come la preoccupazione che qualcosa stia sfuggendo, per cui si tenta in tutti i modi, di correre ai ripari, «raccolgendo memorie [...] per trasmettere eredità»<sup>2</sup>, cercando nel passato elementi d'identità e prospettive per il futuro. Ciò è testimoniato dal fatto che «nessuna epoca è stata così volontariamente produttrice di archivi come la nostra, [...] per la mania ed il rispetto della traccia»<sup>3</sup>. Pertanto, l'imperativo dell'epoca attuale sembra essere quello di custodire e conservare tutti i segni della memoria. Una sorta di memoria archivistica che «assegna al tempo stesso la conservazione integrale di tutto il presente e la preservazione integrale di tutto il passato»<sup>4</sup>. Ciò ha posto la memoria al centro di una riflessione sempre più significativa, tanto da diventare «il tema centrale nell'ambito della cultura e

---

<sup>1</sup> Cfr. Cavicchia Scalamenti (2004), pp.18-19, una sorta di, continua l'A., «onnipotente desiderio di conservare tutto attraverso un'ossessiva museificazione di quanto prodotto [...]. Un'ipertrofia mnestica che è chiaramente preoccupazione della perdita di qualcosa che intuiamo essenziale ma che purtroppo non siamo in grado d'individuare con sufficiente precisione»; sempre in merito rinvio a Parret, Mengoni (2009), p. 9.

<sup>2</sup> Cavicchia Scalamenti (1995), p.9, un paio di generazioni – continua l'A. – «s'interrogano, sono quelle che hanno vissuto direttamente o indirettamente i momenti salienti dell'epoca, o come facitori, o come semplici destinatari, oppure come vittime. Inoltre l'organizzazione della memoria vuol dire la conferma o la riconferma delle identità individuali e collettive».

<sup>3</sup> Nora (2012), p. 138, infatti, «nella stessa misura in cui scompare la memoria tradizionale, ci sentiamo tenuti ad accumulare religiosamente vestigia, testimonianze, documenti, immagini, discorsi, segni visibili di ciò che è stato, come se questo dossier sempre pi proliferò dovesse diventare non si sa quale prova per non si sa quale tribunale della storia».

<sup>4</sup> Ivi, p. 137.

un motivo di contendere nel dibattito politico»<sup>5</sup>. È, anche vero, però, che sul finire degli anni Novanta ed i primi anni del Duemila, «l'arte del rammemorare ha conosciuto un singolare destino»<sup>6</sup>, poiché non ha saputo armonizzarsi con una nozione adeguata del tempo. È come se si fosse dissociata dal suo scorrere, dai segmenti alla base del suo gravitare, dalle occasioni che esso forniva. Per cui, più la memoria era richiamata, «più si ossificava fino a rasentare la sterilità. Più se ne lamentava l'assenza, più gli appelli risuonavano invano»<sup>7</sup>.

Una rappresentazione, a dire il vero, già ripercorsa da Ricoeur ne *La memoria, la storia e l'oblio*, quando lamentava di essere fortemente turbato dall'inquietante spettacolo che danno la troppa memoria da una parte, il troppo oblio dall'altra, per non parlare dell'influenza delle commemorazioni e degli abusi della memoria e dell'oblio<sup>8</sup>.

La crescita di interesse, a cui oggi si assiste, – come da più parti evidenziato – potrebbe essere riconducibile ad un'urgenza collettiva, poiché nella società sempre più globalizzata, «in cui le nuove dimensioni temporali tendono inevitabilmente verso un eccesso di presentificazione»<sup>9</sup>, si è ravvisata la perdita della capacità di produrre il valore sociale delle

---

<sup>5</sup> Cfr. Vegetti Finzi (2006), p.607; ed ancora – commenta Rampazi (2001), p. 365 – «il dibattito contemporaneo sulla modernità si intreccia con uno sviluppo straordinario della riflessione sulla memoria. Uno sviluppo teso a sottolineare il carattere dinamico, plurale, costruito e, per queste stesse ragioni, ambivalente e conflittuale del sistema che organizza l'attivazione dei processi di ricordo e oblio; e che, recentemente, sta spostando l'accento dall'enfaticizzazione della memoria individuale, alla riscoperta della memoria collettiva, il cui statuto appare sempre più problematico alla luce degli effetti della globalizzazione e della preponderante rilevanza della cultura mediatica»; per i suoi stretti rimandi – osserva Silvestri (2013), pp. 1 e ss., – «a concetti quali quello di tempo, coscienza e identità si è imposta come oggetto di indagine privilegiato, rappresentando un terreno di studio affascinante quanto enigmatico per la riflessione filosofica prima e per quella scientifica e neuroscientifica poi»; la memoria è un fenomeno presente, – osserva Callari Galli (2012), p. 59 – «sia pure con modalità ed espressioni diverse, in tutte le società umane: senza memoria i gruppi umani non possono costituire comunità stabili; vivendo solo nel presente, senza avere memoria e fedeltà al passato, non esisterebbero patti, relazioni di alleanze o di inimicizie: noi costruiamo la nostra memoria ma la memoria costruisce noi».

<sup>6</sup> Spinelli (2001), p. 5.

<sup>7</sup> *Ibidem*, il divario, continua l'A., «tra le meditazioni sul passato e la prassi, tra l'invito dei politici a ricordare e l'incapacità di agire non poteva essere più palese».

<sup>8</sup> Cfr. Ricoeur (2003), p.7.

<sup>9</sup> Cavicchia Scalamonti (2004), p. 24.

categorie temporali del passato e del futuro. Una sorta di “tirannia del presente” ha monopolizzato la società attuale per cui tutto può essere esperito, sfruttato e goduto nell’immediatezza. La rapida comunicazione insieme all’incremento costante delle immagini hanno portato ad una sempre più diffusa mancanza di memoria. Per cui il facile stoccaggio digitale, per un verso e la massiccia reperibilità di informazioni, dall’altro hanno finito con il palesare lo iato tra l’archivio e l’esercizio della memoria, ovvero, «tra una memoria conservativa ed un lavoro che, invece, dispieghi l’uso regolativo del legame con il passato, la sua dimensione bifronte, sempre aperta verso una definizione progettuale del futuro»<sup>10</sup>.

Questo significa che la memoria non è passiva, «non è un’istantanea sul passato», ma costruisce e ri-costruisce, seleziona, trasforma, in altri termini, «apre la continuità del futuro»<sup>11</sup>. È *una specie di «diario, un salvadanaio dello spirito»*<sup>12</sup>, *in cui vengono ‘conservati’ i fatti più pregnanti dell’esistenza umana. In questo senso, la memoria, non è ausiliaria del pensiero, ma la «capacità di conservare, rammemorare e dimenticare secondo vettori di senso»*<sup>13</sup>, la rende una condizione dell’umanità. Ciò significa che *senza memoria non si ha l’individuo*, in quanto se «l’individuo perde le sue capacità concettuali e cognitive, scompare la sua identità»<sup>14</sup>, prova ne sia il soggetto che ha completamente perso la memoria non sa più chi è, e non è in grado di identificarsi, sino a quando non si riappropria del proprio passato<sup>15</sup>. Allora, solo chi ha memoria di sé «resta sé medesimo: chi l’ha persa, ha perso anche se stesso ed è dunque un altro»<sup>16</sup>. Solo chi può confrontare i propri ricordi con quelli altrui, correggerli e verificarli attraverso i punti di riferimento spaziali e temporali messi a disposizione dalla società può avere memoria di sé<sup>17</sup>. E questo perché, «nessuna memoria

---

<sup>10</sup> Parret, Mengoni (2009), p. 9; ed allora – commenta Vegetti Finzi (2006), p. 608 – «la globalizzazione, forte di efficaci strumenti mediatici e di potenti strategie di mercato tende piuttosto ad appiattire la prospettiva storica sotto un unico vertice, a ridurre la molteplicità e varietà dei discorsi a un solo discorso».

<sup>11</sup> Galimberti (2009), p. 108.

<sup>12</sup> Greco (2009).

<sup>13</sup> Vegetti Finzi (2006), p. 608.

<sup>14</sup> Grande, Affuso (a cura di) (2012), p. 1.

<sup>15</sup> Infatti, – commenta Vegetti Finzi (2006), p. 608, – «il soggetto completamente smemorato non sa più chi e non è in grado di definirsi finché non recupera il proprio passato essendo la soggettività un effetto dell’io narrante».

<sup>16</sup> Bettini (2009), p. 55.

<sup>17</sup> Cfr. Feyles (2012), p. 125.



è possibile al di fuori dei punti di riferimento che la società e i gruppi ai quali l'individuo appartiene, o ha appartenuto in passato, offrono per ricostruire i ricordi»<sup>18</sup>. Ed è proprio attraverso questi “quadri sociali della memoria” che è possibile ricostruire il passato<sup>19</sup>.

Senza memoria, infatti, «il soggetto si sottrae, vive unicamente nell'istante, perde le sue capacità concettuali e cognitive. La sua identità svanisce»<sup>20</sup>. Pertanto, una generazione che, premeditatamente, cancella la memoria si trova a dover fare i conti con il vuoto assoluto, poiché non vi può essere umanità senza passato. Si potrebbe, perfino, paragonare la memoria ad uno strumento di cui il pensiero si serve per estendersi lungo tutta la dialettica del tempo: passato, presente, futuro e che essa rappresenti l'estensione e la sua immortale presenza. Ciò in ragione del fatto che, mentre il passato è sicuro, «il futuro non è ancora, il presente ci sfugge costantemente»<sup>21</sup>, per cui, solo il passato esiste.

Questo significa che, la memoria è funzionale nella misura in cui seleziona il materiale da serbare e che merita di essere recuperato<sup>22</sup>. Considerato che è, pressoché, impossibile ricostruire in maniera integrale il passato, ne deriva che, inevitabilmente, la memoria sceglie ed, allora, «certi tratti dell'avvenimento saranno conservati, altri saranno irrimediabilmente e progressivamente scartati e quindi dimenticati»<sup>23</sup>. Infatti, con il trascorrere

---

<sup>18</sup> Halbwachs (2012), p. 10.

<sup>19</sup> La memoria, dunque – commenta ancora Halbwachs (2012), p.12, – «è collettiva non perché essa è la memoria del gruppo in quanto gruppo, ma perché il collettivo è la condizione entro cui esistono gli individui, non dimenticando che in questa interazione trova anche espressione la molteplicità di appartenenze individuali».

<sup>20</sup> Candau (2002), p.70, non produce, commenta ancora l'A., «più che un surrogato di pensiero, un pensiero senza durata, senza il ricordo della sua genesi, condizione necessaria alla coscienza e alla conoscenza di sé».

<sup>21</sup> Ćurković (2006), p.489.

<sup>22</sup> Questo perché – commentano Fabietti, Matera (2000), p. 14, – «la memoria non è un dato naturale. Essa è una costruzione culturale. Tutti i “fenomeni di memoria” sono frutto di una attività che consiste nell'assumere determinati elementi caricandoli di un preciso significato simbolico e, al contempo, nella rimozione di altri elementi dallo scenario che si vuole rappresentare».

<sup>23</sup> Proprio per questo – continua ancora Todorov (1995), p. 33 – «è profondamente fuorviante chiamare ‘memoria’ la capacità che hanno i *computer* di conservare l'informazione: manca infatti a questa operazione un tratto costitutivo della memoria e cioè la selezione»; in questo senso, la memoria – osserva Ferrarotti (2003), p. 44 – «è selettiva ed evocativa a un tempo».

del tempo, «la memoria elabora, seleziona, trasforma ed interpreta il passato, avvalendosi in modo tale da adattarlo alla situazione presente»<sup>24</sup>. Questo selezionare e scegliere tra gli eventi del passato, fa sì che la memoria non sia un fatto costante e fidabile, ma piuttosto dinamico ed in continua costruzione, e come tale dipende molto dalla volontà dell'interprete. Non a caso Primo Levi sosteneva che per quanto strumento meraviglioso, la memoria è 'fallace', poiché i ricordi degli uomini non sono incisi sulla pietra, e dunque, tendono a cancellarsi con gli anni e sovente si modificano, o addirittura si ampliano<sup>25</sup>. La memoria, infatti, «non è un registratore fedele della realtà, ma una sua interpretazione e una provvista dei significati del passato»<sup>26</sup>, pertanto è sempre attiva e dinamica e, come tale sottoposta a costante trasformazione.

Tutto ciò ci porta a dover riconoscere come la memoria mostri, sin da subito, di essere una facoltà dal significato ampio e problematico<sup>27</sup>. Una difficile invenzione, – com'è stato sottolineato – la graduale conquista, da parte dell'uomo, del suo passato individuale<sup>28</sup>. Un concetto certamente 'cruciale', sia perché soggetto a continui mutamenti di significato<sup>29</sup>, sia perché «racchiude implicitamente un'estrema complessità»<sup>30</sup>. Memoria,

---

<sup>24</sup> Ćurković (2006), p. 492; in questo senso, sostiene Halbwachs, (1987), pp. 79 e ss., «nella memoria il passato non è mai accessibile in modo diretto e non è mai conservato in modo definito, e nessuna memoria, dunque, può essere considerata fedele al vissuto, ma rimane solo ciò che in ogni epoca, la società, lavorando sulle sue strutture attuali, è in grado di ricostruire».

<sup>25</sup> Cfr. Levi (1986), p. 13; considerati tutti questi aspetti, commenta ancora Ćurković (2006), p.389, «apparirà chiaramente come la memoria possieda una natura dinamica e volubile, sottomessa alla costruzione, alla selezione e alla trasformazione».

<sup>26</sup> Ćurković (2006), p. 492, in questo senso, continua l'A., «i fatti accaduti sono incancellabili, ma il significato attribuito ad essi non lo è. Sia la memoria individuale sia quella collettiva sono organizzate in maniera prospettica, cioè entrambe non sono regolate su una totale completezza, ma poggiano su una scelta o selezione».

<sup>27</sup> Cfr. Bonazza, *La memoria: riflessione storiografica*, in *museostorico.tn.it*, p. 2.

<sup>28</sup> Meyerson (1956), p.335.

<sup>29</sup> Cfr. Le Goff (1979), p. 1068, la memoria, continua l'A., «come capacità di conservare determinate informazioni, rimanda anzitutto a un complesso di funzioni psichiche, con l'ausilio delle quali l'uomo è in grado di attualizzare impressioni o informazioni passate, ch'egli si rappresenta come passate».

<sup>30</sup> Aguglia, Signorelli, Minutolo (2014), pp. 181 e ss., poiché rimanda, continua l'A. «immediatamente agli archivi di sensazioni, immagini e nozioni che ci accompagnano, si accumulano, ma che in parte inevitabilmente si perdono nel corso della nostra esistenza. La memoria dunque contribuisce alla costruzione della nostra identità tanto sul piano

infatti, è una di quelle parole – che com'è stato ben evidenziato – «può significare tutto e il contrario di tutto. Un ricordo è un frammento di 'memoria'. Un'autobiografia è un insieme coerente di memorie. [...] Un Hard Disk è a tutti gli effetti una memoria elettronica»<sup>31</sup>.

Una nozione, a dir poco, ambigua e proteiforme, poiché adoperata per indicare 'oggetti' di differente natura, per cui talvolta si riferisce ad un 'contenitore', talaltra ad un 'contenuto'. Ed ancora, in alcuni casi fa riferimento ad un'azione deliberata ed in altri ad un processo involontario, pur entrambi discendendo da caratteristiche bio-psichiche proprie della specie umana<sup>32</sup>. Quindi, la memoria può essere una 'rappresentazione', un 'concetto' operativo utilizzato dalle scienze sociali, ed indicare una 'facoltà'.

La memoria, da sempre ha affascinato la speculazione filosofica, tant'è che nel mondo greco è rappresentata dalla dea *Mnemosyne*, figlia di Urano e di Gaia, – congiungimento del cielo e con la terra, del lontano con il prossimo – appartenente al gruppo delle Titanici. La leggenda narra che «nove notti con lei si unì il saggio Zeus, salendo sul talamo sacro, in disparte dagli altri immortali; ma allorché trascorse il periodo dell'anno, ella generò nove figlie, eguali nell'animo e nella mente, cui il canto sta a cuore»<sup>33</sup>.

Le nove Muse, – Clio, Euterpe, Talia, Melpomene, Tersicore, Erato, Polinnia, Urania, e Calliope – non sono soltanto le cantatrici divine, ma presiedono al Pensiero, sotto tutte le sue forme: eloquenza, persuasione, saggezza, storia, matematica, astronomia<sup>34</sup>. Una presenza – è stato sottolineato – che «è pensiero rivolto all'indietro. Raccoglimento del pensiero intorno a quel che è lontano, o perduto»<sup>35</sup>. Ciò spiega il perché – come narra Esiodo nella *Theogonia* – furono partorite «nella Pieria, poiché

---

individuale, quanto su quello sociale, binomio in cui la memoria agisce sia come fattore di individuazione, che di omologazione e appartenenza ad una collettività».

<sup>31</sup> Feyles (2011), p. 7.

<sup>32</sup> Candau (2002), pp. 23 e ss.

<sup>33</sup> Esiodo (1977), pp.64-65; Secondo Diodoro Siculo – si legge in Biondetti (1997), p. 466, – «si diceva che Mnemosine avesse scoperto il potere della ragione e che avesse assegnato i nomi a molti oggetti, nomi che, durante la conversazione, servono a intendersi».

<sup>34</sup> Nelle Muse e nella loro arte – osservano Grande, Affuso (2012) (a cura di), p. 1, «potere e memoria si fondono, e a loro spetta il compito di tramandare le consuetudini della virtù pubblica e privata e di impedire agli uomini di dimenticare».

<sup>35</sup> Prete (2009), p.141, pensare, continua l'A., «è rammemorare. Far salire dalla casa dell'interiorità immagini che affiorando si trasformano in linee di conoscenza».

fossero l'oblio dei mali ed il sollievo degli affanni»<sup>36</sup>. In questo senso, *Mnemosyne*, in quanto madre delle Muse, ha la funzione di "memoria attiva", la «divina capacità di suggerire ai poeti i temi del canto»<sup>37</sup>. Questo spiega come, funzione della memoria sia quella di annullare «la barriera che separa il presente dal passato», gettando un ponte «tra il mondo dei vivi e l'aldilà a cui ritorna tutto ciò che ha lasciato la luce del sole»<sup>38</sup>.

Sull'onda della tradizione platonica, la memoria è stata pensata come mezzo di ascesa verso il mondo ultraterreno, connettendola, implicitamente, con l'immaginazione e la fantasia, e soprattutto considerandola nel suo imprescindibile legame con il tempo. Ciò è esplicito nei dialoghi platonici in cui la connessione tra memoria e pensiero è l'effetto di un processo voluto che collega l'evento passato al tempo presente. Così, "l'anima-memoria" si riempie di contenuti non esplicitamente conosciuti, ma già precedentemente acquisiti. *Mnemosyne*, quale potenza soprannaturale, allora, si interiorizza, «diventando nell'uomo, la facoltà stessa del conoscere»<sup>39</sup>. In questo modo, la memoria assume a momento fondamentale, in quanto il legame che viene ad istituirsi tra il ricordare ed il pensare conduce alla via della conoscenza<sup>40</sup>. Apprendere, nel pensiero platonico, è sinonimo di ricordare, un «rientrare in un "mondo delle Idee"»<sup>41</sup>. Questo perché il sapere, in Platone, proviene da un'esistenza prenatale, in cui l'anima libera dalla corporalità arriva a contemplare le idee eterne. Poiché parlare di memoria significa far riferimento ai ricordi, alle esperienze del passato, agli episodi della vita trascorsa, al tempo passato, allora Platone nel *Teeteto* suggestivamente paragona le anime ad un blocco di cera «da imprimere [...]». Codesta cera è dono di Mnemosine, madre delle Muse ed in essa, esposta alle nostre sensazioni ed ai nostri pensieri, veniamo via via imprimendo, nella stessa maniera con la quale si incidono dei segni quali sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare, fra quelle che vediamo ed udiamo o pensiamo autonomamente da noi stessi. E ciò che qui è stato impresso noi lo

---

<sup>36</sup> Esiodo (1977), p. 63.

<sup>37</sup> Bettini (2009), p. 61.

<sup>38</sup> Vernant (2001), p. 101, essa, si legge ancora, «realizza per il passato una "evocazione" paragonabile a quella che il rituale omerico della *ékklēsis* effettua per i morti».

<sup>39</sup> Ivi, p. 119.

<sup>40</sup> Cfr. Sassi (2007), p. 11, «l'esempio del blocco di cera [...] sembra identificare ciò che conosciamo con ciò che ricordiamo, assumendo quindi che la conoscenza sia un prodotto della memoria».

<sup>41</sup> *Ibidem*.

ricordiamo e quindi lo conosciamo finché la sua immagine permane»<sup>42</sup>. Il richiamo alla cera, infatti, rimanda all'operazione di imprimere qualcosa su un materiale in grado di accoglierne l'impronta e conservarla. In questo modo, l'operazione di incisione – quale metafora della memorizzazione – dà luogo alla memoria come registrazione e custodia dei segni che rimandano alle cose memorizzate e di cui sono appunto segni. La memoria, dunque, rappresenta la traccia, la formazione di ogni espressione evolutiva, di ogni conquista adattativa, fornendo, altresì, la prova di un cambiamento avvenuto. Il mondo così come appare, è «la rappresentazione di una memoria che dalle origini dell'universo, mediante innumerevoli eventi e trasformazioni, è diventata realtà attuale e inizio di altre forme. Il tempo trascorre attraverso una continuità di fenomeni che ne caratterizzano il procedere e lo definiscono come memoria»<sup>43</sup>. In altri termini, «la memoria sarebbe un *passato presente* ovvero passato presente in modo differente»<sup>44</sup>. Alle spalle di questo procedimento di recupero del passato, sembra esservi la «negazione della perdita», ovvero, un artificio orientato a ristabilire uno stato presente in cui si vive<sup>45</sup>. La memoria è, dunque, il prodotto delle esperienze vissute, la testimonianza – il più delle volte inconscia – del senso delle cose che si fanno e si trasmettono. Quanto la vita sperimenta si trasforma in memoria e, poi, in ricordo.

## *2. Ricordare: un viaggiare nel tempo*

La natura della memoria – come abbiamo avuto modo di mostrare in precedenza – è di natura ricostruttiva, nel senso che tende a recuperare dati, il ricordo, invece, «implica cucire assieme piccoli frammenti di informazione, in una narrazione che abbia senso»<sup>46</sup>. È la parte nostalgica dell'essere di ogni uomo e, sfruttando proprio la memoria, fa rivivere frammenti di vita come al cinema. In questo senso, il ricordo, che è il momento interiore di ogni essere umano, riesce a porsi all'attenzione, allo scoperto, a riaffiorare solo grazie ai meccanismi utilizzati dalla memoria. Un ricordo può riaffiorare richiamato da un'esperienza personale o da un evento

---

<sup>42</sup> Platone (1981), XXXIII, 191d 3-9.

<sup>43</sup> Cesa-Bianchi, Cristini, Pirani, Solimeno Cipriano (2009), p. 269.

<sup>44</sup> Ćurković (2006), p.490.

<sup>45</sup> Cfr. Cavicchia-Scalamonti, Pecchinenda (1997), p. 70.

<sup>46</sup> Costandi (2014), pp. 96-97; anche Wittgenstein (1964), definisce il ricordo come un vedere nel passato.

pubblico, per cui ricordare somiglia ad un testo senza fine<sup>47</sup>. È un processo di localizzazione e riconoscimento, pertanto non può esservi ricordo localizzato che non sia anche riconosciuto<sup>48</sup>. Ogni ricordo è legato «per continuità alla totalità degli eventi che lo seguono e lo precedono», per cui «localizzare un ricordo significa dilatare la memoria»<sup>49</sup>.

Questo significa che «ricordare è un processo soggetto ad errori», in cui durante la fase di ricostruzione sono tante le inesattezze che vi si possono insinuare. Il ricordo, allora – come sottolineava Kierkegaard –, non è la memoria. Infatti, la memoria è un dato ‘immediato’, mentre il ricordo è un’operazione ‘mediata’ dalla riflessione<sup>50</sup>. Per cui, mentre il vecchio perde la memoria, ma gli restano i ricordi, viceversa il giovane ha una forte memoria e pochi ricordi. Una sorta di miopia e presbiopia delle menti. Il ricordo, come indica la stessa parola – deriva dal latino “*re-cordor*” – significa “richiamare al cuore”, e come tale ha una connotazione decisamente individualistica e soggettiva. In questo senso, «il ricordo è un atto di coscienza. È l’atto attraverso cui la coscienza ricostruisce una porzione determinata del proprio passato»<sup>51</sup>. Come tale «non è la riproduzione esatta di un passato conservato da qualche parte»<sup>52</sup>, bensì la ricostruzione di tale passato in funzione delle nozioni presenti nella mente. Il passato, che «si presentifica nell’atto del ricordo, non è un semplice ritorno, ma una effettiva ricostruzione, una riformulazione soggetta di volta in volta a riaggiustamenti e revisioni che derivano dal mutare dei punti di vista operanti nel presente»<sup>53</sup>. Suggestiva è l’immagine proposta da Neisser quando paragona l’atto del ricordare al lavoro di un paleontologo, il quale disponendo solo di alcuni frammenti delle ossa dei dinosauri tenta di ricostruirne l’intero scheletro. Per cui, «la funzione del ricordo non è quella di fornire una precisa informazione sul passato» quanto, piuttosto «pensare il passato serve, invece, ad anticipare il futuro»<sup>54</sup>. Ad ogni buon conto,

---

<sup>47</sup> Cfr. Müller-Funk (2007), p. 68.

<sup>48</sup> Cfr. Ferrarotti (2003), p. 76, per cui, continua l’A., «localizzare significa avere l’idea del momento in cui si acquisisce un ricordo. Riconoscere vuol dire avere la sensazione che una persona che si è veduta o una immagine che attraversa la mente, si siano presentate in passato, senza che si riesca a stabilire in quale momento ciò sia avvenuto».

<sup>49</sup> Bergson (1959), pp.186-187.

<sup>50</sup> Cfr. Kierkegaard (2007).

<sup>51</sup> Feyles (2012), p. 164.

<sup>52</sup> Ferrarotti (2003), p.83.

<sup>53</sup> Ferrarotti (2003), p.79.

<sup>54</sup> Cosentino (2008), p. 45.

quando si ricorda si parte sempre dal presente, dal sistema di idee generali, dal linguaggio e dai punti di riferimento adottati dalla società.

La “ricostruzione” di un ricordo, è magistralmente descritta da Platone ne la *Repubblica* quando narra che Crizia dopo aver ascoltato Socrate, lascia i compagni con un vago ricordo nella mente. Non ne aveva parlato con nessuno, in quanto sente l'esigenza di ricostruirlo, di riorganizzarlo. Dopo una notte passata a riflettere scopre, con sorpresa, la veridicità del suo ricordo, per cui ciò che giaceva, confuso, nella mente di Crizia è diventato all'improvviso chiaro. In realtà, il discorso tenuto da Socrate il giorno precedente aveva stimolato Crizia a ri-appropriarsi di ciò che giaceva nella sua memoria. Per cui Crizia recupera, ristabilisce, corregge, interpreta un ricordo lontano. La molla che fa scattare l'operazione anamnestică di Crizia è data dalla tensione verso un fine che mette in moto la memoria: è quindi il futuro, a stimolare il ricordo, poiché è sempre “in vista di” qualcosa che ricordiamo qualcosa d'altro. Il ricordo, a sua volta, non è un fenomeno ‘neutro’, ma implica, necessariamente, l'intervento di colui che ricorda<sup>55</sup>.

Nel vocabolario della lingua italiana Treccani alla voce ricordo troviamo i significati di «menzionare, nominare, rievocare», per cui ricordare è un «viaggiare nel tempo, un tempo mentale ovviamente»<sup>56</sup>, che scandisce il trascorrere della vita e determina la continuità dell'identità personale di ciascun essere umano. Quello che viene definito come ricordo è dato da diversi elementi – quali le immagini, i suoni, gli odori – che scaturiscono dal funzionamento di diversi sistemi mnestici, pur se in interazione tra di loro. In questo senso, in un ricordo entrano in gioco il sistema di memoria semantica che dà la conoscenza concettuale, il sistema di memoria episodica, che serve a far ricordare il tempo e il luogo in cui l'episodio è avvenuto, il sistema di memoria visiva, che mostra come sono fatte le cose incontrate, il sistema di memoria procedurale, che spiega come si fa una cosa, il sistema di memoria verbale, che permette di tradurre i pensieri in parole, ed infine il sistema di memoria autobiografica, che serve a riferire a noi stessi l'evento rievocato<sup>57</sup>. Il collante che tiene insieme questi sistemi è dato dalla soggettività di ciascun essere umano. Questo significa che si è solo ciò che si ricorda di essere stati, vale a dire che l'essere umano è un

---

<sup>55</sup> Cfr. Casertano (2007), p. 243.

<sup>56</sup> Brandimonte (2004), p.127.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p. 128.

ricordo incarnato. Una conferma di ciò è data dal popolo di Israele che si è costituito e perpetuato come popolo sotto l'imperativo "conserva e ricorda!"<sup>58</sup>. Il popolo ebreo è il popolo del *Zakhòr* per eccellenza, infatti l'Antico Testamento, nello specifico il Deuteronomio, richiama il popolo al dovere del ricordo<sup>59</sup>. Ciò significa prima di tutto essere riconoscenti a Yahweh, ricordando ciò che egli ha fatto per il suo popolo. Questo fa dell'ebraismo una "religione del ricordo" in quanto gli atti divini di salvezza situati nel passato sono alla base del contenuto della fede, e il libro santo per un verso, e la tradizione storica per l'altro, insistono, sulla necessità del ricordo come momento fondamentale. Il termine *Zakhòr*, infatti, ricorre per lo meno 169 volte nel testo biblico, in tutte le sue declinazioni. La parola *Zakhòr*, "ricorda!", è un imperativo di seconda persona singolare, che rimanda alla radice *ZaKHaR*, quindi una cosa piantata nel cuore. Lo *Zakhòr* ebraico è un concetto religioso che riguarda l'uomo, e Dio, in quanto è un imperativo che lega entrambi in maniera indissolubile. E su questo imperativo si fonda la sopravvivenza del popolo ebraico e la sua identità, nonostante gli esili, le persecuzioni, i tentativi di sterminio, l'assimilazione. Appare evidente come l'identità sia una «questione concernente la memoria ed il ricordo»<sup>60</sup>. La memoria, infatti, garantisce la continuità e, dunque, l'identità<sup>61</sup>. Ciò significa che non è possibile sapere chi si è e dove si va, se non si conosce da dove si viene<sup>62</sup>, motivo per cui ricordare è divenuta una reale necessità.

### 3. Memoria ed identità: un intreccio indissolubile

Il cammino che unisce memoria, ricordo ed identità è piuttosto tortuoso. Ciò è ancor più vero, di questi tempi in cui sono diverse le circostanze che fanno affiorare la questione dell'identità, tanto da divenire il *Leitmotiv* dei pubblici discorsi<sup>63</sup>. I tanti mutamenti ancora in atto, stanno dando luogo ad una alterazione antropologica epocale, le cui pesanti ricadute si ripercuotono, per l'appunto, sui processi di costruzione e ridefinizione

---

<sup>58</sup> Cfr. Assmann (1997), p.6.

<sup>59</sup> Il verbo *zakhar*, nelle sue varie forme – afferma Yerushalmi (2011), p. 39 – «ricorre nella Bibbia non meno di centosessantatré volte, e di solito ha per soggetto o Israele o Dio, perché la memoria incombe su entrambi».

<sup>60</sup> Fabietti, Matera (2000), p. 16.

<sup>61</sup> Cfr. Assmann (1997), p. 61.

<sup>62</sup> Vegetti Finzi (2006), p. 607.

<sup>63</sup> Cfr. Ferrarotti (2010), p. 3.



identitaria<sup>64</sup>. Una rivoluzione culturale senza precedenti, che ha fatto sì che l'identità finisse con l'assumere «i connotati problematici di una nozione difficilmente definibile e massimamente sfuggente»<sup>65</sup>, in quanto sono andati in frantumi i tradizionali quadri di riferimento, sociali, culturali e politici. Globalizzazione, migrazioni, spaesamento e frammentarietà delle relazioni, divengono le condizioni in cui «attivare la memoria può provocare tensioni e conflitti perché può diventare un campo in cui si scontrano diverse versioni dell'identità»<sup>66</sup>. Da qui, la necessità di una ricerca dell'identità che rappresenti il contraltare a quel senso di sradicamento che regna nella società contemporanea. Uno sradicamento che ha reso le “identità modulari”, vale a dire identità che non hanno limiti al cambiamento<sup>67</sup>. L'identità diviene, così, al pari di un «gioco liberamente scelto, una presentazione teatrale del sé»<sup>68</sup>. In questo modo, le instabili “stampelle” su cui si regge la nuova forma di identità sono rappresentate dall'assenza di appartenenza culturale, dal disincanto e dalla provvisorietà, che producono una sempre maggiore differenziazione e diffusa incertezza che in passato<sup>69</sup>. Ciò si deve al fatto che, mentre un tempo, l'identità rappresentava un “frutto” del passato, ora il passato è “spazzato via” in nome di un presente, per cui privati del passato non si ha più identità, «come capita, appunto, a

---

<sup>64</sup> È praticamente impossibile – sottolinea Colombo (2005-2006), p. 11 – «pensare e raccontare la società attuale, la sua struttura, il suo funzionamento, le sue discrasie, i suoi conflitti, le sue prospettive e il nostro posto in essa, senza ricorrere all'idea di “identità”».

<sup>65</sup> Baglioni (2003), p. 52.

<sup>66</sup> Callari Galli (2012), p. 59.

<sup>67</sup> Il nostro presente – commenta De Simone (2004), p. 166, «non è un tempo storico qualsiasi: è un'“epoca agitata”, di “incertezza identitaria” e di “perdita dell'identità” e nel contempo di “inflazione identitaria”».

<sup>68</sup> Kellner (1992), p. 144.

<sup>69</sup> L'identità – stigmatizza Bauman (2002), p. 28 – «come tale è un'invenzione moderna [...]. Si pensa all'identità quando non si è sicuri della propria appartenenza; e cioè quando non si sa come inserirsi nell'evidente varietà di stili e moduli comportamentali, e come assicurarsi che le persone intorno accettino questo posizionamento come giusto e appropriato, in modo che entrambe le parti sappiano come andare avanti l'una in presenza dell'altra. Identità è il nome dato al tentativo di fuggire da questa incertezza. Quindi “identità”, anche se palesemente nome, si comporta come un verbo di sicuro strano: appare solo al futuro».

chi si svegliasse non ricordando più nulla»<sup>70</sup>. Tutto ciò aiuta a comprendere il perché annullare i ricordi e la memoria corrisponde a «distruggere la base della propria identità e della propria continuità nel tempo»<sup>71</sup>. In questo senso, la memoria diviene «una premessa necessaria dell'identità, poiché le persone elaborano la propria identità e costruiscono un progetto coerente di sé, a partire dall'interpretazione dei propri ricordi e delle proprie intenzioni»<sup>72</sup>. Per cui, ogni qual volta ci si chiede chi si è, compare in tutta la sua portata l'intreccio tra memoria ed identità. È facile intuire, a questo punto, come l'identità sia una questione concernente la memoria e il ricordo, in quanto proprio come un individuo può sviluppare un'identità personale e mantenerla attraverso lo scorrere dei giorni e degli anni solo in virtù della sua memoria, così anche un gruppo è in grado di riprodurre la sua identità di gruppo solo mediante la memoria<sup>73</sup>.

L'individuo, in altri termini, ha bisogno di riconoscersi nel gruppo a cui appartiene ed il gruppo, a sua volta, ricorre alla memoria del suo passato per "identificarsi" e quindi "radicarsi"<sup>74</sup>. Questo perché – come ben argomenta Locke – l'identità di ciascun individuo è una dignità psicologica e morale che proviene dalla consapevole memoria del passato<sup>75</sup>. Non a caso «ogni coscienza di identità è, del resto, intrinsecamente "voltata all'indietro", cioè verso il tempo lungo o breve che è appena trascorso. Ogni forma di autocoscienza [...] è riflessione su chi siamo stati, magari fino a un minuto, a un attimo fa. L'identità è memoria»<sup>76</sup>. La memoria è, dunque, tanto fattore dell'identità, quanto sua espressione, e come tale è doppiamente responsabile della creazione d'identità, «sia nel senso che la memoria è ciò che permette a un soggetto di riconoscersi 'lo stesso' nel corso del tempo, sia nel senso che l'identità è il selettore che fa privilegiare al soggetto certi ricordi piuttosto che altri»<sup>77</sup>. In altri termini, così come la luce elettrica scaturisce da un flusso continuo di elettroni, alla stessa stregua l'identità

---

<sup>70</sup> Galli della Loggia (1998), p. 54, un deciso attacco al passato – continua l'A., – «e al retaggio da esso trasmesso è già contenuto nella fortissima propensione produttivistica, materialistica, e funzionalistica, che trova espressione nella globalizzazione».

<sup>71</sup> Galimberti (2009), p. 107.

<sup>72</sup> Ćurković (2006), p. 491.

<sup>73</sup> Cfr. Assmann (1997), p.62.

<sup>74</sup> Ćurković (2006), p. 491

<sup>75</sup> Cfr. Locke (1988), IV, I, 4; ID. (1971), II, cap. XXVII, I.

<sup>76</sup> Jervis (1997), p. 106.

<sup>77</sup> Jedlowski (2002), p.52.

emerge da un flusso continuo e coerente di ricordi. Questo perché «l'identità si fa in base all'esperienza vissuta e ricordata»<sup>78</sup>, per cui la memoria diviene la componente essenziale per l'identità dell'individuo e per la sua integrazione nella società.

Per poter pervenire ad un buon rapporto con la propria e altrui identità è fondamentale riuscire a 'dialogare' correttamente con la memoria.

È necessario, allora, sapere leggere ed interpretare il nastro di tracce che abbiamo lasciato sulla sabbia del nostro passato<sup>79</sup>. La memoria, dunque, assicura la continuità nel tempo dell'identità, in quanto al soggetto devono essere riconosciuti quei tratti e quelle caratteristiche che egli stesso ha riconosciuto come "proprie" e viceversa<sup>80</sup>. Il legame che viene così ad istituirsi tra memoria e identità ha il suo fulcro nell'idea di relazione, senza la quale nessuno potrebbe sapere chi è, e ciò perché «il soggetto non è dunque un'identità riflessiva ma un'unità decentrata»<sup>81</sup>. Ciò significa che l'aspetto sociale dell'identificazione è centrale nel rendere i 'dispositivi' della memoria funzionanti ed efficaci.

Memoria ed identità, pertanto, si «fecondano mutuamente, si fondono e rifondono per produrre la traiettoria della vita»<sup>82</sup>. Il lavoro che la memoria compie è una «maieutica dell'identità»<sup>83</sup> che serve a costruire l'identità del soggetto, è un lavoro di riappropriazione e di negoziazione del passato per conseguire l'identità<sup>84</sup>.

Infatti, se la memoria costituisce la "forza" dell'identità ed è primaria, tuttavia l'identità riattiva la memoria. Ciò significa che memoria ed identità si compenetrano e sono indissociabili, in quanto «si rafforzano reciprocamente, dal momento del loro emergere fino alla loro ineluttabile dissoluzione»<sup>85</sup>. Non è possibile alcuna ricerca identitaria senza l'aiuto della memoria, così come ogni ricerca memoriale è sempre accompagnata da un sentimento di identità.

---

<sup>78</sup> Ferrarotti (1997), p. 23.

<sup>79</sup> Cfr. Peretti (2012), p.7.

<sup>80</sup> Cfr. Sciolla (1994), p. 497.

<sup>81</sup> Paoletti (2009), p. 13

<sup>82</sup> Candau (2002), p.16.

<sup>83</sup> Ivi, p. 95.

<sup>84</sup> Cfr. Muxel (1996), p. 207.

<sup>85</sup> Candau (2002), p.21.

Pertanto, se la memoria è quel dispositivo che permette l'edificazione e la conservazione di un'identità nel tempo a dispetto dei continui ed incessanti cambiamenti che in esso si susseguono modificando gli individui costantemente, allora, l'identità è la percezione che un soggetto ha di essere identico a se stesso, avendo la certezza che colui che agisce oggi è lo stesso individuo che era ieri e che sarà anche domani. La memoria, quindi, alla stregua di un ponte fornisce stabilità, permanenza e coerenza all'identità. In questo senso, memoria ed identità rappresentano i pilastri portanti su cui si poggia l'edificio della coscienza contemporanea, in quanto compito della memoria è quello di «fare propri i significati di cui il passato è portatore, [...] afferrarne gli ideali e prendere atto dei “richiami alla vigilanza” che lancia»<sup>86</sup>, mentre quello dell'identità è di riallacciare la connessione tra soggetto e predicato<sup>87</sup>.

### Bibliografia

- Aguglia, E., Signorelli, M., Minutolo G. (2014), *La memoria “individuale” e la memoria “collettiva”*, in Randazzo, S.(ed.), *La memoria e le memorie*, Aracne, Roma, pp. 181-188.
- Assmann, J. (1997), *La memoria culturale*, trad. it., a cura di F. De Angelis, Einaudi, Torino.
- Baglioni, E. (2003), *Identità e democrazia*, in Serra, T. (ed.), *L'identità e le identità*, Giappichelli, Torino, pp. 51-62.
- Bauman, Z. (2002), *La società dell'incertezza*, trad. it., a cura di R. Marchisio, Il Mulino, Bologna.
- Bergson, H. (1959), *Materia e memoria*, trad. it., a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Bettini, M. (2009), *Orecchie infarcite, ricordi ob-litterati. Su alcune figurazioni antiche di memoria\oblio*, in Mengoni, A. (ed.), *Racconti della memoria e dell'oblio*, Protagon editori, Siena.
- Biondetti, L. (1997), *Dizionario di mitologia classica*, Baldinio&Castoldi, Milano.
- Bonazza, C., *La memoria: riflessione storiografica*, in museostorico.tn.it
- Brandimonte, M. A. (2004), *Psicologia della memoria*, Carocci, Roma 2004.

---

<sup>86</sup> Kattan (2004), pp.80-82, il dovere della memoria, commenta ancora l'A., «indica che bisogna prendere il passato seriamente, prendere atto della portata, per il presente, di certi avvenimenti».

<sup>87</sup> Cfr. D'Agostino (2003), pp.129 e ss.

- Callari Galli, M. (2012), "Memorie per le identità contemporanee", in *Quaderni del Savena*, n. 12, pp. 59-62.
- Candau, J. (2002), *La memoria e l'identità*, trad. it., a cura di T. Cappellini, Ipermedium, Napoli.
- Casertano, G. (2007), "La verità, i ricordi e il tempo", in *Eikasia. Revista de Filosofia*, n. 1, pp.237-259.
- Cavicchia Scalamonti, A. (2001), *Introduzione*, in Todorov, T. (1995), *Gli abusi della memoria*, trad. it. a cura di A. Cavicchia Scalamonti, Ipermedium libri, Napoli, pp.7-26.
- Cavicchia Scalamonti, A. (2004), *Il peso dei morti ovvero dei "dilemmi di Antigone"!*, in Kattan, ., *Il dovere della memoria*, trad. it. a cura di T. Cappellini, Ipermedium libri, Napoli, pp. 7-25.
- Cavicchia-Scalamonti, A., Pecchinenda, G. (1997), *La memoria consumata*, Ipermedium libri, Napoli.
- Cesa-Bianchi, G., Cristini, C., Pirani, P., Solimeno Cipriano, A. (2009), "Uno sguardo sulla memoria dei vecchi", in *Turismo e Psicologia*, n.2, pp. 267-283.
- Colombo, E. (2005-2006), "Decostruire l'identità. Identificazione e individuazione in un mondo globale", in *Culture*, n. 19, pp.11-35.
- Cosentino, E. (2008), *Memoria, futuro e identità personale*, Quodlibet, Macerata.
- Costandi, M. (2014), *50 grandi idee cervello*, trad. it. a cura di C. Barattieri, Dedalo, Bari.
- Ćurković, J. (2006), "Tra memoria ed oblio. Alcuni aspetti antropologici ed etici nella costruzione dell'identità", in *StMor*, n. 44, pp. 489-505.
- D'Agostino, F. (2003), *La bioetica, le biotecnologie e il problema dell'identità della persona*, in Pavan, A. (ed.), *Dire persona*, Il Mulino, Bologna, pp. 129-146.
- De Simone, A. (2004), *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in D'Andrea, F., De Simone, A., Pirni, A. (ed.), *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia pp. 165-191.
- Esiodo (1977), *Theogonia*, trad. it., UTET, Torino.
- Fabietti, U., Matera, V. (2000), *Memorie e identità*, Meltemi, Roma.
- Ferrarotti, F. (1997), *L'Italia tra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Donzelli, Roma.
- Ferrarotti, F. (2003), *Il silenzio della parola*, Dedalo, Bari.

- Feyles, M. (2011), “La memoria un testimone inattendibile?”, in *L'Ircocervo*, n. 1, pp.1-23.
- Feyles, M. (2012), *Studi per la fenomenologia della memoria*, FrancoAngeli, Milano.
- Galimberti, U. (2009), *Parole nomadi*, Feltrinelli, Milano.
- Galli della Loggia, E. (1998), *La frattura rispetto al passato: origini storiche e differenze*, in Ferliga, P. (ed.), *Globalizzazione e identità etniche nell'epoca postmoderna*, Grafo, Brescia.
- Greco, G. (2009), “A proposito della memoria storica”, in *Bibliomanie.it*, n. 19.
- Halbwachs, M. (2012), *Le origini sociali della memoria*, in Grande, T., Affuso, O. (a cura di), *M come memoria*, Liguori editore, Napoli, pp.7-52.
- Halbwachs, M.(1987), *La memoria collettiva*, trad. it. a cura di Jedlowski, P., Unicopli, Milano.
- Jedlowski, P. (2002), *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano.
- Jervis, G. (1997), *La conquista dell'identità*, Feltrinelli, Milano.
- Kellner, D. (1992), *Popular Culture and Constructing Postmodern Identities*, in Lasch, S., Friedman, J. (ed.), *Modernity and Identity*, Blackweel, Oxford, pp. 141-177.
- Kierkegaard, S. (2007), *In vino veritas*, trad. it. a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari.
- Le Goff, J. (1979), *Memoria*, voce in “Enciclopedia”, vol. VIII, Einaudi, Torino, pp. 281-289.
- Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Locke, J. (1971), *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it., UTET, Torino.
- Locke, J. (1988), *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.
- Meyerson, I. (1956), “Le temps, la mémoire, l'histoire”, in *Journal de Psychologie*, pp. 333-354.
- Müller-Funk, W. (2007), “Ricordo o oblio?”, in *Links*, n. VII, pp. 62-71.
- Muxel, A. (1996), *Individu et mémoire familiale*, Nathan, Paris.
- Nora, P. (2012), *I luoghi della memoria e della storia*, in Grande, T., Affuso, O. (a cura di), *M come memoria*, Liguori editore, Napoli, pp. 129-154.
- Paoletti, G. (2009), *Identità personale e legame sociale*, in Durkheim, É. (1914) *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, trad. it., Edizioni ETS, Pisa, pp. 5-29.

- Parret, H., Mengoni, A. (2009), *Per una semiotica della memoria: racconti figure della memoria e dell'oblio*, in Mengoni, A. (ed.), *Racconti della memoria e dell'oblio*, Protagon editori, Siena, pp. 9-48.
- Peretti, A. (2012), *Continuità nel tempo, dialogo con la memoria, formazione dell'identità*, in Langella, G., Frare, P., Gresti, P., Motta, U. (ed.), *Il Neoclassicismo e il Romanticismo*, vol. 2, Bruno Mondadori, Milano.
- Platone (1981), *Teeteto*, trad. it., UTET, Torino.
- Prete, A. (2009), *Memoria, nostalgia, ricordanza. Qualche annotazione*, in Mengoni, A. (ed.), *Racconti della memoria e dell'oblio*, Protagon editori, Siena, pp. 1-232.
- Rampazi, M. (2001), "Presentazione", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 3, pp.365-372.
- Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Sassi, M. (2007), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Atti del convegno Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Sciolla, L. (1994), *Identità personale e collettiva*, v. in "Enciclopedia delle scienze sociali", Roma.
- Silvestri, M. (2013), "Vuoti di memoria vuoti di Sé: una riflessione sui rapporti tra memoria e identità", in *Doppio Sogno. Rivista Internazionale di Psicoterapia e Istituzioni*, n. 16, pp. 1-6.
- Spinelli, B. (2001), *Il sonno della memoria*, Mondadori, Milano.
- Vegetti Finzi, S. (2006), "Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo", in *Iride*, n. 49, pp.607-615.
- Vernant, J.P. (2001), *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. a cura di M. Romano, B. Bravo, Einaudi, Torino
- Wittgenstein, L. (1964), *Osservazioni filosofiche*, trad. it. a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino 1989.
- Yerushalmi, Y. H. (2011), *Zakhor*, trad. it. a cura di D. Fink, Giuntina, Firenze.

### *Abstract*

Today's society lives in constant worry of losing something, so it seems mandatory looking into the past to find elements of identity and prospects for the future. All of this has resulted in the categorical imperative of keeping and preserve all signs of memory. Memory, indeed, has become the

central theme, as in a cultural sphere as in the political debate. Memory, since it is able to preserve and reminding as a vector of senses, is a key condition of humanity. A memory, product of experiences and testimony to the sense of the things done and transmitted, it's able of becoming a reminder. An act of conscience by which we reconstruct a certain portion of our past. Without memory and reminding there cannot be identity.

*Keywords:* memory, identity, remember, testimony, past



MASSIMO MARASSI

## Sui molteplici usi della pietà

### 1. Il senso della domanda

«Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens»<sup>1</sup>. Ogni questione attesta uno stato di mancanza, la finitezza in cui versa il soggetto che pone la domanda, il pensiero che è tale soltanto se depone un sapere compiuto e intende colmare un'assenza. Dalla modernità la cesura tra soggetto e oggetto domina la rappresentazione del mondo. Non solo l'uomo chiede, ma l'intero mondo in cui egli è gettato prende nella sua estraneità e distanza forma di domanda, la realtà esterna delle cose passa attraverso la forma interna del pensare e del dire.

È nota l'importanza con cui Heidegger riveste il domandare, una delle forme con cui la pietà appare, giunge al pensiero e guida l'azione.

Qui la *Frömmigkeit*, originariamente radicata in un atteggiamento di fede, rimane declinata in un'accezione originale e l'uomo stesso trae la propria singolare specificità, rispetto agli altri esseri viventi e agli altri uomini, per la capacità di porre particolari domande. Senza considerare la complessa e lunga produzione di Heidegger, è sufficiente considerare un testo che per la sua collocazione storica riassume i guadagni di *Essere e tempo*, risente del nuovo pensiero dei *Contributi* e testimonia l'attenzione poi rivolta alla poesia, al linguaggio, alla differenza. In tal senso l'intera *Introduzione alla metafisica* (1935) svolge tale compito, si apre e poi continua a reggersi esclusivamente su una domanda: «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?» A partire dai *Principi della natura e della grazia* (1714)<sup>2</sup> di Leibniz, è possibile derivare la «domanda metafisica fondamentale» e Heidegger giustifica questa affermazione di principio sostenendo che la questione metafisica sorge dalla meraviglia di fronte alla totalità degli enti come pure dall'angoscia quando sembra venir meno la consistenza delle cose. Non qualsiasi domandare, dunque, attesta la pietà del pensiero, ma soltanto

---

<sup>1</sup> Heidegger (2000), p. 36; tr. it. Id. (1976a), p. 27: «il domandare è la pietà del pensiero».

<sup>2</sup> Leibniz (1988), p. 278 (§ 7).

quando il pensiero sorge da una domanda prima, da una sorta di protologia in cui esso stesso prende forma, che è prima non per gli effetti che produce, ma perché radicata nei principi primi della realtà. La domanda è suscitata da una presenza (*An-wesen*) che mantiene in sé il tempo passato e si volge verso il futuro. Essa è infatti la più «vasta», confinando proprio con il nulla, la più «profonda», volgendosi a un fondamento così primigenio da risultare senza fondo come un abisso, e infine è «originaria», dato che riguarda l'orizzonte della totalità che comprende anche gli uomini che pongono la domanda: la questione posta da Leibniz, per il suo rango e intensità, resta definita da Heidegger come la domanda filosofica per eccellenza.

Molti lettori si sono confrontati con queste prime pagine di *Introduzione alla metafisica*. Resta da trarre una conseguenza da tale ricostruzione: ciò che contraddistingue l'uomo nella sua essenza non è tanto la razionalità, come una caratteristica che eccelle rispetto alla produzione simbolica, alla dimensione politica ecc., bensì il domandare, che assume la forma incisiva e contratta del «perché il perché?». In questione non c'è la realtà considerata nella sua fisicità, qui regna la *physis* e la forza incoercibile della vita, ma quando sorge la domanda che chiede le ragioni del darsi delle cose ecco che nella storia fa irruzione l'evento del loro apparire e della loro comprensione. Ci accorgiamo così di uno scarto tra l'apparire delle cose e il chiedere ragione, e la domanda si colloca appunto in questo scarto, o come Heidegger lo chiama nel «rischio», nel «salto», nel «pericolo».

Non è superficiale questa indicazione perché è proprio questo domandare nel «salto» che fa sorgere l'esigenza del fondamento abissale come origine da cui proviene la totalità, l'orizzonte degli eventi. Da questo punto di vista la filosofia stessa resta caratterizzata non genericamente, bensì secondo modalità distinte e precise. La filosofia si pone come una forma di sapere autonoma e realmente creatrice di mondi, capace di conferire alle cose la loro giusta misura e la loro posizione nel mondo, non sceglie soluzioni facili ma quelle che rendono l'esserci storico degno della grandezza per la loro difficoltà, può sembrare un sapere a prima vista inutile, ma rende l'uomo degno della vita. La filosofia – Heidegger richiama Nietzsche – invita l'uomo a interrogarsi su ciò che è straordinario, su ciò che è fuori dall'ordinario<sup>3</sup> e il termine *Dasein* significa appunto quell'ente in grado di porre il problema. Non si tratta di trovare risposte a tutti i costi, ma di comprendere su che cosa il chiedere deve esercitarsi come pietà, per che

---

<sup>3</sup> Heidegger (1983), p. 15; tr. it. Id. (1972), p. 24.

cosa e da che cosa la domanda   mossa a piet . La piet  si volge al passato, a ci  che siamo stati; l'esistenza, nel domandare dell'essere, si apre all'altro a cui deve la possibilit  di esistere. Chiedere vuol dire sapere ascoltare il passato nella sua alterit , ma anche un sapersi ascoltare, un chiedere per ritrovarsi nella storia della propria finitezza, nella condizione di estremo bisogno di chi non riesce pi  neppure a riconoscere il proprio bisogno. La domanda, e quindi la piet , sorge da questa necessit  patita dall'esistenza di un essere che   stato e che continua ad accadere nel suo sottrarsi, nel suo restare via dall'apparire.

## *2. Il luogo della domanda*

Se ora ci chiediamo in che modo, in una determinata situazione, l'individuo pu  tentare un confronto con la continuit  storica del pensiero, sembra che la soluzione non possa derivare che dalla nozione di «coscienza». Heidegger poteva trovare diversamente declinata la funzione della coscienza all'interno della modernit , da Descartes a Husserl. Avrebbe certamente potuto, e in parte ha anche tentato, riflettere sulle nozioni di tempo e di storia a partire dalla coscienza, ma almeno a partire dal paragrafo 72 di *Essere e tempo*, cos  non avviene. Anche Marcel ci avverte di non pensare alla coscienza come a una zona di totale luminosit , contrapposta a un mondo esterno da rischiarare, dato che anche l'intimo dell'uomo   abitato dall'oscurit : «Romperci, di conseguenza, una volta per tutte con le metafore che rappresentano la coscienza come un cerchio luminoso attorno al quale ci sarebbero per essa soltanto tenebre.  , al contrario, l'ombra che sta al centro»<sup>4</sup>.

Se per  il *cogito* non   neppure trasparente a se stesso, non pu  porsi quale garanzia di certezza e verit  di altro. Inoltre, esso definisce il senso dell'alterit  solo per quei tratti che entrano a costituire il suo spazio vitale. Occorre allora, osserva Heidegger, individuare un luogo in cui «tutto ci  che pu  essere definito “cosa” pu  essere incontrato come tale... un settore che schiude a questa cosa la possibilit  di manifestarsi “al di fuori”»<sup>5</sup>.

Com'  noto, con queste e altre simili argomentazioni, Heidegger volle sostituire alla sfera della coscienza di Husserl la sua concezione dell'Esserci. Il *Sein* non   pi  circoscritto nell'orizzonte della coscienza (*Bewu t-sein*),

---

<sup>4</sup> Marcel (1935), p. 15.

<sup>5</sup> Heidegger (1986), p. 383; tr. it. Id. (1992), p. 159.

ma è proprio tale essere posto nell'esperienza (*Da-sein*), l'essere si manifesta nella realtà umana dell'esistenza. Qualche domanda può per il momento indicare l'itinerario che si vorrebbe percorrere: la coscienza e la cosa non si strutturano entrambe nel fenomeno originario del tempo, cosicché l'identità della coscienza è in realtà percorsa dal movimento del tempo, ossia della differenza? E l'ente nel tempo non si presenta in forza di se stesso, non si impone nel suo apparire a prescindere dal riconoscimento di una coscienza? A decretare la morte o la vita di un'intera tradizione ovvero la capacità di conservare nella memoria o celare nell'oblio, sarà allora un io storico e non una pura coscienza.

Anche con queste considerazioni sembra tuttavia ripresentarsi il problema già accennato da Croce, quando lamentava la trascuratezza del filosofo «incurioso delle cose piccole», tutto teso verso il grande problema dell'Essere<sup>6</sup>. Ma l'evento di una cosa, il suo accadere nella storia, non è accidentale rispetto al suo essere, è anzi ciò che costituisce un ente come tale, in quanto esso è proprio identico al suo avvenire. Altrimenti ne conseguirebbe che come è indifferente l'evento della cosa al corso del tutto, di nessuna importanza è la piccola cosa<sup>7</sup>. Sembrerebbe avere ragione Gentile quando sottolineava – contro alcune interpretazioni dell'idealismo – il senso della caducità del finito: «tutto transeunte, tutto mortale, pulvis et umbra»<sup>8</sup>. Questa visione tragica dell'esistenza vuole però assolutizzare la caducità del finito e precludere così ogni coscienza storica richiudendosi nelle difficoltà del relativismo. Ma questo può valere solo per una visione dicotomica del reale che già presuppone il reciproco escludersi delle parti: il realizzarsi dell'una implica non già il porsi, bensì il venir meno dell'altra.

Dobbiamo allora tener fermo da un lato il principio posto da Meinecke a fondamento del suo storicismo, ossia bisogna «sostituire ad una considerazione generalizzante ed astrattiva delle forze storico-umane la considerazione del loro carattere individuale»<sup>9</sup>. Eppure occorre d'altro canto ricordare che ogni considerazione dell'individuale comporta una norma che ne rende possibile la valutazione, e ogni norma ha valore solo come condizione di possibilità interpretativa dell'individuale: questo circolo conoscitivo costituisce la situazione in cui sorge un mondo umano con i suoi

---

<sup>6</sup> Croce (1963), p. 395.

<sup>7</sup> Rensi (1987), p.152.

<sup>8</sup> Gentile (1937), p. 232. Si veda al riguardo la fonte: Orazio IV, 7, 16.

<sup>9</sup> Meinecke (1954), p. X.

relativi problemi filosofici. Ancora una volta il senso dell'apertura conoscitiva dell'universale, il protendersi dei tempi in una continuità di senso, è offerto da Leibniz, quando scriveva che il finito, l'individuale, racchiude l'infinito, «car tout va à l'infini dans la nature»<sup>10</sup>.

Si può così concludere che la pietà del domandare si rivolge agli enti, all'essere e alla finitezza come esperienza fondamentale che insegue con la memoria nella storia le tracce dell'apparire, del venire a presenza dell'essere. La pietà del pensiero si svolge dunque all'interno della stessa storia dell'essere.

### *3. La pietà e la passione.*

In Heidegger è però possibile rinvenire il darsi di un altro uso della pietà, forse più comune, sebbene inserito nella propria decostruzione e superamento della metafisica. Seguendo un'accezione diffusa si può infatti dire che la pietà sia una forma di passione, di compassione che un soggetto prova nei confronti di altre persone più deboli, una sofferenza nella percezione di un male, anche se provato soltanto da altri. La pietà è in tal senso «una sorta di dolore per un male capace di distruggere e di arrecare sofferenza che capita a chi non lo merita, male che anche il soggetto potrebbe inoltre temere di patire, o che possa patirlo qualcuno dei suoi simili o vicini»<sup>11</sup>. Il legame tra pietà e passione è attestato altresì da un capo all'altro della storia del pensiero, da Zenone a Scheler<sup>12</sup>.

Nell'analitica dell'esistenza il ruolo svolto dalle passioni, a cui da tempo Heidegger aveva riservato una rilevante attenzione<sup>13</sup>, è un segno caratteristico del *Dasein*. L'esistenza umana, oltre a porsi come il luogo di svelamento dell'essere, è attraversata da paura e angoscia. Tali passioni

---

<sup>10</sup> Leibniz (1988), p. 601.

<sup>11</sup> Aristotele, *Ret.*, II, 8, 1385 b 12-16.

<sup>12</sup> Tommaso, *S.Th.*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 101, art. 3: «Respondeo dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus».

<sup>13</sup> Heidegger (1987), pp. 4-120; tr. it. Id. (2002), pp. 9-109.

rendono il *Dasein* assolutamente singolare, è caratterizzato come essere-nel-mondo, è un io mondano segnato dalla finitezza e si pone come essere-per-altri. In tale contesto il compito della fenomenologia resta così individuato: «l'espressione fenomenologia può essere formulata come segue in greco: *leghein ta phainomena*, dove *leghein* significa *apophainesthai*. Fenomenologia significa dunque *apophainesthai ta phainomena*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso... che cos'è ciò che la fenomenologia deve "lasciar vedere"? Che cos'è ciò che merita il nome di "fenomeno" in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema necessario di un procedimento che mostri esplicitamente? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più non si manifesta, di qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento»<sup>14</sup>.

S'impone dunque una domanda radicale: che cosa resta nascosto e insieme costituisce l'essenza, il senso, il fondamento di ciò che sempre appare? Che cosa rende possibile l'apparire senza a sua volta giungere a manifestazione? E soprattutto: qual è il ruolo svolto dalle passioni in questo manifestarsi e sottrarsi dell'essere?

Com'è noto Heidegger individua la caratteristica dell'esistenza nella cura, che descrive la nostra assegnazione alla terra, il modo in cui siamo proiettati innanzi a noi stessi verso ciò che dobbiamo fare, realizzare, attuare<sup>15</sup>. Dunque cura è sinonimo di esistenza, che non significa essere, bensì aver-da-essere, un *ek-sistere* come *stare*, ma muovendo *da*. In questa dinamica però il *telos* resta nascosto. Da qui sorge un *pathos* specifico. Poiché nelle pratiche del mondo ne va di noi stessi, proprio il mondo (o la terra o la città) è la fonte di tutte le nostre paure, sia la paura delle cose sia la paura del possibile fallimento di ogni agire. Tutte le paure sorgono da questo fondo oscuro, come reazione alle pratiche del mondo. L'angoscia è invece una passione ancor più radicale, perché in essa, quando la patiamo, è il mondo stesso a venir meno, esso si svuota di ogni senso. Al confronto con l'angoscia la paura svolge quasi una funzione consolatoria: essendo un legame con le cose e con gli altri è un'inquietudine che paradossalmente acquieta, dato che nelle paure del mondo noi fuggiamo l'angoscia, a causa

---

<sup>14</sup> Heidegger (2001a), pp. 34-35; tr. it. Id. (2001b), pp. 50-51.

<sup>15</sup> Heidegger (2001a), p. 193; tr. it. Id. (2001b), pp. 236.

della quale nulla ha pi  senso. La paura   in definitiva un'angoscia deietta del mondo, inautentica e nascosta a se stessa<sup>16</sup>.

Qui Heidegger si scontra con ci  che era posto nella certezza e oltre ogni dubbio come basilare e incontrovertibile. Egli si scontra con l'insignificanza del mondo e del tempo a cui tenta di rispondere con l'analitica dell'Esserci e in particolare con una fenomenologia delle passioni che costituiscono l'Esserci. Queste passioni non sono delle determinazioni soggettive, relative al darsi del singolo individuo nelle circostanze storiche che lo determinano, ma si tratta di determinazioni ontologiche dell'esserci, come determinazioni fondamentali «per l'analitica esistenziale»<sup>17</sup>.

Questa esaltazione dei *pathe*<sup>18</sup>, che prevalgono rispetto al rappresentare e al volere come atti o fenomeni psichici, comporta una trasformazione radicale della fenomenologia nel suo punto di origine. Se in Husserl l'*epoch * corrispondeva a una sospensione del giudizio e a un lasciare che i fenomeni apparissero nel loro modo proprio di mostrarsi, in Heidegger, al posto dell'*epoch *, ha luogo un annientamento del mondo, un suo venir meno, un suo mancato profilarsi. La *Weltvernichtung* appare proprio nell'angoscia e si attua, senza possibilit  di essere tenuta a distanza, come uno svuotamento generale di senso del mondo. Se nell'*epoch * il soggetto accoglie tutto,   un puro spazio aperto a ogni fenomeno nel suo palesarsi, nell'angoscia l'Esserci fa esperienza quale pura ipseit , come *solus ipse*: «l'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*. Ma questo "solipsismo" esistenziale traspone cos  poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuit  di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo»<sup>19</sup>. L'Esserci non   soggetto dell'angoscia, ma   soggetto all'angoscia, un'angoscia che gli accade inattesa, non prevedibile in un tempo mondano, ma sempre velata e inarrestabile. L'angoscia infatti lacera il tessuto dei rapporti mondani, quindi anche del tempo e dei suoi istanti. Se l'insignificanza del mondo sembrava uno stato normale in cui l'Esserci si trovava vittima, l'insignificanza del tempo, del tempo del mondo, dell'orizzonte di apparizione degli enti si palesa simbolo di ogni possibile

---

<sup>16</sup> Heidegger (2001a), p. 186; tr. it. Id. (2001b), p. 227.

<sup>17</sup> Heidegger (2001a), p. 134, 140; tr. it. Id. (2001b), pp. 167-173.

<sup>18</sup> Aristotele, *Ret*, II, 5, cit. in Heidegger (2001a), p. 138; tr. it. Id. (2001b), p. 172.

<sup>19</sup> Heidegger (2001a), p. 188; tr. it. Id. (2001b), p. 230.

altro tempo, come se il tempo fosse lo spazio immobile in cui ogni fenomeno appare e l'angoscia sorge.

A differenza di Kant, quando scrive che il tempo resta e non cambia<sup>20</sup>, in Heidegger l'angoscia accade prima e fuori da ogni tempo. Da una parte il tempo che dà ordine e figura alle cose del mondo e a noi stessi permane immutabile, dall'altra l'angoscia isola l'Esserci dagli altri, dalle cose, dal mondo, lo sottrae all'ordine del tempo, aprendolo alla dimensione originaria della temporalità, a quel passato che non è mai stato presente. L'angoscia infatti non accade «ohne warum», ma «vor allem und irgendeinem warum», cioè prima di ogni e di qualsiasi perché. Essa non possiede «perché», dato che isola il tempo: come accade, come d'improvviso assale, così d'improvviso scompare, perché essa «apre primariamente il mondo in quanto mondo», dischiude il mondo come possibile, come quel ni-ente che è la possibilità di ogni possibile<sup>21</sup>. Da questo punto di vista la morte viene prima della vita. In quegli anni, nei *Beiträge*, Heidegger proponeva un nuovo inizio, l'apparire della potenza prima dell'atto, la capacità di avvertire il tremito dell'essere nell'Esserci, nello spavento e nel presagio.

Al posto di intenzionalità, a priori, intuizione categoriale, riduzione, ecc. viene in primo piano l'atto, il comportamento della vita che implica e sottintende sempre una relazione. Anzi l'atto come comportamento coincide con la relazione, con l'unico fenomeno nel quale si raccolgono cooriginariamente l'atto che intenziona e la cosa intenzionata, quel livello di coappartenenza che precede anche il rapporto soggetto-oggetto<sup>22</sup>. Proprio in forza di questo legame l'Esserci non è un dato, bensì ha il carattere di un progetto, un continuo e costante progetto di sé nell'orizzonte dei possibili che in diversi modi sono già anticipati e declinati nell'esistenza.

La conclusione che si può trarre da questa impostazione è che la relazione originaria dell'uomo con le cose del mondo non è tanto conoscitiva, bensì è essenzialmente pratica. Infatti anche la conoscenza si struttura come un essere in situazione (*Befindlichkeit*), la comprensione (*Verstehen*), e il discorso (*Rede*) con cui si esprime, e l'interpretazione (*Auslegung*). Dato che la relazione è sempre pratica, il primo rapporto con la parola non consiste nel produrla, ma nel riceverla, stabilendo così come tratto costitutivo dell'esistenza la passività e risolvendo l'ipseità nell'evento

---

<sup>20</sup> I. Kant, KrV B 224-225: «Die Zeit bleibt und nicht wechselt».

<sup>21</sup> Heidegger (2001a), p. 187; tr. it. Id. (2001b), p. 229.

<sup>22</sup> Heidegger (1979), pp. 34-103; tr. it. Id. (1991), pp. 34-95.



della trascendenza<sup>23</sup>. Detto in termini pi  decisi e forse eccessivi, il s  non risulta avere altra propriet  se non il puro rapporto con la trascendenza. Quindi ricettivit  e spontaneit  si confondono nella pura estasi, che   la forma originaria della trascendenza<sup>24</sup>.

Che ne sar  della libert  in tale contesto? La libert  che coincide con la verit  dell'essere sar  chiamata *Gelassenheit*, sereno abbandono, ossia la rinuncia al volere, un'aspettativa senza il desiderio che sa gi  ci  che vuole e quindi vanifica l'insperato e l'inatteso.

#### *4. Il tragico e il patico.*

Rispetto a questo modello di pensiero vorrei per  seguire quelle proposte che definiscono la piet  non una passione, ma una virt , e anzi con Rousseau si potrebbe dire la sola «virt  naturale». L'accezione del tutto originale in Heidegger di «piet  del pensiero» subisce a questo punto una significativa curvatura. La «virt » per Heidegger   un atteggiamento legato all'epoca che si attraversa o, come ha ripetuto con Hölderlin e Sofocle, alla grazia che lega l'umanit  alla terra, alla *physis*<sup>25</sup>. Basta considerare il problema del tragico, da cui Heidegger, grazie soprattutto a Hölderlin, ha sempre ricavato aurorali indicazioni.

La tragedia attesta il problema ineludibile del duplice aspetto di ogni ente, espresso in modo greco dall'opposizione tra luce e notte<sup>26</sup>, segni del continuo rimando tra presenza e assenza, tra vita e morte, del dissidio che accompagna ogni evento in cui i contrasti sono insolubili<sup>27</sup>. D'altro canto, non si pu  prescindere da un secondo elemento molto importante, che riguarda la tragedia come modalit  di conoscenza. A differenza della filosofia, tale forma di sapere   pi  particolare, comprendente anche elementi religiosi e vitali ed escludente modelli strettamente epistemici. Pi 

---

<sup>23</sup> Qui la vicinanza e la dipendenza di Heidegger da Kant viene in primo piano. La finitezza e la passivit  sono il punto di partenza e il risultato del criticismo. Anche se Kant per raggiungere l'autonomia del soggetto, nell'impostazione generale della *Critica della ragion pura*, subordina la ricettivit  della sensibilit  alla spontaneit  dell'intelletto, Heidegger coglie nel momento originario della passivit  della facolt  sensibile il punto di partenza stabile di ogni riflessione successiva.

<sup>24</sup> Heidegger (1977), p. 395; tr. it. Id. (2002), p. 232.

<sup>25</sup> Sofocle, *Aiace*, v. 522; Heidegger (1976b); tr. it. Id. (1987).

<sup>26</sup> Parmenide, DK 28 B 9. Cfr. Eschilo, *Coefore*, v. 319: «luce che sia ristoro alla tua tenebra».

<sup>27</sup> Friedl nder (1925), pp. 5-35, in particolare pp. 5-6; Untersteiner (1984), pp. 338-342.

che ampliare l'orizzonte umano elevandolo fino al divino, essa esprime «crollo, disperazione, rovina»<sup>28</sup>.

Tenendo dunque conto di questa duplicità di aspetti – contrasto insanabile e forma di sapere – il dramma rappresentato nella tragedia racconta comunque un'esperienza singolare, che coinvolge tutto l'uomo, fin nel più intimo. In tal senso il dramma rappresenta un problema inevitabile per ogni uomo, in cui il tormento delle passioni si esprime in forma artistica. Più che l'aspetto stilistico, è qui importante analizzare il problema rappresentato nell'arte tragica, alla cui azione, tanto è radicato nell'esperienza, il singolo non può sottrarsi. Vi è dunque una norma, espressa da Eschilo nel preludio anapestico che apre il *commos* delle *Coefore*, che si impone come legge universale alla quale perfino Zeus deve restare sottomesso: «O grandi Moire, con l'aiuto di Zeus fate che la cosa si compia, qui dove il giusto volge ora sua via. – Oltraggio per oltraggio si paghi! – Così, suo debito reclamando, alto grida Giustizia. – La piaga mortale paghi con altra piaga mortale chi uccise! – Chi fece patire patisca! – Così dice sentenza tre volte antica»<sup>29</sup>.

Ciò significa che la decisione umana rimane già legata a una conoscenza, seppure inconsapevole, di ciò che accadrà: infatti chiunque decida, e qualsiasi sia la sua scelta, resterà sottomesso a questa legge universale per cui si può già attendere un dolore. Gli eventi futuri vengono provati dalla passione: «così è ciò che fu; ciò che sarà, in tua furibonda passione tu stesso ti appresti ad apprendere»<sup>30</sup>. Affinché sia possibile il conoscere bisogna attraversare l'esperienza dolorosa degli eventi, per cui il conseguimento del sapere comporterà certamente uno stato di felicità, ma il prezzo di una simile concezione è l'inevitabilità del dolore. Il dolore ottiene pertanto il suo riconoscimento proprio perché porta esperienza.

In altri termini si può allora dire che la purificazione alla quale è volta la tragedia e la relativa forma di conoscenza del mondo, che non sarà mai una distaccata rappresentazione, nascono dunque dalla sofferenza: «La tragedia non può sostituire il dolore perché quest'ultimo è necessario, se l'uomo deve ricordarsi della sua essenza. Solo il dolore dà compimento all'uomo ed è l'evento fondamentale dell'esistenza, dato che, dice Eschilo, otteniamo “Mathos” mediante “Pathos”, e impariamo mediante il dolore chi siamo e

---

<sup>28</sup> Nebel (1951), p.17.

<sup>29</sup> Eschilo, *Coefore*, vv. 306 ss.

<sup>30</sup> Ivi, vv. 453 ss.

cosa ci riguarda»<sup>31</sup>: «Le vie della saggezza (*t n phrone n*) Zeus apr  ai mortali, facendo valere la legge che sapere   soffrire (*p thei m thos*). Geme anche nel sonno, dinanzi al memore cuore, rimorso di colpe, e cos  agli uomini anche loro malgrado giunge saggezza (*sophrone n*); e questo   beneficio dei numi che saldamente seggono al sacro timone del mondo»<sup>32</sup>.

La sapienza   cos  concessa solo a chi ha sofferto<sup>33</sup>: il *m thos* non va inteso solo come comprendere, in una dimensione conoscitiva, ma esso riguarda, connesso com'  con il *phrone n* e il *sophrone n*, innanzitutto il comportamento dell'uomo<sup>34</sup>. Cos  gli Ateniesi descritti come *sophronoyntes en chr noi*<sup>35</sup>, significa che essi hanno acquisito la loro *sophrrosyne* solo gradualmente attraverso il tempo. In modo corrispondente anche Zeus deve manifestarsi nel tempo (*The s en chr noi*)<sup>36</sup> e perfino «la tenebrosa inclita Erinni» manifesta la forza del destino nel tempo<sup>37</sup>. Solo cos  infatti egli pu  attuare la legge del divenire e ci  comporta che ha bisogno dell'uomo. Solo l'uomo infatti partecipa integralmente del tempo «in cui tutto accade»<sup>38</sup>.

L'essenziale dunque si propone in una forma particolare di esperienza. Questa non pu  semplicemente limitarsi a essere affezione o emozione e neppure – come diceva Nietzsche –   un patire sconsolato e indifferente della realt , come quando una zanzara pizzica l'epidermide lasciando per  il cuore distante<sup>39</sup>. Il contenuto del dolore o dell'aporia, ricorderebbe

---

<sup>31</sup> Nebel (1951), p. 116.

<sup>32</sup> Eschilo, *Agamennone*, vv. 176 ss. Si ricordi parallelamente *Eccl.* 1,18: «et qui addit scientiam, addit et laborem (ebr. Mak' b)».

<sup>33</sup> Eschilo, *Agamennone*, vv. 250-251.

<sup>34</sup> Di Benedetto (1977), p. 171: «Il *mathos* del v. 177 dell'*Agamennone* coincide, nella sostanza, con il *phronein* del v. 176 e con il *sophronein* del v. 181, e *phronein* e *sophronein* coinvolgono in prima istanza il comportamento dell'uomo, nella misura in cui nelle sue azioni egli sa attenersi a una regola di saggezza, di “moderazione”». Cfr. anche Jaekel (1975), 64, 66-67.

<sup>35</sup> Eschilo, *Eumenidi*, v. 1000.

<sup>36</sup> Kerényi (1942), p.10; tr. it. Id. (1979), p. 58: «Condizionate dal tempo e dallo spazio sono, infatti, le epifanie degli dèi nelle esteriorit  della loro apparizione».

<sup>37</sup> Eschilo, *Coefore*, vv. 646-651.

<sup>38</sup> Ferecide, DK 7, A 9.

<sup>39</sup> Nietzsche (1977), Abt. VII, Bd. I, p. 445, fr.13 [1]; tr. it. Id. (1986), vol. VII, t. 1, parte II, pp.83-84: «Che cos'  ormai per loro “fare esperienza”? Come zanzare stanno posati su di loro gli eventi, la loro pelle viene ancora trafitta, ma il cuore non ne sa pi  niente»; cfr. anche i frammenti 9 [6] e 10 [5].

Aristotele alla fine della *Politica*<sup>40</sup>, viene detto essenzialmente come è incontrato: *thigēn kai phànai*, essere al contatto e dire<sup>41</sup>. Nell'epoca degli dèi ormai fuggiti, la vicenda umana ha bisogno anche di questa antica esperienza. Se è infatti vero che solo dal dolore deriva la saggezza, ciò significa spezzare il «fatale cerchio in cui l'umanità è stretta»: essa è «perfettibile nella fatalità del dolore» e questo perché solo dalla saggezza si ottiene felicità<sup>42</sup>: «Da equilibrio di mente nasce felicità a tutti cara, da tutti desiderata»<sup>43</sup>.

### 5. *L'etica originaria della pietà.*

Dove si esercita la virtù? Guardiamo immagini di violenze e di guerre che continuano ad accadere. Proviamo insieme pietà e terrore e ritornano alla mente le parole di Aristotele quando diceva che la forza della tragedia è appunto pietà e terrore<sup>44</sup>. La tragedia produce effetti attraverso la simbolizzazione degli eventi che accadono nella vita reale e che in tutti suscitano emozioni, magari contrastanti, ma che non possono essere ignorate. In tal senso pietà e terrore sono emozioni sociali.

Rimaniamo fermi al punto in cui abbiamo tutti i sentimenti che servono per sentirsi appartenenti a un'umanità e una virtù votata ad aiutare il prossimo, per fare la differenza. La pietà, tuttavia, se da un lato sembra incoraggiare questo tipo di azioni, al contrario in una dialettica puramente emotiva o in atteggiamento puramente intenzionale, ci proibisce di superare il confine che va dal sentimento all'azione, di abolire la distanza tra noi e l'altro. La pietà infatti non costruisce nulla, non raggiunge alcun obiettivo, è come frenata dall'indifferenza e all'altro estremo dal terrore. Infatti la partecipazione al dolore dell'altro non significa provare la stessa sofferenza oppure patire lo stesso dolore che suscita quella sofferenza, ma è generata

---

<sup>40</sup> Aristotele, *Pol.*, 7, 1341 a 21.

<sup>41</sup> Aristotele, *Metaf.*, 12, 1051 b 24. Si consideri anche il commento di Tommaso d'Aquino: «Attingere enim mente ad ipsum simplex, ut scilicet apprehendatur quid est, “et dicere”, idest significare voce ipsum simplex, hoc est verum, quod est in simplicibus. Et, quia dicere quandoque sumitur pro praedicatione affirmative idem affirmatio et dictio: quia affirmatio est per hoc, quod aliquid dicitur de aliquo, quod est cum compositione; dictio autem simplex prolatio alicuius», S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. IX, l. XI, 1904.

<sup>42</sup> Valgimigli (1912), pp. 130-131.

<sup>43</sup> Eschilo, *Eumenidi*, vv. 535-537.

<sup>44</sup> Aristotele, *Ret.*, II, 8; cfr. l'edizione Aristotele (2004), pp. 252-254. Cfr. Walton (1997), pp. 48-51; La Course Munteanu (2012), pp. 70-137; Pinter (2014), pp. 1-23.

dalla percezione di un male che non   estinto dalla mancanza o dall'eccesso di una sofferenza personale. Anche il massimo di piet  non abolisce il dolore del mondo.   ci  che tutti dovrebbero provare di fronte alla sofferenza diffusa nella vita, direbbe Schopenhauer, e non equivale affatto ad aggiungere dolore a dolore, come sostiene Spinoza o a esser segno di un indebolimento degli istinti, una decadenza che toglie valore alla vita, come vuole Nietzsche. In realt  non occorre essere contagiati dal dolore altrui, tanto che la sua sofferenza diventa la mia, perch  la piet    singolare, deve rifuggire il contagio e al contrario piegare il singolo con la fronte a terra senza perch , come se nessuno invocasse piet , come se nulla inducesse terrore, come se nessun grido si levasse a destare la responsabilit  di una risposta.

«Allor fu la paura un poco queta,  
Che nel lago del cor m'era durata  
La notte ch'i' passai con tanta piet »<sup>45</sup>.

Con tanto lamento, angoscia d'animo e tormento   accompagnato il lungo e oscuro tempo della notte, ma tale compassione e misericordia   capace di acquietare sebbene non di estinguere il terrore e la paura. Da qui, come nel *pathei mathos*, sembra nascere la sapienza in una sorta di *thaumazein* che non   stordita meraviglia, ma profondo turbamento, orrore, spavento. Non si pu  dimenticare che Vico concluse la sua Scienza nuova con queste parole: «Insomma, da tutto ci  che si   in quest'opera ragionato,   da finalmente concludersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della piet , e che, se non siesi pio, non si pu  daddovero esser saggio»<sup>46</sup>.

La saggezza che sorge dalla piet  non ha dunque un perch  come la piet  non   risposta a una domanda, ma   un originario offrirsi al mondo e alle sue piaghe. Per questo fondamentale restare «senza un perch », si pu  dire, parafrasando Lucien Febvre, che   impossibile scrivere una storia della piet  come pure della crudelt  e della morte, dell'amore e della gioia. Si   accettata senza rincredimenti o nostalgie l'epoca del tramonto dei grandi racconti, l'epoca delle ideologie superate dall'esperienza, dall'accumularsi e disgregarsi dei fatti, l'epoca delle trasformazioni avvenute apparentemente senza un progetto eppure capaci di rappresentare una scena del tutto diversa

---

<sup>45</sup> Dante, *Inf.* I, 19-21.

<sup>46</sup> G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, par. 1112.

del grande teatro del mondo. Lo stesso però non si riesce a fare con la storia delle emozioni, che accompagnano la vita anche nascostamente finché non riemergono incontenibili, da un passato creduto perso o superato per sempre, nella vita sociale, nelle relazioni collettive, con una forza incontrastabile, quasi come un sistema rituale di espressione o di espiazione<sup>47</sup>.

La pietà, di per sé, sarebbe in grado di risolvere i problemi del mondo: non ci sarebbero disuguaglianze, né sofferenze, né violenze, né mali, né dimenticati, né oppressi. Ma, come scrive Freud, la pietà, nel senso di *Mitleid* e quindi di compassione, è congiunta con altri due fenomeni, il pudore e il disgusto, e così dicendo egli sta chiaramente mettendo sullo stesso piano la pietà con un senso di ansietà nei confronti del corpo, nei confronti di ciò che potrebbe manifestare o tradire. Già, perché queste emozioni, passioni, virtù, attraversano la percezione e trasformano il corpo proprio che diventa quindi maschera che rappresenta la realtà in tutte le sue pieghe, dalle esultanze alle ferite<sup>48</sup>.

È nel cuore dell'uomo, «nel lago del cor», che abita la pietà e qui può estenuarsi o esternarsi, non esprimersi come virtù e atteggiamento proprio oppure piegarsi su ogni realtà anche muta del dolore. Proprio perché non è risposta a una domanda, come la misericordia, la pietà, quella trattenuta, può trasformarsi in rifiuto e disprezzo oppure mostrarsi nella sua orgogliosa capacità di esibire un'attenzione non richiesta. Questi due versanti della virtù pongono sotto scacco ogni forma di intenzionalità. La pietà agisce polivocamente, mostrando un doppio volto, incantevole o mostruoso. Si può in tal senso ricordare parallelamente il fenomeno dell'abiezione con cui facciamo esperienza di parti di noi stessi che, individualmente o culturalmente, non desideriamo o non osiamo possedere. Così prendiamo le distanze da queste parti spregevoli di noi stessi e le proiettiamo sugli altri, sui poveri, sulle altre razze, sugli indigenti. Quando ciò accade sul piano culturale si instaura il razzismo o le discriminazioni di tutti tipi che la forza delle ideologie cerca senza successo di giustificare come giuste e razionali; quando accade sul piano individuale ci isoliamo dall'altro e il modo più efficace per raggiungere questo risultato suscitato dalla paura è confinarlo nella lontananza, costruire per orgoglio un mostro<sup>49</sup>. La pietà può quindi

---

<sup>47</sup> Febvre (1953), pp. 235-236; tr. it. Id. (1976), pp. 135-136. Cfr. Sánchez Jr. (2004), pp. 1-9.

<sup>48</sup> Freud (1942), p. 132; tr. it. Id. (1989), p. 535.

<sup>49</sup> Kristeva (1983).

anche essere crudele, distruggere la realt  su cui riversa la propria attenzione. Forse per questo Graham Greene diceva che il cuore della materia   la piet  o forse sono i limiti della piet .

Per chi, per che cosa e fino a che punto   possibile sentire la piet ? Se uno generalizza la piet  e la estende a tutta la natura si pu  ancora parlare di piet  o piuttosto si tratta di un misto di emozioni dominate dalla tristezza? Non   che forse occorre tracciare dei confini attorno al concetto di piet ? Chi   il soggetto o la persona che prova piet  e a chi   rivolta questa virt  al fine di definire tale emozione proprio ed esclusivamente come una virt ?<sup>50</sup>.

Questa ambivalenza rimane attestata anche nella storia della rivelazione quando lo stesso Dio si mostra «misericordioso e pietoso», ma anche capace di «castigare la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»<sup>51</sup>.

Ma lo sviluppo della misericordia cristiana procede per altre vie. Quando Sion crede di esser stato dimenticato e abbandonato, Dio risponde esibendo l'amore di una madre: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, cos  da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?»<sup>52</sup>. *Hesed* non nasce da un sentimento, ma da una scelta, da una relazione con Altro, con Dio, di cui per  abbiamo consapevolezza solo provando amore, misericordia, benevolenza e piet  di madre. In modo corrispondente questi significati risuonano nella parola greca  λεος, l'unica parola rimasta nella liturgia latina romana: *Kyrie eleison*, Signore piet . Ad Atene era stato eretto un altare a Eleos con diritto di asilo, quasi a significare l'affetto da cui si   toccati per l'incolpevole stato di costrizione e di necessit  in cui versa l'altro. Anche a Roma la piet  era una dea, che ebbe primariamente un sacello e poi un tempio nel foro Olitorio, dove in seguito Augusto dedic  un teatro al nipote Marcello.

Insomma piet , dai molteplici usi, dal tormento fino alla crudelt ,   pi  ordinariamente serena devozione, pieno abbandono, sentimento di intensa partecipazione e di solidariet  che si prova nei confronti di chi soffre.   un affetto che si muove nell'animo nostro ad aver compassione delle miserie altrui e a portare aiuto.

---

<sup>50</sup> Greene (1954).

<sup>51</sup> *Es* 34,6-7.

<sup>52</sup> *Is* 49,15.

Certo, si può temere che questi termini, antichi, abusati e anche logori, oggi siano in grado solo di coprire in modo stemperato emozioni, passioni e virtù che invece dovrebbero mantenere una loro univocità<sup>53</sup>. A tal fine riprenderei un suggerimento di Quintiliano quando scrive che gli affetti possono essere *pathos* o *ethos* e per questo termine non esiste una traduzione adeguata, anche se è reso normalmente con *mores* (da cui, naturalmente, deriva l'espressione filosofia morale). Tuttavia, aggiunge, questa traduzione è inadeguata perché l'espressione *mores* è molto generica, giacché significa uno stato della mente in generale. In realtà, dice Quintiliano, bisognerebbe spiegare il termine *ethos*, invece che tradurlo per mostrarne la sua affinità con il termine *pathos*, ed *ethos* infatti indica una proprietà dei costumi, affetti miti, moderati, efficaci nel suscitare benevolenza, è durevole ed è una virtù<sup>54</sup>.

Che cos'è la misericordia se non una compassione del cuor nostro per l'altrui miseria, una passione per cui siamo costretti, se possiamo, di sovvenire, cioè di portare aiuto, un soccorrere che necessita di un continuo tornare alla mente?

«E non è pietade quella che crede la volgar gente, cioè dolersi de l'altrui male, anzi è questo uno suo speciale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni»<sup>55</sup>.

Così Dante, per il quale la pietà non è passione, bensì è una virtù, che inclina l'uomo a riverire, aiutare, difendere quelli che rappresentano l'inizio e il senso della sua esistenza, quali sono i genitori, la patria e Dio. E Francesco da Buti, nel suo commento, non esita a specificare che la pietà non interviene a cose fatte, ma «precorre», viene prima del «dimandar», della domanda di aiuto sollevata da un uomo. C'è una differenza fondamentale tra la misericordia e la pietà: «et è pietà movimento a sovvenire li deficienti, et è differenza tra misericordia e pietà: imperò che misericordia è sovvenire quando si domanda; e pietà è ancora, benché non si domandi: e queste sono spezie di carità»<sup>56</sup>. Non è lecito trarre da un

---

<sup>53</sup> Nussbaum (2001), pp. 301-303; tr. it. Id. (2004), pp. 363-365. «Il termine "pietà" è giunto ad assumere sfumature di condiscendenza e superiorità rispetto a chi soffre, che non aveva quando Rousseau faceva appello alla *pitié*, e che non ha quando è usato per tradurre i termini tragici greci *eleos* e *oiktos*. A causa di queste associazioni, non lo userò», p. 364.

<sup>54</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 8-13.

<sup>55</sup> Dante, *Conv.*, X, 6.

<sup>56</sup> da Buti (1862), p. 859.



commento al XXXIII canto del Paradiso una definizione inappuntabile. Per  l'idea che la piet  sia operante a priori, a prescindere dalle sollecitazioni dell'esperienza, e renda possibile un *ethos*, non mi sembra di secondaria importanza. La piet  se   tale non risponde a una domanda, ma la previene, evita che la voce s'alzi a chiedere o implorare, dopo che il male ha ormai mosso l'uomo a invocare aiuto.

I giusti del Vangelo di Matteo sono un altro segno di questa mancanza di intenzionalit  nella responsabilit  originaria, avvertita come ingiunzione nei confronti dei bisogni e dei desideri di qualunque esistenza. I giusti neanche sanno quando hanno risposto alle necessit  del prossimo. Proprio per questo non sapere, e quindi previamente a ogni valutazione e deliberazione, i «giusti» sono «giustificati» di fronte al male del mondo<sup>57</sup>.

Si tratta dunque di un sapere, comprendere, addirittura vivere e rivivere ci  che l'altro patisce, il modo in cui la piet  afferra la vita, senza distanze e finzioni, ci  che agli altri   precluso: il dolore, la tristezza, la disperazione dell'altro trovano abolito ogni affetto che voglia esprimersi in parole, dovute a un conoscere astratto e impersonale, e invece sono sopravanzati nel tempo e nello spazio da un «vedere» proveniente da un abisso di ricordi e dimenticanze. La pietà *vede*: «quand nous croyons seulement recrer les douleurs d'un être cher, notre pitié les exagere ; mais peut-être est-ce elle qui est dans le vrai, plus que la conscience qu'ont de ces douleurs ceux qui les souffrent, et auxquels est cachée cette tristesse de leur vie, que la pitié, elle, voit, dont elle se d espere»<sup>58</sup>.

Poich  non ha bisogno che una domanda la desti e la inclini a operare, c'  un solo modo affin  che la piet  non veda: non deve conservare memoria delle ferite, neppure quelle rimarginate, della fatticit  dell'esistenza, deve

---

<sup>57</sup> Mt 25,35-39: «Perch  io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?».

<sup>58</sup> Proust (1921-1924), vol. 9, p. 224; tr. it. Id. (2008), p. 1295: «quando crediamo soltanto di rievocare i dolori d'un essere amato, la nostra piet  li esagera: ma forse essa   nel vero pi  della coscienza che di questi dolori hanno coloro che li patiscono, ed ai quali   celata quella tristezza della loro vita, che la piet  vede e per cui si dispera».

ignorare la carne di ogni storia. Sembrerebbe impossibile. Eppure «l'Oubli est la divinité primordiale»<sup>59</sup>.

*Bibliografia*

- Aristotele (2004), *Retorica e poetica*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Utet.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*, Gallimard, Paris.
- Croce, B. (1963), *Il «Filosofo»*, in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari.
- da Buti, F. (1862), *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Fratelli Nistri, Pisa.
- Di Benedetto, V. (1977), “La saggezza di Agamennone”, *Dioniso*, XLVIII.
- Febvre, L. (1953), *Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire*, in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris; tr. it. Febvre, L. (1976), *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia*, a cura di C. Vivanti, in Id., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino.
- Freud, S. (1942), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Fischer, Frankfurt am Main; tr. it. Freud, S. (1989), *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, a cura di C. Musatti, in Id., *Opere 1900-1905*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Friedländer, P. (1925), “Die griechische Tragödie und das Tragische”, *Die Antike*, 1, pp. 5-35.
- Gentile, G. (1937), “Introduzione a una nuova filosofia della storia”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII.
- Greene, G. (1954), *The Heart of the Matter*, Heinemann, London.
- Heidegger, M. (1976b), *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in Id., *Wegmarken*, a cura di F.-W.V. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. Heidegger, M. (1987), *Sull'essenza e sul concetto della physis*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, I. Görland ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 25, Klostermann, Frankfurt a.M.; tr. it. Heidegger, M. (2002), *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura*, a cura di A. Marini, R. Cristin, Mursia, Milano.

---

<sup>59</sup> Blanchot (1969), p. 460.

- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 34-103; tr. it. Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin, A. Marini, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, P. Jaeger ed., in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; tr. it. Heidegger, M. (1972), *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1986), *Seminare*, C. Ochwad ed., in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M.; tr. it. Heidegger, M. (1992), *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1987), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimb chel ed., *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 4-120; tr. it. Heidegger, M. (2002), *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, a cura di G. Auletta, in *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2000), *Vortr ge und Aufs tze*, a cura di F.-W. Von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. Heidegger, M. (1976a), *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2001a), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; tr. it. Heidegger, M. (2001b), *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Jaekel, S. (1975), "Phobos und sebas, pathos und mathos im Drama des Aischylos", *Eirene*, XIII.
- Kerényi, K. (1942), "Hermes der Seelenf hrer. Das Mythologem vom m nnlichen Lebensursprung", *Eranos-Jahrbuch*; tr. it. Kerényi, K. (1979), *Hermes, la guida delle anime. Il mitologema delle origini maschili della vita*, a cura di A. Brelich, in Id., *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino.
- Kristeva, J. (1983), *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*,  ditions du Seuil, Paris.
- La Course Munteanu, D. (2012), *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leibniz, G.W. (1960), *Principes de la Nature et de la Gr ce, fond s en raison*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim; tr. it. Leibniz, G.W. (1988), *Principi della natura e della grazia*, a cura di D.O. Bianca, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino.

- Marcel, G. (1935), *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Meinecke, F. (1965), *Die Entstehung des Historismus*, C. Hinrichs ed., in Id., *Werke*, Oldenbourg, München; tr. it. Meinecke, F. (1954), *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Sansoni, Firenze.
- Nebel, G. (1951), *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie*, Klett, Stuttgart.
- Nietzsche, F. (1977), *Nachgelassene Fragmente* (Juli 1882 bis Winter 1883-1884), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin; tr. it. Nietzsche, F. (1986), *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di L. Amoroso e M. Montinari, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano.
- Nussbaum, M.C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. Nussbaum, M.C. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di R.M. Scognamiglio, G. Giorgini, Il Mulino, Bologna.
- Pinter, D. (2014), *The Literature of Pity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Proust, M. (1921-1924), *Sodome et Gomorrhe*, in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris; tr. it. Proust, M. (2008), *Sodoma e Gomorra*, a cura di E. Giolitti, in Id., *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di M. Bongiovanni Bertini, Einaudi, Torino.
- Rensi, G. (1987), *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano.
- Sánchez Jr., G.J. (2004), *Pity in Fin-de-Siecle French Culture. "Liberte, Egalite, Pitie"*, Praeger Publishers, Westport.
- Untersteiner, M. (1984), *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano.
- Valgimigli, M. (1912), *Eschilo: la trilogia di Prometeo*, Libreria L. Beltrami, Bologna.
- Walton, D.N. (1997), *Appeal to Pity: Argumentum Ad Misericordiam*, State University of New York Press, New York.

### *Abstract*

In general, pity has always been conceived as a passion or as a virtue. These are two ways of looking at the concept, which are difficult to conciliate. Heidegger, in particular, considers pity as something which comes into play when the philosopher is asking questions about the beings and about the manifestation of the being. At the same time, he also considers pity as a form of passion. In this case, phenomenology abandons the primacy of

intentionality and becomes an exaltation of the *pathe*. On the other hand, according to a different perspective, pity as a virtue embraces a wide range of experiences, from that of tragedy to solidarity. The latter two make it possible to have an ethics of existence. Pity works a priori, it precedes any question, it prefers justice over knowledge and it is a way of looking at things which needs no plea, no question to understand the necessity of existence.

*Keywords:* Heidegger, tragic, passion, virtue, pity

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA

## Il pensiero come *pietas*

Si può concepire il pensiero come *pietas* se si decide di prendere le mosse da una qualche definizione della *pietas* virgiliana, magari ricavata dai famosi versi del primo libro dell'*Eneide* in cui Enea esorta gli affranti compagni in fuga da Troia a ricordare insieme ai loro lutti che il Lazio li attende a patto che siano coraggiosi, pazienti di fronte all'inerzia degli eventi, prudenti ed attenti, religiosamente attenti, al volere degli dei che non sopportano l'arroganza degli umani verso le vicende drammatiche e i processi storici che dolorosamente attraversano. Ecco: possiamo avanzare la tesi che la *pietas* è la non arroganza e il coraggioso affrontare con fiducia ma senza certezze preventive il destino che ci attende? Forse si potrebbe rispondere positivamente, purché subito ci si ponga il problema di fondo: come trasferire quelli che sono dei moti o dei modi dell'animo umano che noi definiamo sostenuti da *pietas*, nell'ambito di quel pensare che, comunque lo si intenda, non è un modo dell'animo, non indica né realizza comportamenti da tenere di fronte al destino, ma indica piuttosto come iscrivere in una trama categoriale di giudizi qualcosa che al giudicare logico è estraneo, dato che ha a che fare con i comportamenti di quella che siamo abituati a considerare un'etica, ossia un modo di orientarci nel modo, una concatenazione di azioni pratiche rette da un fine? Con il porci questa seconda fondamentale questione (come l'etica si fa pensiero o come il pensiero è intrinsecamente tramato dall'etica che guida i comportamenti e impone la *pietas*, e dunque è una forma del fare, mentre resta pur sempre, nella sua espressione giudicativa una forma del pensare) siamo in condizione di definire l'orizzonte generale della argomentazione. Che si dia una *pietas* del pensiero è possibile pensarlo a patto di fare della memoria e dell'oblio, del ricordo, del raccontare, del testimoniare, la trama di un pensare che in questo stesso atto si sottrae alla cattura logica ma anche fenomenologica, alla presa di quella intenzionalità fenomenologica la cui coscienza trascendentale costituisce i suoi oggetti.

Nel concepire il pensiero come *pietas* compiamo una originaria e fondativa, alterante in senso profondo, dislocazione del pensiero fuori e oltre, anche se non contro, la sua trama di strumenti logici del giudicare. Affrontiamo in questo modo il passaggio costitutivo della filosofia dell'ultimo importante libro di Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*<sup>1</sup>, ossia quel pensiero che esibisce – si ricorderà – la trasformazione dell'etica in filosofia prima e la perdita della assolutezza presunta dell'ontologia e della fenomenologia, a vantaggio di una rinata metafisica della prossimità all'Altro, ossia agli altri. Senza che Lévinas la nomini esplicitamente, qui la *pietas* risuona nella immagine della passività con cui io stesso (in certo senso originariamente sottratto al dominio egologico della fenomenologia husserliana) mi sottopongo all'ordine che sensibilmente giunge a me dal volto dell'altro, un ordine che insatura in me la disposizione etica senza che sia io a fondarla e a deciderla: senza quella arroganza, ma con quel rispetto esso sì deciso, coraggioso ma senza certezze, con cui il “pius Aeneas” accende la *pietas* nei compagni in fuga e si assicura che l'obiettivo, almeno nella volontà degli animi fattisi pietosi, sia già raggiunto. Nella *pietas* è dunque in gioco quella “passività” che Lévinas ha sottratto alla sintesi conoscitiva precategoriale in cui l'ha collocata Husserl, assegnandole la funzione di realizzare l'anarchica, preoriginaria “prossimità” all'Altro, ossia agli altri. La passività della *pietas* che ricaviamo da Lévinas in certo senso “appesantisce” il pensiero logico-fenomenologico e in certa misura lo snatura, ancorando il pensiero stesso alle condizioni di una assolutezza etica dipendente dal mondo in cui la passività sensibilmente si mostra, essendo la *pietas* anzitutto “il modo stesso della passività”. Non si dà uomo nel mondo con gli altri uomini, in assenza della passività della *pietas* che guida in una modalità peculiare (Lévinas lo chiama non “violento”) le azioni che gli esseri umani sono chiamati a compiere. *Pietas* è dunque il nome di ciò che Heidegger concepisce come “l'essere nel mondo”, lo “*In der Welt sein*”.

Se intendiamo procedere lungo questa via, dobbiamo esplicitare che qui con mondo intendiamo il modo psichico intrecciato e, più radicalmente, risolto nel suo passato, ricordato, dimenticato testimoniato, stravolto da una memoria non fotografica ma comunque costruttiva. All'interno del secondo passaggio della nostra argomentazione si affaccia per noi il sapere

---

<sup>1</sup> Cfr. Lévinas (1983), in particolare cap. V, *Soggettività e infinito*.

psicoanalitico di Freud, del quale programmaticamente diciamo – e intendiamo dimostrarlo – che esso è anzitutto nella sua trama profonda un esercizio di *pietas* nei confronti del mondo delle cose vissute nel punto di incontro tra l'interno della psiche e la realtà esterna. *Pietas* verso le cose si richiede nell'orizzonte freudiano se ed in quanto ci si mostra la loro insuperabile, immediata “brutalità”<sup>2</sup>, il non poterne venire a capo con degli accomodamenti preventivi, e piuttosto si favorisce il lasciarle essere e “pietosamente” accoglierle, farle nostre, elaborarle, trasformarle. Nel contesto del sapere psicoanalitico freudiano, e provenendo da Lévinas, la pratica pensante e l'agire clinico psicoanalitico sono un esercizio di *pietas*.

Ciò comporta che si assuma l'atteggiamento verso il mondo interno della psiche così come verso quello della natura e della storia civile, che ne riconosca l'inesorabile, ma creativa, produttiva, consumabilità, il suo potere e dovere essere distrutto, per essere ricostituito. *Pietas* significa allora (lo vedremo analizzando il breve saggio freudiano *Caducità*) proprio il vedere la dissipazione e il trattare la consumabilità del mondo interno ed esterno nella prospettiva che accetta pietosamente la fine delle cose, di ogni singola cosa, senza vanamente opporvisi, ma traguardando attraverso il loro sfacelo con un sentimento di malinconica e dolorosa allegrezza, che lascia vedere l'oltre, la rinascita di una vita altra, al di là della morte per sfacelo a cui tutto è destinato, verso cui ogni singolo frammento di essere si precipita – per finire ed essere fatto rinascere.

Innegabile è il nesso che Freud avverte come essenziale, proprio in quanto compreso all'interno dell'orizzonte affettivo ed emotivo della *pietas* che conferisce loro significato e valore costitutivo, tra il tema della “*Vergänglichkeit*”, della “caducità” delle cose terrene, e il tema del ruolo da riconoscere alla morte nell'ambito del corredo psichico dell'umanità. Dopo aver commentato il famoso saggio dedicato da Freud alla caducità, e pubblicato nella data fatale del 1915 quando è in atto il primo conflitto mondiale, come lo è il famoso saggio *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, di cui analizzeremo la folgorante, ma anche coraggiosa e insieme pietosa conclusione piena di *pathos* rivolto alla comprensione della potenza limitata ma insostituibile della carica spirituale di cui è fornita la psiche umana, avremo completato il quadro della nostra riflessione sul pensiero come *pietas*. Da un lato questo pensiero, che non teorizza il sentimento della *pietas*, ma si fa esso stesso *pietas* e dunque in se stesso “si

---

<sup>2</sup> Preta (2015), in particolare cap. 3, *Il partito preso delle cose*.



muta in *pietas*” prendendo le distanze rispetto alle sue coordinate logico-giudicative, apparirà segnato dalla levinasiana passività che ci approssima al volto dell’Altro (degli altri) per accoglierne l’ingiunzione etica a quella che ora siamo legittimati a chiamare *pietas* del pensiero, o pensiero come *pietas*. Dall’altro lato, questo stesso pensiero fattosi *pietas* attiva (passivamente attiva si potrebbe dire, paradossalmente, ma del tutto legittimamente) si svelerà intessuto dal solido, umano, fiducioso ma non enfatico rispetto per tutto ciò che si consuma e deperisce e “cade” e muore, e dunque di nuovo, ma da una prospettiva diversa da quella levinasiana, dal morire stesso – che in Freud non induce una disperazione nichilistica o decadentistica, voluta o in qualche modo evocata, ma piuttosto la ferma resistenza di fronte ad un destino non evitabile. Tale volontà emotivamente carica di resistenza (che si vorrebbe definire propria dell’umanismo freudiano, diverso da ogni altro, antiretorico e antipassatista) risulterebbe inconcepibile se non fosse intessuta della *pietas* che Freud non esplicita, ma risulta costitutiva dell’intera sua breve, concentrata riflessione sulla caducità e la morte.

Nell’*Avvertenza editoriale alla traduzione italiana del saggio*<sup>3</sup>, lo si collega in termini tematici ed emotivi tanto al saggio sulla guerra e la morte che abbiamo citato quanto a *Lutto e melanconia*, anch’esso del 1915, e si ricorda che prende lo spunto dalla vacanza estiva di Freud nell’agosto del 1913 a S. Martino di Castrozza. Il tema è, abbiamo detto, quello della caducità delle cose belle, tra cui in primo luogo della vita spirituale e carnale, fisica degli esseri umani, oltre che del bello nell’arte: il tema, o l’affannoso problema si dovrebbe dire, della “precarietà” del vivere esaltato dalla guerra in quel momento incombente – ma anche sempre presente nella struttura della psiche. Forse anche la recente rottura tra Freud e Jung contribuisce al tono di tristezza, in questo caso riferito alla “precarietà del movimento psicoanalitico”. Non è facile riassumere e commentare le brevi pagine freudiane, connotate da quel modo narrativo che anch’esso, apre le porte alla tonalità della *pietas*. Quest’ultima induce a confrontare grazie allo sguardo dell’anima il presente sfolgorante delle bellezze naturali e civili del mondo, e la continuità di quest’ultimo con il suo passato, con l’incertezza minacciosa del futuro che su ciò che sembra bello e quindi eterno lascia incombere la sua ombra. Non è facile leggere questa brevi pagine, mentre si desidera non perdere di esse il fascino malinconico in cui non si “parla della

---

<sup>3</sup> Freud (1976), p. 171.

*pietas*” per ciò che è destinato a decadere, ma si lascia parlare, nello stile e come stile, la *pietas* stessa che il decadere delle cose ospita in se stesso destinalmente.

Un poeta ormai famoso e un amico silenzioso accompagnano Freud nella passeggiata agostana in una contrada fiorita della montagna. Ammirato dalla bellezza che lo circonda, il poeta non ne trae tuttavia gioia. Nella sua ammirazione parla amaramente il versante negativo della *pietas*, che scorge le lacrime delle cose. È infatti turbato dal pensiero che tutta quella bellezza sia destinata a perire. L’inverno gela la natura, così come, peraltro si gela e perisce, privato della più calda linfa vitale «tutto ciò che di bello e di nobile gli uomini hanno creato o potranno creare»<sup>4</sup>. Il poeta amaramente ammirato è come soffocato dal destino di “caducità” del tutto che egli, tanto più in quanto poeta, avrebbe voluto soltanto poter interminabilmente ammirare, amare, celebrare.

Freud lascia cadere qui la sua prima considerazione. E qui si affacciano le prime parole della *pietas*. È molto significativo che anche in tale passaggio iniziale, come spesso in Freud, venga data voce ad un dualismo<sup>5</sup>, in questo caso il dualismo che scinde ed al tempo stesso unisce la *pietas* verso il mondo caduco. “Due diversi moti dell’animo” nascono di fronte alla “transitorietà” della bellezza. Si osservi che nessuno dei due fa appello alla consolazione possibile fornita da un destino accettato religiosamente. Da un lato abbiamo la amarezza di una laica rassegnazione (“il doloroso tedio universale del giovane poeta”), dall’altro lato la rivolta contro quello che appare, ma non è del tutto, un “dato di fatto”. La *pietas* dunque, come accade all’Enea virgiliano, non esclude la reazione orgogliosa che non accetta di riconoscere l’inesorabile destino della caducità universale. “Insensato” e “nefando” sarebbe infatti il credere nella dissoluzione nel nulla delle meraviglie della natura e dell’arte. Esse devono in qualche modo sottrarsi ad una forza distruttiva totale. L’obiezione psicoanalitica tiene ferma la *pietas* per le cose segnate dal decadimento, ma introduce una correzione realistica che ne rafforza il valore: *pietas* non può volere dire credere a ciò che è «troppo un risultato del nostro desiderio per poter pretendere a un valore di verità»<sup>6</sup>. La caducità è incontestabile e non sono ammesse eccezioni per ciò che è bello e perfetto. Ma tra i valori che la

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 173.

<sup>5</sup> Cfr. Trincia (2015), pp. 77-93.

<sup>6</sup> Freud (1976), p. 173.

caducità delle cose mantiene comunque in vita è del tutto assente quello che pretende di proiettare su di esse, nonostante la caducità, una realizzabile, realistica, credibile “esigenza di eternità”. Vera e reale non è la desiderata eternità di cose solo caduche, ma è invece vero il “dolore” pietoso della presa d’atto della caducità stessa. *Pietas* è dunque anche ciò che costituisce il nucleo del dolore realistico, tuttavia corretto in un senso che sarebbe troppo definire progressivo, ma anche troppo poco compreso se quel dolore venisse accompagnato dalla convinzione sfiduciata circa la perdita di ogni permanenza del valore del bello. Qui la ambivalenza della *pietas* emerge con chiarezza: non solo dolore ma anche solida, leopardiana resistenza alla pretesa che “la caducità del bello implichi un suo svilimento”.

A questo punto Freud muta il suo punto di vista difensivo e lo radicalizza in senso che continueremo a chiamare non progressivo, ma che certo segnala la forte convinzione della positività, della dignità, del “valore” della caducità. Parla ora in questo modo il Freud pienamente consapevole della posta teorica in gioco. La caducità delle cose «al contrario, ne aumenta il valore! Il valore della caducità!» (questo, si noti diviene per Freud il vero ed unico valore che va preservato, letteralmente rovesciando l’apparenza del disvalore della caducità) «è un valore di rarità nel tempo. La limitazione della possibilità di godimento aumenta il suo pregio. Era incomprensibile [...] che il pensiero della caducità del bello dovesse turbare la nostra gioia»<sup>7</sup>. Segue la tesi forse centrale del saggio, anch’ essa ricavabile da quella *pietas* verso le cose belle, che le rispetta nel loro valore estetico vivente, attuale, vivo e non correla tale valore alla loro durata nel tempo scorrente. Da questo punto di vista, la *pietas* è una funzione del riconoscimento dell’eterno, perché la caducità, la consumabilità reale delle cose ha il suo rovescio e persino la propria ragione nell’eternità del loro valore che scopre la loro resistenza al tempo che in un momento, in ogni momento si è in grado di godere, dunque la propria “eternità nel tempo” proprio nel confronto con ciò che è invece destinato a consumarsi come oggetto, come cosa o natura reali. *Pietas* è, ancora sul filo dell’ambivalenza, simultaneità del rispetto per il “reale” che si consuma e della difesa del “valore” (del bello, del vero, del perfetto) che invece non si consuma ma vive in ogni attimo in cui attualmente se ne gode. *Pietas* è la parola di Enea che esorta a sopportare il dolore della fine di Troia e della fuga verso la salvezza, mentre ricorda il

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 174.

valore che tale fuga dolorosa ospita in sé come suo *telos*, il raggiungimento divinamente destinato delle coste del Lazio.

È nell'ora della nostra attuale sensibilità che noi viviamo il valore delle cose, non nella loro sopravvivenza nel tempo. Perciò *pietas* è conferimento di valore all'eternità della vita del godimento delle cose nel momento presente, ossia appunto ad una eternità di valore di tipo intensivo, persino attimale, comunque presente, che non sa che cosa fare della garanzia della sopravvivenza nel tempo, quale mai senso assegnarle. La sopravvivenza non è un valore e non merita *pietas*. In un tempo futuro potrebbe esaurirsi l'esistenza stessa delle opere d'arte e della nostra capacità di goderne, insieme ai valori della poesia, della letteratura, del pensiero. Persino ogni forma di vita potrebbe un giorno venir meno dalla terra. Ma «il valore di tutta questa bellezza e perfezione è determinato soltanto dal suo significato per la nostra sensibilità viva, non ha bisogno di sopravvivere e per questo è indipendente dalla durata temporale assoluta»<sup>8</sup>. *Pietas* è dunque capacità di godimento del bello ed edificazione, a questo fine, di uno spazio di confronto tra il reale caduco del bello e il valore di quel reale, che non lo è. Ciò comporta la capacità, essa stessa una componente essenziale della *pietas* verso il caduco, anzi forse la sua anima più profonda, di elaborare il “lutto” per il bello caduco, unica condizione, questa accettazione della fine e della consumazione, del godimento del bello. Ribellarsi al lutto equivale a privarsi della forza della *pietas* che conserva il valore, non l'esistenza nel tempo, di ciò che è eccellente. Le due anime in colloquio con Freud nei sentieri di S. Martino di Castrozza, sensibili al lutto per la fine della bellezza che osservavano e di cui in quel momento “assolutamente” godevano, rifuggivano dal dolore del lutto, lo respingevano perché «avvertivano nel loro godimento del bello l'interferenza perturbatrice della caducità»<sup>9</sup>. Sensibili al bello, erano sguarniti di *pietas* e dunque erano insensibili a ciò che si rivela, in quanto caducità, la condizione stessa del godimento del bello.

È il lutto il grande tema enigmatico che viene richiamato dall'esperienza della passeggiata estiva e dal sentimento doloroso della caducità, dunque. Il tema del lutto è enigmatico scrive Freud in poche righe di eccezionale lucidità perché noi sappiamo bene che il nostro amore libidico, dapprima rivolto a noi stessi, si sposta poi sui nostri oggetti, i quali sono appunto

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

destinati a deperire, a perire, a scomparire come “oggetti per noi”. Liberata da alcuni dei suoi oggetti, la nostra capacità di amare se ne cerca di altri o torna a investire il nostro io. Ma resta aperta la ferita, incomprensibile nella sua gravità e insanabile, della perdita dei nostri primi oggetti di amore, dai quali ci distacciamo dolorosamente senza che riusciamo ancora a comprendere la causa di tale dolore da distacco. «Noi vediamo unicamente che la libido si aggrappa ai suoi oggetti e non vuole rinunciare a quelli perduti, neppure quando il loro sostituto è già pronto. Questo dunque è il lutto»<sup>10</sup>, che, osserviamo, si scatena irremissibile proprio quando viene a mancare la *pietas*. Allora accade che nulla rimanga più del valore a cui non vogliamo rinunciare, accade cioè che il senso della caducità non corretto e in certo senso rovesciato dalla percezione di ciò che pure rimane di quello che non abbiamo più occupi l'intera scena psichica. Accade insomma quello che Freud non dice ma che noi possiamo dire, avendo illuminato la sfera del suo “dramma della fine delle cose di valore” con la luce della *pietas*. Accade che il lutto prevalga sulla *pietas*, che questo prevalere resti enigmatico perché la *pietas* è pur sempre presente “non accanto a lui, ma in lui”. Se questo si verifica, come l'esempio dei due amici di passeggiata alpina dimostra, il pessimismo rischia di prevalere, il senso di una catastrofe che non trova rimedio nella permanenza di ciò che abbiamo sentito vivere come valore del bello e del perfetto rischia di farsi assordante.

La *pietas* appare dunque, alla fine del saggio, quando sulla scena della scrittura freudiana irrompono le distruzioni della guerra, non più un bene psicologico sicuro, una certezza che non vacilla, per diventare esso stesso un valore e una speranza. I beni estetici ora perduti che la guerra ha distrutto, alimentando al loro posto l'amore per il nostro prossimo e per la patria, «hanno perso davvero per noi il loro valore, perché si sono dimostrati così precari e incapaci di resistere?»<sup>11</sup>. Nei termini del nostro domandare, la guerra e le distruzioni hanno cancellato la *pietas* anche come compito o dovere di resistenza, e di speranza del non essersi spento del sentimento del godimento del bello di cui abbiamo in passato così fortemente, anche se sempre attimamente, usufruito? Molti sembrano vittime di tale perdita di *pietas* indotta dalle distruzioni belliche, ma la *pietas* è appunto ora agli occhi di Freud una speranza. Coloro che «sembrano preparati a una rinuncia

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 175.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

definitiva perché ciò che è prezioso si è dimostrato perituro, si trovano soltanto in uno stato di lutto per ciò che hanno perduto»<sup>12</sup>. Allora il lutto domina, certo, ma ad esso non si accompagna la fine della *pietas*. Ed è ben quest'ultima che riapre il discorso della speranza. La quale ci fa ricordare che il lutto è esso stesso a termine. «Noi sappiamo che il lutto, per doloroso che sia, si estingue spontaneamente. Se ha rinunciato a tutto ciò che è perduto, ciò significa che esso stesso si è consunto e allora la nostra libido è di nuovo libera (nella misura in cui siamo ancora giovani e vitali) di rimpiazzare gli oggetti perduti con nuovi oggetti»<sup>13</sup> altrettanto e più preziosi. Nonostante la guerra, «una volta superato il lutto si scoprirà che la nostra alta considerazione dei beni della civiltà non ha sofferto per l'esperienza della loro precarietà. Torneremo a ricostruire tutto ciò che la guerra ha distrutto, forse su un fondamento più solido e duraturo di prima»<sup>14</sup>. La *libido* torna libera e ricostruisce il distrutto, perché la *pietas* non è a sua volta distrutta: essa si svela una sorta di declinazione dell'amore, è anzi l'amore per il valore estetico di cui abbiamo una volta, anche una sola volta, avuto la capacità di godere e che non deperisce come non deperisce la potenza celeste dell'*Eros*.

Ma che cosa esige da noi la *pietas* confrontata con il tema della morte, dell'uccidere, del morire? Come accadeva agli uomini primitivi, il nostro inconscio non riesce a “rappresentarsi la propria morte”, ed inoltre è ambivalente verso la persona amata e gode della morte dell'estraneo<sup>15</sup>. E se gli uomini civili si sono allontanati da questo modo di considerare la morte, o la fine o ciò in cui la caducità destinalmente precipita ogni cosa, la guerra lascia riapparire l'uomo primitivo, eliminando le sedimentazioni della civiltà. Ci obbliga ad essere eroi e a sopportare la fine delle persone care. Ma la guerra è insopprimibile, ed è ora nei confronti della guerra stessa, di questo stato finale o meglio estremo dell'opera della distruzione o autodistruzione insita nella caducità delle cose e degli altri esseri viventi, che deve esercitarsi la *pietas*. Può farlo, ora ci è chiaro, radicalizzando la propria accettazione della caducità, scoprendo anche nella guerra il valore dell'accettazione di ciò che soggiace alla pulsione di distruzione e che non può quindi resistere in vita. La *pietas* stessa parla quando Freud scrive che

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 175-176.

<sup>14</sup> Ivi, p. 176.

<sup>15</sup> Cfr. ivi, pp. 147-148.

dobbiamo «adattarci alla guerra» «e riconoscere che col modo nostro, di uomini civili, di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche e che perciò ci conviene abbandonarlo e piegarci alla verità»<sup>16</sup>. Ridare alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete, restituendo peso all'atteggiamento inconscio verso di essa, è esso stesso un atto di *pietas*, di coraggiosa accettazione del nostro destino di reali e virtuali aggressori e aggrediti, di assassini o di vittime. Se questo ci offre la *pietas* verso la morte come prima nei confronti della caducità, *pietas* è da un lato una funzione dell'inconscio, mentre dall'altro dell'inconscio stesso essa enfatizza la funzione di "sincerità", di autenticità restituita al nostro esistere. *Pietas* è allora la funzione stessa del rendere la vita sopportabile, riconoscendone l'attraversamento mortale che la connota e la destina al suo fine: «Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere di ogni vivente. L'illusione perde ogni valore se ci intralcia in questo compito»<sup>17</sup>. Ciò che si erge contro questo intralcio è, ancora una volta, la *pietas*, ora rivolta verso la vita che ospita la sua morte e autorizza il lutto, poi, ancora, la fine del lutto e la rinascita del vivente che tortuosamente, pietosamente torna ad incamminarsi verso la propria morte.

### *Bibliografia*

Lévinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.

Preta, L. (2015), *La brutalità delle cose. Trasformazioni psichiche della realtà*, Mimesis, Milano-Udine.

Freud, S. (1976), *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, trad. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati e Boringhieri, Torino.

Trincia, F. S. (2015), "Il dualismo nel pensiero di Freud. Scambio e sostituzione nella dinamica pulsionale", *Azimuth*, vol. 5, pp. 77-93.

### *Abstract*

Starting from Vergilius' "pius Aeneas", then going through Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* and Sigmund Freud *Vergänglichkeit* and *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, my claim is that *pietas* is opposite to any feeling and to any behaviour of arrogance, and is

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 147.

<sup>17</sup> Ivi, p. 148.

therefore the courage to face with faith and without previous assurances the destiny of decadence that affects in the historical time all of us and what we feel and appreciate as our values of beauty and of perfection in nature and in culture. For Sigmund Freud in particular, to whom I dedicate most interest and attention in the essay, *pietas* is the acknowledgement of the value of the eternal beauty which should not be in any way diminished by its being consumed by time and history. In spite of its being precarious in the flowing of the historical time, the value of the beauty things, enjoyed by us in any single moment, is for ever. And this *pietas* toward the precariousness of natural and cultural beauty is furthermore what assures us that not mourning but hope is the last word of mankind.

*Keywords:* eternal beauty, precariousness, hope, *pietas*, decadence.



LUCA VANZAGO

**La crisi del pensiero e il ritorno del problema del senso.  
Riflessioni sul significato filosofico della attuale ricerca neuro-  
cognitiva**

*1. Introduzione*

La nostra epoca sta assistendo, peraltro ormai da qualche decennio, a una notevole fioritura di studi sulla coscienza. Questo ritorno di un problema filosofico classico, che gran parte della filosofia novecentesca sembrava aver fatto di tutto per eliminare definitivamente dal novero dei temi accettabili, o quanto meno tollerabili, si deve in effetti agli studi condotti in quel vasto e diversificato continente che si può per brevità chiamare delle “scienze cognitive”, di cui le neuro-scienze sono parte costitutiva.

In questo ambito il tema della coscienza non si è peraltro imposto subito, e certamente anche ora che viene discusso e approfondito da diversi punti di vista non può dirsi accettato o “sdoganato” senza riserve. Ma proprio il fatto di essere un problema teorico di cui si discute, prendendo posizione pro o contro la sua esistenza, o la sua conoscibilità, o anche la sua utilità teorica, fa sì che del concetto di coscienza ci si debba occupare, volenti o nolenti, per decretarne comunque lo statuto epistemologico o talvolta ontologico.

È attraverso tale discussione, non necessariamente immediatamente filosofica, che questo problema è però poi rientrato anche all’interno del dibattito in cui più tradizionalmente era stato fatto sorgere. Le ricerche in questa direzione si devono in particolare agli sviluppi della filosofia analitica anglo-sassone della mente, emersa all’interno del contesto riconducibile ai teorici del *linguistic turn* e della sua progressiva trasformazione in direzione di problematiche concernenti non più solo il linguaggio, ma più in generale la cognizione, l’esperienza, il rapporto mente-corpo. In un certo senso si può dunque dire che, paradossalmente, sia stata proprio la corrente filosofica che più aveva insistito per abbandonare i problemi filosofici tradizionali attraverso la loro “cura” linguistica, secondo una impostazione terapeutica riscontrabile in modi diversi in Russell, Carnap e Wittgenstein, ad aver poi reintrodotta quello che resta in fondo un

concetto tra i più compromessi con la metafisica classica, e dunque più sospetti per chi ritenga che la filosofia non debba far altro che dichiarare inutili determinate questioni.

Se si guarda al dibattito filosofico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, pare infatti chiaro che problematiche come quella della coscienza siano divenute, almeno in certi ambienti, del tutto irricevibili. Naturalmente il concetto di coscienza resta uno di quelli fondamentali per molti altri pensatori di estrazione e impostazione diversa, ma concordi nel ritenere tale nozione tra quelle "indisponibili", per così dire, rispetto a qualunque prospettiva che miri a discernere tra ciò che è vivo e ciò che è morto nel dibattito filosofico.

Ciò che mi preme fare in questa sede è di esaminare la situazione attuale relativamente al dibattito sullo statuto della coscienza, per farne emergere innanzi tutto alcuni tratti salienti, in modo da recuperarne la significatività e mostrarne la, per certi versi sorprendente, problematicità. Ma poi si tratta anche di indicare la necessità di non appiattare le analisi teoriche su di una spesso fraintesa attualità, immemore del passato solo perché un presunto progresso scientifico e soprattutto tecnologico avrebbe reso inutile qualunque memoria di discussioni dottrinarie ritenute ormai tramontate.

In realtà la vicenda relativa al ritorno del problema della coscienza è quanto mai significativa per capire che certi problemi non sono legati in modo assoluto al contesto storico, sebbene non siano neppure estraibili astrattamente da esso e studiati come se si trattasse di frammenti di roccia di un pianeta lontano. In effetti la consapevolezza della complessità di un dibattito passa anche per la capacità di serbare memoria del significato di determinati concetti, che consente così di non scadere in posizioni ingenuie che soltanto la moda del momento può innalzare agli onori della ribalta senza sospettarne la natura ripetitiva e in definitiva un po' comica.

Quel che mi propongo di fare è pertanto innanzi tutto di esaminare alcune tesi tra le più significative e influenti dell'attuale dibattito sulla coscienza quale si svolge all'interno della prospettiva neuro-cognitiva, per poi discuterne il senso filosofico alla luce di altre dottrine filosofiche che, sebbene sorte in un contesto differente, hanno nondimeno ricevuto nuova linfa proprio dal dibattito sulla mente e sulla coscienza. Per quanto concerne la prospettiva neuro-cognitiva farò riferimento a quella che appare la dottrina filosofica più popolare tra i neuro-scienziati, ossia la cosiddetta "neuro-filosofia" di Paul e Patricia Churchland. Questa dottrina si fa apprezzare per la capacità a un tempo di discutere molte questioni diverse da

un punto di vista unitario coerente e chiaramente delineato, ossia la riconduzione “eliminativistica” di tutto ciò che può essere annoverato entro il concetto di coscienza alle sue basi neurobiologiche, e per la possibilità di reperire perciò al suo interno, in una forma per così dire purificata, determinate formulazioni che altrimenti si possono trovare in modalità più o meno chiare anche in altri pensatori. La mia discussione prende perciò gli scritti dei Churchland soprattutto come emblemi di un determinato modo di porre la questione della coscienza, che valga nella sua valenza simbolica, al di là delle questioni teoriche complesse che però non possono essere esaminate in questa sede.

Una volta che si siano espone nei loro tratti essenziali le posizioni di questo approccio, proporrò alcune considerazioni relative ai problemi che esso fa sorgere e suggerirò alcune possibili diverse letture della questione che sarà stata fatta emergere. In sintesi, si tratterà di vedere come, per un verso, il tentativo attuale di eliminare la coscienza dal dibattito sulla mente e la cognizione costituisca la ripresa di un più antico approccio di stampo “positivistico”, che fin da subito suscitò reazioni filosofiche significative e feconde; per altro verso credo che sia importante anche far emergere alcuni problemi non più soltanto teoretici, ma anche per certi versi politici, che l'attuale impostazione eliminativistica solleva (anche se in generale senza neppure saperlo né volerlo), e che potranno essere colti appieno grazie all'aiuto di considerazioni che Edmund Husserl ebbe a svolgere in riferimento alla crisi delle scienze europee di cui fu testimone in un'epoca tormentata, alcuni dei cui tratti sembrano riemergere oggi.

## *2. La neuro-filosofia e la prospettiva eliminativistica.*

L'orizzonte filosofico da cui provengono i due studiosi americani è caratterizzato dalle teorie elaborate dagli esponenti dell'epistemologia post-positivista, come Kuhn e Feyerabend, per un verso, e dai propugnatori di una concezione pragmatica della conoscenza e della scienza come Quine e Sellars, per altro verso. In particolare l'epistemologia “naturalizzata” di Quine e l'impostazione data da Kuhn alla questione dei paradigmi scientifici conduce Paul Churchland a elaborare una critica della psicologia del senso comune, in direzione di una revisione del problema mente-corpo, che porti ad una valorizzazione della posizione naturalistica e materialistica, chiamata materialismo eliminativo.

La moglie Patricia articola, in un volume dal suggestivo titolo di *Neurofilosofia*,<sup>1</sup> del 1986, una riflessione volta ad avvicinare la filosofia della mente alle neuroscienze. Insieme, i due sviluppano una prospettiva basata sul modello connessionistico delle reti neurali, che costituisce una prospettiva filosofica nuova rispetto all'approccio "classico", cognitivistico, all'intelligenza artificiale. La posizione comune raggiunta in questa confluenza di approcci diversi fa dei Churchland gli esponenti più radicali del naturalismo in filosofia della mente, laddove J. Fodor ne costituisce la versione moderata, e Dennett occupa la posizione intermedia.

Le polemiche che tale posizione ha suscitato richiedono di contestualizzare la posizione dei Churchland. Il punto di partenza è la condivisione della prospettiva kuhniana da un lato, quineana dall'altro, le quali sostengono l'impossibilità e l'implausibilità di una scienza di fatti o dati puri, e pertanto la insorpassabile commistione di dati empirici e teoria in ogni impresa di ricerca e ogni forma di conoscenza. Tale impostazione conduce i Churchland ad accomunare i metodi della scienza naturale a quelli della psicologia, in quanto ciò che viene sostenuto per la prima vale anche per la cosiddetta "introspezione", che non è per nulla diversa, in questo, dalla conoscenza del mondo esterno.

In questo senso, sia le dottrine che si basano sulla cosiddetta "psicologia del senso comune", sia gli approcci genericamente fenomenologici (peraltro connotati in modo molto vago) sono agli occhi dei Churchland da rigettare in quanto credono di poter accedere a stati mentali "assoluti" che in realtà sono storicamente e culturalmente condizionati.

La critica alla fenomenologia, come al dualismo cartesiano, si basa dunque su di una asserita storicità e condizionatezza culturale dell'impresa scientifica, che impedisce di concepire la verità come assoluta e non relativa. È su questa critica che però si fonda la delineazione di un progetto di ricerca che in qualche modo deve riuscire a rimanere indenne dallo stesso rischio.

L'analisi dei Churchland si articola in tappe che si possono riassumere schematicamente: innanzi tutto viene condotta una critica radicale della psicologia del senso comune, e più in generale della psicologia; questo implica una revisione dell'ontologia dualistica, in direzione della posizione detta eliminativistica; ciò però non li porta a escludere del tutto l'introspezione, che deve tuttavia essere effettuata da una posizione materialistica; quest'ultima richiede un abbandono dell'epistemologia neo-

---

<sup>1</sup> Si veda Churchland (1986).

empiristica in direzione di una nuova concezione di base, a impianto biologico, delle capacità cognitive umane. Quest'ultimo passaggio assomiglia al progetto delineato da Searle di costruire una nuova biologia "intenzionale"; tuttavia la biologia prevista dai Churchland prevede invece la completa naturalizzazione del mentale e pertanto l'eliminazione di qualsiasi riferimento all'intenzionalità.

I Churchland non intendono dunque abbandonare del tutto l'analisi del mentale, però affermano che sia necessario adottare un approccio diverso da quelli tradizionali, che sia cioè in grado di dare all'analisi della mente una struttura scientifica. Il modello di scienza indicato in questo senso è quello della biologia, intesa a partire dalla concezione connessionistica delle neuroscienze. Tale impostazione viene generalizzata fino a divenire il vero e proprio paradigma della scienza in quanto tale, generando però così anche un problema in relazione al relativismo di ascendenza kuhniana e quineana che costituisce la premessa dell'intera operazione condotta dai Churchland. Se è vero che la *folk psychology* non può vantare reali pretese scientifiche, questa critica si applica molto meno alla prospettiva fenomenologica, che viene dai Churchland sostanzialmente considerata una variante della psicologia "filosofica" e quindi ingenua. La stessa nozione di scienza utilizzata dai Churchland può infatti essere criticata alla luce delle analisi husserliane sul concetto di scienza. Il loro relativismo iniziale viene in effetti attenuato dall'adesione alla corrente connessionistica, e in particolare al progetto di ricerca basato sul cosiddetto modello PDP (*Parallel-Distributed-Processing*), ritenuto in grado di superare le critiche mosse alla concezione cognitivista dell'intelligenza artificiale e alla metafora funzionalistica mente-computer.

L'onere della dimostrazione della superiorità della posizione materialistica, nella peculiare versione offerta dai Churchland, viene dunque posto sul conto del connessionismo e delle sue relazioni con altri ambiti di ricerca scientifica, come la neurobiologia. Se, come sostengono i Churchland, il modello filosofico generale, valido senza interruzioni da Platone a Fodor, per pensare la mente è stato il linguaggio, si deve allora superare tale modello, che isola l'essere umano dal resto del regno naturale.

La direzione da prendere è pertanto, a loro avviso, quella della connessione senso-motoria. L'approccio connessionistico pare a questi autori molto promettente al fine di delineare un modello del tutto differente

di funzione mentale. Tale modello dovrebbe essere in grado di superare l'obiezione, mossa da vari ambienti, per cui la spiegazione dell'interazione tra input sensoriali e output motori sembra richiedere un "omuncolo" nel cervello, che sia in grado di operare le inferenze necessarie a trasformare un gruppo di dati nell'altro, con l'inevitabile regresso all'infinito che ne consegue.

La posizione dei Churchland presenta una notevole coerenza e una altrettanto efficace capacità di integrazione di prospettive provenienti da ambiti di ricerca diversi. Si configura pertanto come la prospettiva forse più solida tra quelle che perseguono la naturalizzazione della coscienza e dell'intenzionalità. Le premesse metodologiche da cui muove, tuttavia, sono anch'esse discutibili e infatti ampiamente discusse. In particolare, negli ultimi anni sono emerse prospettive che indicano una svolta ulteriore nell'ambito delle neuroscienze, che complica la vita al connessionismo e insieme esige un approccio filosofico ed epistemologico meno segnato dal relativismo, guardando infatti (forse non casualmente) alle ricerche fenomenologiche. Si tratta di un approccio che cerca di render conto dell'incarnazione della mente da un punto di vista diverso da quello naturalistico e in particolare materialistico.

In altre parole, occorre riuscire a integrare il problema dell'analisi "in prima persona" (che il naturalismo intende *apertis verbis* non porre) con una prospettiva che permetta di evitare il dualismo. Questa impostazione non rifiuta, ma al contrario ricerca, l'interazione tra filosofia della mente e ricerche neurocognitive, ma al contempo esclude che la prospettiva unificante possa essere costituita dal naturalismo e/o olismo relativistico di ascendenza quineana.

### 3. *Le ricerche neuro-fenomenologiche.*

L'autore a cui si può far risalire questo tentativo di fusione tra fenomenologia, filosofia della mente e neuroscienze è Francisco Varela, a cui si deve l'espressione *neurofenomenologia*, ma che è stato innanzi tutto un biologo, autore di importanti lavori (spesso insieme a Humberto Maturana)<sup>2</sup> sul tema dell'autopoiesi, cioè della genesi di organismi a partire da condizioni necessarie ma non sufficienti a spiegare l'emergere di forme più complesse da forme più semplici.

Questa prospettiva ha poi influenzato anche il suo approccio alla

---

<sup>2</sup> Si veda, in particolare, Maturana, Varela (1985).

coscienza, come struttura auto-poietica. L'approccio generale adottato da Varela consiste nell'affermare che una forma complessa non deve essere spiegata unicamente a partire da ciò che ne costituisce la base, ma intrattiene un rapporto di interazione e di doppia determinazione con tale base. Si tratta di un approccio sistemico e a suo modo olistico, non però nel senso di Quine (il cui olismo è di natura epistemologica, val a dire riferito alle condizioni di conoscenza), ma in un senso ontologico, ossia concernente l'esistenza. Questa forma di olismo richiede una concezione diversa della causalità rispetto a quella lineare dei sistemi fisici (sebbene Varela citi anche autori come I. Prigogine, che trovano anche a livello dei sistemi fisici una causalità complessa analoga ai sistemi biologici di cui egli si occupa).

La caratteristica generale degli organismi viventi è per Varela (e Maturana) quella di strutturare equilibri omeostatici che ne permettano e favoriscano la sussistenza. Questo equilibrio si basa sul rapporto di mutua rigenerazione tra il tutto e le parti che costituiscono l'organismo. Le parti garantiscono l'unità funzionale del tutto, apportando a esso i confini identitari di cui abbisogna, mentre il tutto garantisce il rinnovo delle parti, come elementi interni.

Tale approccio ha un effetto anche sulla questione della cognizione: per i due ricercatori cileni la cognizione non è da intendersi come processo di produzione di rappresentazioni, e non si limita a svolgere funzioni puramente cognitive in senso classico. La cognizione va piuttosto intesa in senso dinamico e processuale, in termini di azioni e movimenti, che sono in grado di riconfigurare dall'interno l'organismo vivente che ne è l'autore ma al contempo anche l'effetto, e perciò struttura anche la relazione tra l'organismo e il suo ambiente circostante.

Ciò implica un abbandono del modello di comunicazione di origine cognitivista, inteso come scambio di informazioni e feedback tra un sistema cognitivo ed un mondo ad esso estraneo. Nel modello di Maturana e Varela gli scambi e le interazioni devono essere visti come parte costitutiva della struttura stessa degli agenti. È l'istituzione di un diaframma a produrre una differenza tra un lato interno (l'organismo, che però non è del tutto isolato) e uno esterno, il mondo, che però allora non è più una exteriorità a sé stante e indipendente.

Questo modello viene reperito già a livello delle modalità di scambio e interazione propri del regno vivente, ma si applica naturalmente anche alla

struttura dell'essere umano, visto come parte del regno naturale, anche se non del tutto immerso in esso. Del resto già gli esseri viventi non sono considerati come enti puramente meccanici e atomici, ma come centri di realizzazione di strutture interattive che hanno un proprio *sensu* biologico. Questa posizione riprende a suo modo quella delineata da Merleau-Ponty nel suo *La struttura del comportamento*<sup>3</sup>, ponendo tuttavia in maniera più chiara una questione ontologica, laddove in quell'opera di Merleau-Ponty l'analisi è ancora svolta prevalentemente su di un terreno epistemologico. Peraltro Merleau-Ponty ha poi condotto una indagine di natura ontologica nei suoi corsi al Collège de France dedicati al tema della natura, di cui il secondo in particolare costituisce l'analisi del regno vivente.<sup>4</sup>

Pertanto nella prospettiva dell'auto-poiesi è la relazione organismo-ambiente, più che la configurazione di un organismo da mettere poi in relazione col proprio ambiente, a costituire l'ambito di comprensione delle interazioni, ivi comprese quelle "cognitive". Questa relazione è reciproca: l'individuo esprime somaticamente le dinamiche processuali dell'ambiente che abita e per il quale è evolutivamente predisposto; e l'ambiente si costituisce come orizzonte di manifestazione dei fenomeni organici individuali, un orizzonte che però ha una consistenza ontologica effettiva e non è semplicemente una struttura dipendente dall'individuo inteso come origine autonoma delle rappresentazioni.

La determinazione dell'interazione tra organismo e ambiente come struttura a doppia relazione e reciproca costituzione porta poi Varela a cercare un lessico filosofico appropriato a superare quello rappresentazionalistico, sostanzialmente imperante nella filosofia analitica del linguaggio e di riflesso in quella della mente. In questo senso Varela è indotto alla propria posizione dalla critica della concezione cognitivista e connessionistica del sistema nervoso come sistema neurale chiuso, in cui non vi è alcun tratto caratteristico intrinseco nella sua organizzazione che permetterebbe ad esso di discriminare mediante la dinamica dei suoi cambiamenti di stato tra cause possibili interne o esterne per questi cambiamenti di stato.

Il concetto di cognizione viene così associato a quello di auto-poiesi e inteso come know-how corporeo di un organismo. La cognizione non è la copiatura, all'interno dell'organismo, di uno stato di cose esterno, perché è

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty (2010).

<sup>4</sup> Si veda Merleau-Ponty (1996).



la stessa distinzione tra interno ed esterno ad essere, non eliminata, ma ricategorizzata in termini di interazione e co-implicazione (il che significa anche configurazione e non raffigurazione). L'organismo che interagisce con l'ambiente non produce solo (o meglio: non produce affatto) immagini sul proprio schermo interno, ma produce lo schermo stesso come struttura generale che non preesiste alle sue immagini, ma emerge da esse.

Varela sviluppa in maniera filosoficamente più articolata questa posizione, in relazione al tema della cognizione, in un saggio scritto con E. Thompson e E. Rosch, dal titolo *The Embodied Mind*,<sup>5</sup> in cui viene esposta una proposta teorica che viene considerata dagli autori come "terza" prospettiva concernente la cognizione, dopo quella cognitivista e quella connessionista. Il nome scelto è quello di prospettiva enattiva. Varela chiarisce che non si tratta di "superare" i modelli precedenti in uno nuovo, quanto di accettarne alcune caratteristiche, circoscrivendone il significato gnoseologico e specificandone le valenze, e con ciò distinguendo tra i diversi livelli della loro applicabilità.

La specificità della prospettiva enattiva sta per Varela nella possibilità di accedere a un livello di descrizione della sfera fenomenica del vissuto psichico che è precluso agli altri approcci proprio in quanto essi non tematizzano la questione se non attraverso riduzioni o modellizzazioni. È al livello della struttura dei fenomeni, ricompresa entro una prospettiva che recepisce l'idea di interazione già delineata a livello di auto-poiesi, che si può meglio comprendere cosa sia la cognizione, separandola dal modello rappresentazionale di fondo, che condiziona gli altri approcci in quanto parte comunque dal presupposto di una separazione originaria tra individuo e ambiente che, invece, Varela contesta.

Tale riconfigurazione del rapporto cognitivo tra soggetto e mondo deve secondo Varela superare necessariamente il naturalismo, inteso come riconduzione del soggetto alla natura fisica, proprio perché tale natura fisica non è originaria nel rapporto tra organismo e ambiente. Per suffragare tale proposta teorica, è però necessario mostrare come funzioni la cognizione in una prospettiva che si vuole così diversa, e perché sia preferibile alle altre. Varela si rifà alle ricerche di J. J. Gibson,<sup>6</sup> che parla di un "approccio ecologico" alla percezione, alla cibernetica, ma soprattutto alla

---

<sup>5</sup> Varela, Thompson, Rosch (1992).

<sup>6</sup> Gibson (2014).

fenomenologia di Merleau-Ponty. La cognizione deve essere intesa, in questa prospettiva complessa, a partire dal modo con cui il significato emerge dalla totalità autonoma dell'organismo. Tale prospettiva viene rapportata poi anche alle teorie elaborate da Piaget, note come epistemologia genetica.<sup>7</sup>

Il punto decisivo su cui Varela insiste è l'idea che tra una descrizione in terza persona, oggettiva e perciò per principio tendente a ridurre le esperienze soggettive, e una descrizione in prima persona che isoli l'io come un che di autonomo dal mondo, si possa individuare un terreno "terzo" in cui sia possibile ottenere descrizioni relative all'esperienza "situata" del soggetto nella sua interazione col mondo, senza con ciò ipostatizzare tale soggetto e farne una *res cogitans*.

Questa prospettiva deve render conto della specificità dell'esperienza, evitando dunque approcci riduzionistici o eliminativistici (che epistemologicamente non sono leciti a questo livello perché non è possibile definire il regno "fisico" come dato a priori se non attraverso una dimostrazione d'esistenza che generalmente non viene fornita ma semplicemente presupposta), ma evitando al contempo il dualismo, che altro non è se non un materialismo rovesciato, almeno per il fatto di cercare in un regno ontologico autonomo la base da cui dedurre il resto della realtà.

La prospettiva di Varela tende pertanto a indicare nell'incarnazione il luogo privilegiato, "originario", su cui elaborare una prospettiva analitica in grado di integrare gli apporti delle neuroscienze con i problemi tipici della filosofia della mente. Ciò implica che il funzionalismo delle realizzazioni multiple, ossia la posizione inaugurata da Putnam, debba essere quanto meno messo tra parentesi, perché la funzione non è, secondo l'approccio enattivo, qualcosa di separabile dal suo supporto corporeo e dalla sua occasione di realizzazione. Varela sostiene che il sé cognitivo è la sua propria implementazione: la sua storia e la sua azione formano un blocco unitario.

Ma il corpo stesso è iscritto in una struttura di relazioni più ampie con il proprio contesto biologico, psicologico, culturale, così che non sia corretto ipostatizzare una corporeità a sé stante e poi cercarne delle relazioni successivamente realizzabili con altri poli altrettanto atomici. Il punto focale dell'indagine deve divenire il corpo vivente situato in un mondo organico, così che la relazione (duplice e a doppia direzione, ossia ciò che Merleau-

---

<sup>7</sup> Si veda il suo libro classico, Piaget (1971) e successive ristampe.

Ponty chiama chiasma) diviene ontologicamente prioritaria rispetto ai poli stessi della relazione.

Tale struttura, così intesa, fa sì che non si possa più intendere in senso strettamente materialistico l'esperienza incarnata, senza però ricondurre l'esperienza stessa a un principio spirituale dualisticamente distinto dal proprio corpo. Varela e i suoi collaboratori impostano così un programma di ricerca che mostra di possedere analogie importanti con studi condotti da autori di estrazione più canonicamente filosofica, tutti impegnati a risolvere il problema del dualismo tra corpo e mente senza sacrificare nessuno dei due lati della questione e senza però neppure mescolarli in un modo inevitabilmente estrinseco e *ad hoc*. Tra gli autori che negli ultimi anni, anche in ambito anglo-sassone, si sono segnalati per il tentativo di incorporare il soggetto e reperirne le correlazioni col proprio corpo e col mondo si possono citare John McDowell (*Mind and World*),<sup>8</sup> Gareth Evans (*The Varieties of Reference*),<sup>9</sup> Andy Clark (*Being There*),<sup>10</sup> Quassim Cassam (*Self and World*).<sup>11</sup>

Questi autori, tutti di area anglosassone e generalmente "analitica", propongono tuttavia argomenti che tuttavia echeggiano analoghe posizioni di area "continentale", per riprendere una distinzione sempre meno utile ma ancora molto diffusa. Il tratto forse più condiviso da tutti gli autori sopra citati è la volontà di superare il funzionalismo "neo-lockiano" senza ricadere nel dualismo sostanzialistico di origine cartesiana. Da qui deriva, per un verso, una ripresa delle argomentazioni kantiane, e per altro alcune notevoli affinità con la tradizione fenomenologica.

Il superamento del funzionalismo (che tende a fare dell'identità personale un concetto astratto lontano dal senso comune) viene condotto attraverso una generale comprensione della soggettività umana come persona incarnata, dotata di un corpo che ne individua l'esistenza. Da questo punto di vista si può sostenere che l'idea di persona come struttura peculiare riporta alla luce un approccio di ascendenza aristotelica: la persona come un genere proprio, dotato di confini sanciti da leggi che ne delimitano e identificano la natura. Questo implica una maggiore attenzione alle caratteristiche biologiche, e

---

<sup>8</sup> McDowell (1999).

<sup>9</sup> Evans (1991).

<sup>10</sup> Clark (1999).

<sup>11</sup> Cassam (1997).

non soltanto psicologiche, che concernono la soggettività umana.

Un autore che si è speso in modo particolare per arrivare ad una identificazione tra soggetto, corporeità e personalità è Bernard Williams. Nel suo *Problems of the Self*<sup>12</sup> egli sottolinea come sia necessario ribaltare l'assunto cartesiano che vede l'essere umano come soggetto pensante che ha un corpo, e determinarlo piuttosto in termini di un corpo materiale che pensa. In tal modo l'identità personale è garantita da quella corporea, e questo consente di superare l'obiezione humeana a Cartesio (ripresa da molti autori contemporanei), che tende a negare all'io (penso) una continuità propria in quanto ne nega la prerogativa di sostanza ontologicamente separata.

La posizione di Williams (che ha conosciuto anche versioni più estremistiche) tende però ad appiattire le prerogative psicologiche su quelle biologiche, e a dare del corpo un quadro che attenua così il ruolo della coscienza. La personalità di un essere umano non deve essere necessariamente ricondotta alla sua materialità per poter essere distinta da una inattuabile (secondo questi autori) sostanzialità spirituale. Ci sono in altri termini modi diversi di preservare la specificità dell'identità personale senza ridurla al corpo inteso come materia (eventualmente biologica) e senza farne all'opposto uno spirito disincarnato.

#### *4. Considerazioni provvisoriamente conclusive.*

Il dibattito contemporaneo qui rapidamente evocato mostra di possedere un grande merito: ha riportato in primo piano questioni filosofiche cruciali ma che avevano apparentemente segnato il passo e fatto spazio a problematiche diverse, in particolare in connessione con la cosiddetta "svolta linguistica" verificatasi nella filosofia del secondo Novecento (la formula è di Rorty e come noto viene proposta in un articolo degli anni Sessanta<sup>13</sup>) a partire dagli effetti discordemente concordi prodotti dalla ricezione delle opere di Heidegger e di Wittgenstein.

Senza entrare ora nel merito di tale problematica, e limitandomi a constatare come tale svolta abbia raggiunto un punto di probabile saturazione e di inflessione, sia sul versante dell'ermeneutica continentale sia su quello della filosofia analitica anglosassone, ciò che invece mi pare urgente esaminare è il significato più generalmente filosofico, e quindi legato al senso dell'esistenza umana (e probabilmente non soltanto), di

---

<sup>12</sup> Williams (1989).

<sup>13</sup> Articolo contenuto nella raccolta curata da Rorty stesso, Rorty (1967).

questo dibattito. Mi pare evidente che la sostanziale egemonia del paradigma neuro-cognitivo, in particolare nella sua versione eliminativistica, entro la ricerca scientifica propria delle scienze cognitive, ponga un problema che travalica i limiti pur molto ampi di una discussione accademica, per delineare questioni cruciali concernenti il senso dell'esistenza e il futuro dell'umanità.

Che questa affermazione apparentemente un po' esagerata abbia un suo fondamento si può argomentare considerando come l'immagine della soggettività umana emerga in maniera largamente diversa a seconda che si segua l'impianto teorico di stampo neuro-cognitivo oppure si preferisca lasciar spazio a questioni e problematiche concernenti la coscienza, l'esperienza in prima persona, l'identità personale. Se si segue la prima strada, esemplificata qui dai lavori dei Churchland, ma condivisa ad es. anche dagli scritti crescentemente polemici di Daniel Dennett,<sup>14</sup> risulta chiaro come tutte le determinazioni che, in ultima istanza, cercando di mantenere un nesso tra indagini neuro-biologiche e ambito personale ed esperienziale, insistono sulla irriducibilità di quest'ultimo al piano esclusivamente organico, siano rigettate.

Il problema dunque è chiaramente indicato: si tratta di tenere aperto il dialogo, riconoscendo l'opportunità di non ricondurre riduzionisticamente il dominio dell'esperienza in prima persona alle descrizioni oggettivanti (ma forse si potrebbe e dovrebbe dire reificanti) proprie di una prospettiva che, da premesse epistemologiche anche condivisibili (il chiaro riconoscimento del ruolo cruciale del sistema nervoso nell'attuazione della mente e della coscienza), rischia di spostarsi in realtà verso una tesi ideologica che occulta se stessa coprendone il valore di estrapolazione filosofica in nome di una scientificità mal intesa.

Viene inevitabilmente alla mente il discorso che il tardo Husserl svolse nei confronti di Galileo, genio che scopre e insieme occulta. Che si sia di fronte a una nuova, e forse più grave, crisi delle scienze europee, nonostante gli indiscutibili meriti delle ricerche neuro-biologiche, si può considerare dal fatto che anche chi si oppone al riduzionismo (come ad es. Varela e la neuro-fenomenologia) ammette la necessità di un confronto tra piano naturale e piano esperienziale. È nella natura stessa, in altri termini, che si può trovare l'esperienza, se la corporeità esperiente viene adeguatamente

---

<sup>14</sup> Mi riferisco in particolare a Dennett (2006), Id. 2012).

indagata. Ma non è questa la prospettiva epistemologica prevalente oggi negli istituti e nei laboratori di ricerca. Al contrario, si tende ad andare verso una sempre più ampia diffusione della metafora della mente come computer che, come una volta ebbe a osservare Hubert Dreyfus,<sup>15</sup> in effetti non implica affatto l'avvento di computer pensanti, ma semmai la riduzione degli esseri umani a macchine. Il dibattito in atto in questo ambito, molto popolare ma tutto sommato circoscritto, mostra così di possedere un significato che ne travalica i confini e tocca direttamente la questione sempre più urgente di riconsiderare la natura umana e il suo rapporto con la natura non umana. A questo compito si deve pertanto por mano, anche se ciò esula, come è facile intendere, dai limiti di questo scritto.

### *Bibliografia*

- Cassam, Q. (1997), *Self and World*, Clarendon Press, Oxford.
- Churchland, P.S. (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Clark, A. (1999), *Dare corpo alla mente*, trad. it. a cura di S. Levi, McGraw-Hill, Milano.
- Dennett, D. (2006), *Sweet Dreams*, trad. it. a cura di A. Cilluffo, Cortina, Milano.
- Dennett, D. (2012), *Coscienza. Che cosa è*, trad. it. a cura di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari.
- Dreyfus, H. (1992), *What Computers Still Can't Do*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Evans, G. (1991), *The Varieties of Reference*, ed. by J. McDowell, Oxford University Press, Oxford.
- Gibson, J.J. (2014), *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Milano-Udine.
- Maturana, H., Varela, F.J. (1985), *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia.
- McDowell, J. (1999), *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty, M. (1996), *La natura*, trad. it. a cura di M. Carbone, Cortina, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (1963), *La struttura del comportamento*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Bompiani, Milano.

---

<sup>15</sup> Si veda Dreyfus (1992).

Piaget, J. (1971), *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari.

Rorty, R. (1967), *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1992), *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esistenza*, trad. it. a cura di I. Blum, Feltrinelli, Milano.

Williams, B. (1989), *Problemi dell'io*, trad. it. a cura di R. Rini, Il Saggiatore, Milano.

### *Abstract*

This paper addresses the question concerning the crisis of thought from the standpoint of the renewal of interest for the notion of consciousness, produced by the developments in the field of neuroscience. Once a discredited notion, consciousness is making a clamorous comeback which however tends to polarize the debate and resuscitate old metaphysical battles. The neuro-cognitive approach, in particular, while undisputedly producing important contributions, tends to adopt a naïve materialist approach, which impoverishes the complexity of the phenomenon and thus contributes to the propagation of a conception of experience, which is growingly anti-humanistic. Yet other approaches are possible, which at once preserve the importance of scientific research and provide with different categories able to frame the scientific results in more fecund ways. Neuro-phenomenology is the best candidate in this sense, for it focuses on the importance of first-person perspective in a rigorous way.

*Keywords:* Consciousness, neurosciences, phenomenology, meaning, experience.

MANUEL E. VÁZQUEZ

**Memoria y ecos.  
Sobre Walter Benjamin**

Más allá del aspecto actual mortecino y empobrecido de las ciudades que pudo vivir y contemplar Walter Benjamin, hay algo invencible que ninguna ciudad logrará borrar. Incluida Berlín. Son las señales inscritas en el todo orgánico de la ciudad como cicatrices: las huellas de la justicia todavía no realizada. Una forma de nombrar la esperanza en un «orden mejor»: «ni siquiera la ciudad de Berlín lograría evitar las cicatrices de la lucha por un orden mejor»<sup>1</sup>. En el recuerdo de la promesa queda renovado el horizonte de su cumplimiento. En su rememoración el tiempo se abre, las expectativas se mantienen: la evocación contiene la sutil alquimia que transforma en su contrario a todo lo empequeñecido. Comenzando por la infancia.

No es que Berlín y por extensión la ciudad, sean el anticipo del mundo redimido por venir. La utopía no está prefigurada en las huellas del pasado. Ni se trata de realizar un pasado perdido, ni del descrédito del presente auspiciado por la añoranza del ayer. Lo que se extrae del Berlín avivado por la mirada vuelta a la infancia es la esperanza en la justicia a la que no puede ser ajena la alegría, la promesa que alienta la transformación del presente, la confianza en un mundo a imagen de las aspiraciones más profundamente humanas. El mesianismo teológico, la revolución política y la utopía social encuentran ahí su más profunda alianza. En la visión de la ciudad está inscrita la necesidad de su transformación porque esa misma ciudad es capaz de diagnosticar la vía muerta en la que, como ocurría con las viejas estaciones de la infancia, el presente está detenido:

hoy, cuando por causalidad voy a parar a las calles del barrio, entro en ellas con la misma angustia que en un desván donde no se ha vuelto a entrar desde hace años. Es probable que siga habiendo cosas de valor allí, pero ya nadie se orienta

---

<sup>1</sup> Benjamin (1996), p. 204; Benjamin (1985), p. 480.



bien por allí. Realmente este barrio muerto, con sus altas casas de vecinos, es hoy el depósito de la burguesía de la zona oeste<sup>2</sup>.

Mausoleo, nicho, depósito, forman el continuo que acoge a la vida obligada a renunciar de sí y acaba convertida en su contrario. Ese trasiego macabro encuentra su correlato urbano en los arrabales de los que hace tiempo huyó la vida. Son el trastero donde se acumulan objetos tan inservibles como la existencia de todos los ahí arrumbados.

Las buhardillas donde la ciudad recluye lo menos grato a la visión son el reverso traumático de esos otros aposentos que la lectura infantil invitaba a recorrer; algo parecido a la sensación del «huésped que está invitado por unas cuantas semanas a un castillo y apenas se atreve a echar una ojeada llena de admiración sobre las largas series de salas suntuosas que tiene que atravesar hasta llegar a su habitación»<sup>3</sup>. En esa otra realidad, bastante más cruel, que la ciudad entrega a su espectador también está escrita la vida. Ese texto debe ser leído aunque sólo sea para atisbar un futuro capaz de desmentir la diferencia de clases inscrita en la ciudad como fenómeno urbanístico. Incluso si todo ello tenía la forma del desconocimiento, de la realidad hurtada a los ojos por las circunstancias y las convenciones:

está la temprana niñez, que le encerró en su barrio: el Antiguo o el Nuevo Oeste, donde vivía la clase social a la que él pertenecía adoptando una actitud formada de amor propio y resentimiento que hacía de aquel barrio algo así como un gueto que le hubiera sido otorgado en feudo. Sea como fuere, él estaba encerrado en este barrio de la clase acomodada sin saber de ningún otro. Para los niños ricos de su generación, los pobres eran gente que vivía en los pueblos<sup>4</sup>.

Con el correr de los años, la miseria imaginariamente proyectada al exterior de la ciudad se introduce en ella de manera tan real como para no poder ser obviada. Por eso Benjamin no rehúsa la memoria de la miseria en su primer recuerdo infantil, como tampoco rehúye la visión de esos trasteros urbanos donde la historia deposita todo lo que de inservible se acumula en sus orillas. Inservibles, mas no carentes de valor. No invitan ni a la

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 204, 481.

<sup>3</sup> Ivi, p. 238, 515.

<sup>4</sup> Ivi, p. 195, 471.

lamentación ni al desconsuelo. Sobre ellos se proyecta la enseñanza del quehacer infantil y su modélica capacidad de renovar la existencia.

Previamente las vías muertas deben ser reconocidas como tales. Si lo muerto se entierra y el olvido es una forma de enterrar, en la memoria estaría contenida la posibilidad de hacer volver a la vida lo rescatado del olvido. Tal sería el recurso del adulto, correlato de la facultad infantil de la renovación. Si en un caso la materia es lo olvidado, en el otro son los residuos y desechos. Cosas no enteramente diferentes. Así se apunta a una cierta metodología:

quien trate de acercarse a su propio pasado sepultado debe comportarse como un hombre que excava. Eso determina el tono, el porte de los genuinos recuerdos (*Erinnerungen*). No deben temer volver una y otra vez al mismo estado de cosas; esparcirlos (*auszustreuen*) como se esparce la tierra, revolverlos como se revuelve la tierra. Pues los estados de cosas son sólo yacimientos, estratos, que únicamente tras la más cuidadosa exploración entregan lo que son los auténticos valores que se esconden en el interior de la tierra (*im Erdinnern stecken*): las imágenes que, desprendidas de todo contexto anterior, están situadas como objetos de valor – como ruinas o torsos en la galería del coleccionista – en los sobrios aposentos de nuestra posterior perspicacia<sup>5</sup>.

Tampoco hace falta ahondar mucho aquí para advertir el antagonismo entre recordar (*erinnern*) y ocultar en el interior de la tierra (*im Erdinnern stecken*). Un mismo movimiento de interiorización, pero afectado de diferente valor: en un caso se trata de ocultar al enterrar, en el otro de profundizar y hacer suyo lo enterrado al reconocerlo como propio. Frente al enterrar que oculta, el recordar que devuelve a la vida. En eso se cifra el talante de los verdaderos recuerdos: lo vivo que habita lo muerto. Nada de ello sería posible sin la asimetría supuesta entre el diseminar (*ausstreuen*) y el recolectar asociado a la memoria.

Benjamín propone en este punto una cierta inversión. Lo que de arqueología hay en la evocación no teme ni al extravío ni al éxito: «la búsqueda desafortunada forma parte de ello tanto como la afortunada»<sup>6</sup>. Su camino no es anticipable. Está guiado por el asalto y la pasión de quien va tras algo vitalmente crucial, antes que por la medida y el distanciamiento del

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 210, 486. Casi literalmente el mismo párrafo se encuentra con el título de «Ausgraben und Erinnern» en *Denkbilder*, Benjamin (1981b), pp. 400-401.

<sup>6</sup> Benjamin (1996), p. 211; Benjamin (1985), p. 487.

conocimiento adulto al que Benjamin califica como «posterior perspicacia». Es la búsqueda no avalada por un saber precedente capaz de orientarla y señalarle sus etapas. Así ocurre en el caso de la infancia: carente de saber específico y ajena a disciplina, de la búsqueda de sus recuerdos no está ausente el fracaso ni es previsible el éxito. La singularidad del objeto se pliega mal al imperativo metódico en lo que de universalizable posee. Ciertamente, «para emprender excavaciones con éxito es necesario un plan»<sup>7</sup>. Sin embargo, la especificidad del objeto hace de cada hallazgo algo único y prefiere el prudente ensayo a la diligente pesquisa: «igual de imprescindible es la prospección cuidadosa de tanteo en la oscura tierra». Otro es el caso de los saberes ya constituidos y sus búsquedas metódicamente guiadas. Recolectan y ordenan al rescatar, pero lo encontrado pasa a engrosar galerías de museo o salas de bibliotecas una vez convertido en objeto de contemplación o instrumento de consulta: reliquias de un pasado cuyo conocimiento recrea sin restituir lo que de vida todavía pudiera haber en ellas.

También la infancia es más memorable que explicable. Eso la hace un bien escaso. Y es que, reconozcámoslo, «somos pobres en historias memorables. Ya no nos alcanza acontecimiento alguno que no esté cargado de explicaciones. Con otras palabras: “casi nada de lo que acontece beneficia a la narración, y casi todo a la información”»<sup>8</sup>. Ciertamente la infancia benjaminiana sobrevive mal bajo las explicaciones y se acomoda aún peor a la información. Es la conclusión derivada de una premisa más general en la que se establece la asimetría insalvable entre la información y el recuerdo: «el recuerdo no debe avanzar de un modo narrativo, ni menos aún informativo»<sup>9</sup>. Más vinculadas a la experiencia que a la información, tanto la infancia como el recuerdo se hurtan al periodismo: «si la Prensa se hubiese propuesto que el lector haga suyas las informaciones como parte de su propia experiencia, no conseguiría su objetivo. Pero su intención es la inversa y desde luego lo consigue»<sup>10</sup>. Sí las aspiraciones del individuo son privadas y quedan recluidas en el ámbito de la privacidad, no es por su naturaleza, sino porque los medios que podrían hacerlas públicas las

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 210, 486.

<sup>8</sup> Benjamin (1991b), p. 117.

<sup>9</sup> Benjamin (1996), p. 211; Benjamin (1985), p. 487.

<sup>10</sup> Benjamin (1998), p. 127.

reprimen y restringen al espacio de lo estrictamente personal. Tanto tiempo como dure esa situación, las internas aspiraciones del individuo seguirán sin ser compartidas y quedarán incumplidas.

El periódico, en este punto, no sólo se muestra impotente. También ineficaz: la noticia, con su manto de asepsia y objetividad, nunca es incorporada por el sujeto a su experiencia. Se trata simplemente de la manera eficaz de llenar su vacuidad con minucias tan indiscutibles como el axioma que las legitima: la necesidad incontestable de «estar informado». El lector de periódicos queda impermeabilizado para sí mismo en esa avalancha de noticias y sucesos que rellena el espacio vacío reservado a la experiencia con lo que, sin embargo, es heterogéneo respecto a ésta. El periódico instrumentaliza y revela la infinita distancia entre sus lectores y las noticias. El uno es invulnerable respecto al otro: la experiencia se atrofia en proporción directa al auge de la información. Ése es el índice de la asimetría entre el periodista y el narrador, el periódico y la transmisión oral, los antepasados y nosotros, la industria y la artesanía:

la narración es una de las formas de comunicación más antiguas. Lo que le importa a ésta no es transmitir el puro en-sí de lo sucedido (que así lo hace la información); se sumerge en la vida del que relata para participarla como experiencia a los que oyen. Por eso lleva inherente la huella del narrador, igual que el plato de barro lleva la huella de la mano del alfarero.

La reducción de la experiencia a información prescinde de la vida de aquella, disponiendo el residuo resultante a la comunicación tan eficaz como susceptible de manipulación. La rememoración aporta en este punto no sólo una alternativa, también un correctivo: «la historia no es sólo una ciencia, también es una forma de rememoración (*Eingedenken*). Lo que la ciencia ha “constatado”, la rememoración puede modificarlo»<sup>11</sup>. Si en la recolección del conocer propio de las ciencias el extravío es su reverso, la tarea primera de la memoria lo incluye como momento de su búsqueda. No es ajena a ella la sorpresa de lo literalmente imprevisible. Los hallazgos de la memoria no vienen a completar la retícula que los estaba esperando; al contrario, su valor va a una con su capacidad para desbordarla y desestabilizarla. Reclamar el derecho de las partes desechadas o la extrañeza asociada a las partes olvidadas es una manera de mostrar lo artificial de la totalidad previamente compuesta. No se encuentra en Benjamin la tentación de añadir

---

<sup>11</sup> Benjamin (1991a), [N 8, 1].

una prótesis de inteligibilidad a los restos que la memoria rescata. Al contrario, los hace valiosos su substracción a las formas admitidas de transmisión y los modos convencionales de conocimiento.

Que lo hallado en la excavación del olvido sea algo así como las «ruinas o torsos en la galería del coleccionista», viene a ratificar que «el arte de coleccionar es una forma de recuerdo (*Erinnerung*)»<sup>12</sup>. Los fragmentos sin totalidad de las ruinas y las totalidades mutiladas de los torsos no están dispuestas para ser completados con pasión restauradora:

*Torso.* Únicamente quien supiera contemplar su propio pasado como un producto de la coacción y la necesidad, sería capaz de sacarle para sí el mayor provecho en cualquier situación presente. Pues lo que uno ha vivido es, en el mejor de los casos, comparable a una bella estatua que hubiera perdido todos sus miembros al ser transportada y ya sólo ofreciera ahora el valioso bloque en el que uno mismo habrá de cincelar la imagen de su propio futuro<sup>13</sup>.

Nada arbitrario hay en el pasado ni, por tanto, en la infancia. Como si de una bella estatua se tratase, en el transporte para su exhibición, en su recorrer el tiempo que es duración, está supuesto el deterioro. No cabe substraerse al trabajo del tiempo. Tampoco se trata de reconstruir las partes ausentes para así suplir la falta que el tiempo procura. Ni la ficticia totalidad construida a partir de los fragmentos conservados, ni la neutralización de la merma. Si el tiempo desteje lo humanamente tejido, el recurso humano consiste en el incesante volver a hacer presente lo que el tiempo ausenta. Pero ese texto carece de eficaz solución para el imparable descoser del tiempo. Si el reunir y recolectar del *logos* es en el tiempo, sin remedio está sometido al tiempo y sus efectos.

Tampoco para Benjamín el pasado invita únicamente a su restauración. Sirviéndonos del símil del transporte de la pieza para su exhibición, más importante que la restitución es lo que sobrevive al decurso temporal. Si permanece no es para remitirlo a la vida perdida y olvidada: los fragmentos del torso destruidos y ausentes, su anterioridad inmaculada. El acento recae sobre lo que permanece a condición de no hacer de ello el vestigio de una plenitud reconstruible, sino la posibilidad realmente efectiva de una construcción por venir. La supervivencia del pasado encuentra su sentido en

---

<sup>12</sup> Ivi, [H 1a, 2].

<sup>13</sup> Benjamin (1987), p. 58.

la construcción que anuncia: «el valioso bloque en el que uno mismo habrá de cincelar la imagen de su propio futuro». Por eso la peor de las circunstancias es aquella en la que no hay futuro: se posee el material que representa tener toda una vida por delante, pero las expectativas y las aspiraciones han desaparecido. Ahí la monótona repetición del presente entregado a sí mismo clausura la posibilidad de apertura. La auténtica ruina del presente es su destrucción del futuro. Cabe reclamar el derecho a la utopía o reivindicar lo que de proyecto hay en la existencia, sin duda. Pero antes deberá volverse la vista a esa infancia a la que todo estaba por llegar y en la que, carente de anterioridad, todo era porvenir. Ésa es una manera de remediar el lapsus del presente: su olvido del futuro, la desaparición sin huella de lo que ni siquiera había estado presente salvo como expectativa, anuncio o proyecto. Lo que se echa en falta no es que algo concreto carezca de futuro, sino la ausencia de la disposición en la que el presente se abre para concederse más allá de sí una posibilidad por realizar.

Pero esa amnesia de lo por venir es el correlato de la atrofia del recuerdo. Desaparición del futuro y olvido del pasado van a una. Combatir su anquilosamiento no sólo exige ejercitar la evocación, también alcanzar un medio adecuado de exposición: «el recuerdo no debe avanzar de un modo narrativo, ni menos aún informativo, sino ensayar épica y rapsódicamente, en el sentido estricto de la palabra, su prospección de tanteo en lugares siempre nuevos, indagando en los antiguos mediante capas cada vez más profundas»<sup>14</sup>. «El sentido estricto de la palabra» no es el que sin más se refiere a sus usos admitidos. No se trata de una opción entre géneros y prácticas más o menos asentados. Todo el acento recae sobre la épica y la rapsodia porque nunca han sido ajenos a la memoria.

Si en sus orígenes el rapsoda era el cantor popular errante que en la Grecia antigua recitaba fragmentos de poemas, pasando de Grecia a Alemania, de lo antiguo a lo moderno, también el filósofo Benjamin, convertido en rapsoda de sí mismo, narra las fulgurantes imágenes de su infancia. A medias impulsado por el destino y a medias obligado por la necesidad, incluso asume la errancia que exhibe su biografía. En un caso y en otro se apunta al trabajo de la memoria: la tarea de mantener viva una tradición, un pasado y una condición que sólo sobrevive en la palabra que la actualiza. Esa palabra viva es conjuro del olvido y favor de la memoria.

---

<sup>14</sup> Benjamin (1996), p. 211; Benjamin (1985), p. 487.

Lo mismo vale para el caso de la épica: «la memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras», confiesa Benjamin<sup>15</sup>. Caso ejemplar del discurso que hace palabra la experiencia y el sentido de una colectividad, palabra y experiencia sólo viven una para otra en la persona del aedo que mantiene viva la memoria mítica de los orígenes. Todo apunta a la vecindad entre poesía y memoria, la poesía como forma primera del decir y el canto como forma primera de la poesía: «la palabra cantada es inseparable de la Memoria: en la tradición hesiódica, las Musas son hijas de *Mnemosyne*»<sup>16</sup>. Capacidad de revelación, potencia de mediación, facultad de desvelamiento: todo eso es la memoria del poeta. Su voz es verdad porque en ella habla *Aletheia*. No dice la verdad, su canto *es* verdad: revelación y desvelamiento conferidos por la inspiración de la Memoria. Esa verdad no se opone al error sino al olvido.

Si a través del poeta inspirado habla *Mnemosyne*, a diferencia de Homero – poeta de la inspiración –, Benjamin es cronista de la aspiración: la aspiración de la infancia. Sólo entonces la evocación de la memoria se revela como vocación en la que se deja oír la voz olvidada del pasado. Es el momento de invertir el modelo óptico de la fotografía, la luz y la imagen. Todo eso debe ser alterado para dejar vibrar la voz de la evocación que escucha el rapsoda que es Benjamin y desde la lejanía se hace oír reverberando en el presente con la forma del eco. Todo consiste en ser capaz de escucharla.

Se ha descrito muchas veces el *déja vu*. Pero yo me pregunto si la expresión es realmente afortunada y si no sería mucho mejor tomar del campo de la acústica la única metáfora adecuada a este fenómeno. Habría que hablar de sucesos que nos sobrevienen como un eco cuya llamada (*Ruf*), el sonido que lo provocó, parece haberse desencadenado en algún momento de la oscuridad de la vida ya expirada<sup>17</sup>.

Así comienza el último párrafo de *Crónica de Berlín* y se esboza el tránsito desde el espacio de las imágenes al tiempo de los sonidos. Ya no se trata de la manera en que el pasado queda fijado en las instantáneas del recuerdo, sino de cómo los acontecimientos llegan hasta el presente y actúan

---

<sup>15</sup> Benjamin (1987), p. 124.

<sup>16</sup> Detienne (1983), «La memoria del poeta», pp. 24-25.

<sup>17</sup> Benjamin (1996), p. 241; Benjamin (1985), p. 518.

sobre él al provocarlo. De la retención a la acción del pasado, del ver al oír: ese es el trayecto. En un primer momento su precedente es Franz Hessel y su *Spazieren in Berlin*, saludado en la recensión de Benjamín como «un eco de lo que la ciudad contó a los niños de ayer»<sup>18</sup>.

Si debe asemejarse a algo, el pasado sería como una llamada (*Ruf*). Hay en este punto una ventaja del modelo acústico sobre el visual. La eficacia de la imagen radica en su capacidad para conservar el original reproducido. Sólo desde la posibilidad de su desaparición, la reproducción tiene sentido. El caso de la llamada es diferente. En la conservación del sonido está incluida la persistencia de la fuente emisora. Aunque se trate de una lejanía extrema, la vida del hablante se dilata tanto como su voz tarda en extinguirse. Hay algo más: la voz oída y la llamada recibida invitan a la contestación. No cabe abstraerse a la invocación que requiere. En el responder ya está contenida la responsabilidad; sólo hay tal tras la llamada del otro. Ahí está comprendida la insistencia heideggeriana en el oír (*hören*) como forma de pertenecer (*gehoren*) a lo dicho.

Es tan verdad que la visión es el referente privilegiado de la actividad del espíritu y el pensar es reiteradamente equiparado con el ver, como que en el conocer ya está incluida la mirada y la evidencia es el índice del conocimiento indudable. Pero nada de ello sería posible si la visión no implicase tanto un ofrecimiento como una quietud; el ofrecimiento de lo que se da a ver, la quietud que requiere su ejercicio.

A diferencia de la visión, el oír tiene más relación con el tiempo que con la estabilidad o la permanencia espacial. El sonido primeramente no es, con posterioridad se anuncia, luego se produce y paulatinamente se extingue hasta desaparecer: una secuencia quizá mejor representada en el acaecer temporal que en la permanencia fijada al lugar. Si la visión se rige por la oposición entre lo ausente y lo presente, el juego de intensidades y tonalidades del oír se desenvuelve entre un más y un menos. Ése es el *tempo* de la audición.

Benjamin piensa el juego de demandas y respuestas en el que se entrecruzan el pasado y el presente desde el modelo que representa la acústica: los ecos de las llamadas provocadas «en algún momento de la oscuridad de la vida ya expirada». Si en el expirar la vida deja de ser tal trocándose su contrario, la vida expirada es aquella en la que, como si de un plazo se tratase, su tiempo se ha extinguido, su existencia se ha cancelado.

---

<sup>18</sup> Benjamin (1981b), p. 194.



Oír lo dicho a través de su eco es una forma de substraerla del olvido y conferirle una vida que sin ser tal, tampoco es la muerte: la supervivencia. Habría que situar todo eso en un escenario más preciso capaz de aliar al recuerdo con el pasado de los ecos y el presente de los sonidos. Una escenografía y una arquitectura que hasta aquí no ha dejado de acompañarnos y a la que, en nombre de su memoria y la memoria que nombra, hay que visitar por última vez.

«El *shock* con el que entran instantes en nuestra conciencia como algo ya vivido casi siempre nos sucede en forma de un sonido. Es una palabra, un golpear o un susurrar, al que se le ha dotado del mágico poder de llevamos de repente al frío mausoleo del ayer, de cuya bóveda el presente sólo nos parece reverberar como un eco»<sup>19</sup>. Resulta difícil representar el escenario propuesto. Sería más evidente si únicamente se tratase del críptico pasado que yace en su «frío mausoleo». Pero toda la dificultad radica en hacer del presente un eco. No es que hasta el presente llegue el sonido hace ya mucho tiempo emitido, aunque no tanto como para haberse extinguido. Tampoco es que la persistencia de la emisión confiera al emisor ya desaparecido una cierta supervivencia que le permite ir más allá de sí mismo. Con independencia de todo eso, lo decisivo es que el eco defina al presente. Aunque sepultado y distante, el pasado convierte al presente en eco. La evocación del eco equivale así a la memoria del presente.

También en esa formulación se deja escuchar el eco de lo precedente. Es la versión de un tema y una paradoja ya anticipados por Baudelaire: «*la mémoire du présent*»<sup>20</sup>. Algo que llegaría hasta Bergson – *le souvenir du présent*<sup>21</sup> –, y que en Benjamín recibe su traducción acústica. En el caso de Baudelaire la conjunción de instantaneidad y repetición está orientada a la afirmación de una modernidad radical que suprimiendo toda forma de anterioridad libera a las energías creadoras de su opresivo pasado. En el caso de Bergson todo apunta al problema del desdoblamiento del presente, la cuestión del reconocimiento, la génesis del recuerdo y su diferencia respecto la percepción. Para Benjamín no se trata ni de la supresión del pasado ni del problema del reconocimiento. Está al servicio de la continuidad del presente y del pasado, ilustra la manera en que éste asalta al

---

<sup>19</sup> Benjamin (1996), pp. 241-242; Benjamin (1985), p. 518.

<sup>20</sup> Baudelaire (1951), *Le peintre de la vie moderne*.

<sup>21</sup> Bergson (1963), *L'énergie spirituelle*, p. 919.

presente y muestra lo que en él hay de inaudito, no escuchado, no recolectado íntegramente en el momento que lo acoge.

Se ha señalado que la fórmula de Baudelaire «combina un modelo repetitivo con un modelo instantáneo, sin aparentemente caer en la cuenta de su incompatibilidad»<sup>22</sup>. Sólo así el presente no es ajeno a la memoria y en la unicidad del instante se alían dos motivos irreconciliables: la repetición y la instantaneidad. No parece que ése sea el modelo benjaminiano. En él no se trata tanto de repetición e instantaneidad cuanto de proximidad y lejanía. La lejanía de la voz que llega hasta el presente como eco, la cercanía de su recepción. Únicamente así lo lejano sigue siendo tal sin dejar de ser aprehensible. Es ése el camino cuyo trayecto indefectiblemente conduce hasta el aura: «la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)»<sup>23</sup>. Tan lejana como pueda ser la infancia, antes vinculada al aura que a la huella de la plenitud perdida que invita a la restitución de la presencia en ella olvidada. Sólo así se entiende que su evocación no consista en el retorno que tomaría posesión de lo olvidado. Antes aura que huella – «en la huella nos apoderamos de la cosa, en el aura ella nos domina»<sup>24</sup> –, eso vale de manera singular para la infancia.

Si el presente es el rastro sonoro de una voz hace tiempo proferida, ese eco tiene poco de narcisista. No está alimentado por la economía de la autoafirmación ni al servicio de la propia identidad. Bien al contrario, en él está contenida la apertura a lo otro: lo otro muerto, lo otro pasado, lo otro del ser adulto que es la infancia. La vida y la muerte, el presente y el pasado encuentran así un punto de intersección que es también de continuidad entre lo sido y lo que es, lo dicho y la disposición a escuchar. Es posible oír el rastro sonoro de las voces y los sonidos, los ecos y los ruidos, en la continuidad que enlaza *Crónica de Berlín e Infancia en Berlín hacia 1900*. Desde ahí cabe abordar, es decir, leer el trayecto de la infancia benjaminiana ahora confundida con la filosofía. Romper la costra de alienación e indigencia que encubre a la alegría, iría a una con la mirada vuelta a la «felicidad no disciplinada» de la infancia. No la visión clasificadora del historiador, tampoco la del psicólogo. Ninguna de ellas acierta a ver lo mucho olvidado en la construcción de la miseria del presente. Sin duda

---

<sup>22</sup> De Man (1993), «Literary History and literary modernity», p. 156.

<sup>23</sup> Benjamin (1982), p. 24.

<sup>24</sup> Benjamin (1991a), [M 16a, 4].

Adorno tenía razón cuando enjuiciaba la filosofía de Benjamín: «incluso su deseo más secreto es el deseo de todos»<sup>25</sup>.

### *Bibliografía*

- Adorno, T.W. (1995), *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid.
- Baudelaire, Ch. (1951), *Oeuvres*, La Pléiade, Paris.
- Benjamin, W. (1981a), *Gesammelte Schriften (III)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (1981b), *Gesammelte Schriften (IV.1)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (1982), *Discursos Interrumpidos (I)*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1985), *Gesammelte Schriften (VI)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (1987), *Dirección única*, Alfaguara, Madrid.
- Benjamin, W. (1988), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1990), *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid.
- Benjamin, W. (1991a), *Gesammelte Schriften (V.1)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (1991b), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1995), *Personajes alemanes*, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, W. (1996), *Escritos autobiográficos*, Alianza, Madrid.
- Bergson, H. (1963), *Oeuvres*, PUF, Paris.
- De Man, P. (1993), *Blindness and Insight*, Routledge, Londres.
- Detienne, M. (1983), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid.

### *Abstract*

Analysis of the way that Walter Benjamin's philosophy goes from *Berliner Chronik* until *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. The analysis takes into account the role of the city, politics and childhood, but fundamentally the role of memory and the passage in their understanding of a visual model to an acoustic model that articulates a coherent and novel way the relationship with the past.

*Keywords*: Benjamin, Adorno, Memory, Past, Justice

---

<sup>25</sup> Adorno (1995), p. 71.

DOMENICO VENTURELLI

## L'uomo esiste nella verità

1.

Il tema proposto alla nostra attenzione dal *Bollettino filosofico* – *La pietas del pensiero. Memoria, testimonianza, oblio* – è, nella sua complessità, fortemente unitario. I termini adunati a indicare il filo conduttore dell'indagine, infatti, sono sì molti, ma tutti sembrano implicitamente accennare al concetto della *verità*: purché la verità, che sempre può dirsi “in molti sensi”, sia compresa in quello suo iniziale. E neppur questo concetto iniziale riesce a dirsi semplicemente. Verità come Ἀ-λήθεια (dis-velatezza/dis-velamento). Verità come μνήμη, «memoria di tutte le cose, madre operosa delle Muse» (Eschilo, *Prom.* 461), riemergente dal pozzo dell'oblio e rivolta sempre – anche quando porti lo schiavo del platonico *Menone* (82 a sgg.) all'esatta dimostrazione di un teorema della geometria – a far *vera* l'esistenza. Verità ontologica e verità etico-soterica: non più l'una dell'altra, forse ... In ogni caso, non è in questione quel particolare tipo di verità che, dipendendo nelle diverse regioni dell'ente dai presupposti e dai metodi della ricerca scientifica, si crea una certa contraddittoria apparenza di poter sussistere anche *senza* di noi, ma la verità dalla quale ogni essere umano riceve (o non riceve) uno squarcio di luce sul senso compiuto del nascere e del morire, ciascuno alla sua ora, in questa trama di relazioni che lo riguardano, in questo e non in altro contesto storico, in questo angolo sperduto del cosmo nel quale il suo destino e quello dei suoi simili si compie.

Il problema filosofico della verità e dei modi in cui ne parliamo in ambiti e domini diversi – la verità nel pensiero logico e metafisico, nel dominio dell'arte e della poesia, nell'ambito della fede religiosa, la verità nelle scienze matematiche e fisiche, la verità storica... – è di una grande complessità e sarebbe già molto, conservando la distinzione tra ambiti e significati diversi del “vero”, riuscire ad illuminarne qualche aspetto conforme al significato iniziale, che, se è tale, non può essere estraneo a nessuno dei domini elencati o ancora elencabili. La loro pluralità e differenziazione non esclude, ma implica una correlazione, un intrecciarsi, un permearsi che non significa riduzione di un ambito all'altro. Così

l'implicanza "religiosa" del domandare metafisico, che è quanto consente di parlare di una *pietas* del pensiero, non comporta la riduzione del filosofare a religione, né quella, inversa, della pietà religiosa al filosofare. Analogamente, se il pensiero filosofico è confrontato al sapere scientifico anziché all'intuizione religiosa, si constaterà che il primo conosce un rigore diverso, ma non inferiore a quello delle scienze e talora non solo più esigente, ma incondizionato: perché la verità *universalmente comunicabile* ma *inoggettivabile* della filosofia non ha solo un'origine e una radice *personale* (la ha anche il conoscere scientifico), ma coinvolge direttamente nel suo gioco l'esistente che l'afferma.

Per questa ragione il primo segno ed effetto della verità che si s-vela è di scuotere l'uomo, inquietarlo, risvegliarlo dal sonno, sottrarlo al fiume dell'oblio, che tanta parte ha nel mito platonico di Er: ultima e persistente traccia, secondo Heidegger, della concezione greca della λήθη<sup>1</sup>; è, in altri termini, di riprenderlo dal *divertissement* (Pascal); dis-toglierlo dalla *rettorica*<sup>2</sup>; richiamarlo a se stesso – perché *tale* verità sussiste appunto solo nella *testimonianza* di colui che la fa essere, qui ed ora presente, viva, operante in lui, aperta alla comunicazione con le altrui verità. È la verità che

---

<sup>1</sup> «L'ultima parola della greicità che nomina la λήθη nella sua essenza è il μῦθος che conclude il dialogo platonico sull'essenza della πόλις»; Heidegger (1999), p. 179.

<sup>2</sup> Intesa qui nel senso radicale in cui ne parla il giovane Carlo Michelstaedter: «la rettorica organizzata a sistema, nutrita dal costante sforzo dei secoli – fiorisce al sole, porta i suoi frutti e beneficia i suoi fedeli. – Ed altri ne porterà in futuro. E si vedrà ogni uomo curante solo della sua vita, negando così τὸ ἑαυτοῦ μέρος ogni altrui vita, aver dagli altri quanto voglia e viver verso loro sicuro come se solo amore degli altri lo tenesse [...]. Il νεῖκος avrà preso l'apparenza della φιλία quando ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società, ché la sua negazione degli altri sarà affermazione della vita sociale. – Così ogni atto dell'uomo sarà la rettorica in azione, che oscuro per lui stesso gli darà quanto gli serve [...] Prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un καλλώπισμα ὄρφνης: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita. Tutte le parole saranno termini tecnici quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati. Le parole si riferiranno a relazioni per tutti allo stesso modo determinate [...] allora si dirà: virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile ecc. e s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i τόποι κοινοί saranno fermi come quelli scientifici. Gli uomini si suoneranno vicendevolmente come tastiera. Allora si avrà buon gioco chi vorrà scriver una *rettorica*. Ché la vita dell'uomo sarà davvero la divina μεσότης che dalla notte dei tempi futuri rifulse all'anima sociale d'Aristotele. Gli uomini parleranno, ma οὐδὲν λέξουσιν»; Michelstaedter (1982), pp. 172-174.

si s-vela, si comunica e s'espande solo per il tramite nostro. Ci trascende, e però non può fare a meno di noi che siamo i *suoi* testimoni e si rivolge, per essere, alla nostra *libertà* di corrisponderle o no. Che vuole da noi? ci invita a *voler-essere*, proprio noi, *veri*; ci esorta ad esistere nella verità, a *sussistere, con-sistere* in essa. Di conseguenza essa chiede anche a ciascuno di *voler-dire* il vero, di essere *veridico, sincero* nel discorso fino a presentar se stesso tutto nudo, come il mito escatologico ritiene che ogni anima debba comparire, spogliata del corpo, nel giorno del giudizio, prima d'avviarsi alle Isole dei beati o al Tartaro (*Gorgia*, 523 d-524 a).

Allorché si presenta in questi termini il problema della *verità* implica un nesso, strano e problematico, con la *libertà*: perché la *verità* non può essere affermata se non nella *libertà* («non c'è verità senza libertà» ha scritto una volta Alberto Caracciolo a commento delle tre parole – verità, libertà, amore – che dominano la *Preghiera del ribelle* di Teresio Olivelli e informano la sua esperienza di Resistente); e perché, d'altra parte, la *libertà* non è tale se non è nella *verità* (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς; *Gv* 8,32), ossia «se non la filtra l'amore e non se ne generano opere che possano essere accolte sotto questo nome»: essendo qui l'amore «il principio eterno di cui l'*agape* e la *charitas* cristiana rappresentano l'apertura fondamentale nella storia dell'Occidente»<sup>3</sup>. In questo caso, non solo le tre indisgiungibili parole (verità, libertà, amore) giocano l'una con l'altra fino quasi a risolversi l'una nell'altra, ma è pure evidente che la *libertà* e la *verità* devono legarsi in un circolo virtuoso per potersi ad un certo limite convertire l'una nell'altra. Ed è ancora per il legame della *verità* con la *libertà* chiamata a farla vivere che la *meditazione filosofica* può entrare in conflitto ed opporsi alla presunta *assolutezza del vero* degli asserti di una religione positiva, tendente all'imposizione *dogmatica*, poiché allora il *libero* filosofare si imbatte in forme d'*illibertà*, non di *religiosità* ma d'*irreligiosità*.

Qual è dunque il modo d'essere della verità iniziale? Sembra di non poterlo dire se non ricorrendo all'*ossimoro*: essa è trascendente ed insieme immanente, si dona sottraendosi, implica la nostra apertura e insieme uno svelarsi delle cose, una parola proveniente non sai da dove. Per di più, mormorandoci all'orecchio che siamo così spesso esseri vacui e

---

<sup>3</sup> Caracciolo (1993), p. 219. Dalle tre parole che dominano la celebre *Preghiera del ribelle* del martire di Hersbruck ha attinto ispirazione l'ultimo, testamentario volume di un amico carissimo: cfr. Moretto (2004).

inconsistenti, rivestiti d'apparenze, palloni gonfi d'aria e lasciandoci in balia del niente che siamo, interpella in quell'istante la nostra libertà, ci espone, ci fa responsabili e ci accusa del possibile rifiuto. Possiamo accoglierne l'invito conformandoci liberamente ad essa. Possiamo rifiutarla corrompendo la nostra libertà credendo d'affermarla. Posto però che la verità non ci abbandoni e che noi liberamente la si accolga – non possono esserci infatti domanda e pietà del pensiero che non siano nella libertà del pensiero –, allora, nella personale *certezza* che ne abbiamo, possiamo sì renderle *testimonianza*, ma non *dimostrarla*, perché essa rifiuta quanto conviene alle conoscenze scientifiche le quali – non per la loro oggettività ed esattezza, ma per il loro orientamento, senso o non senso, – dipendono *in toto* da lei.

Un breve cenno a tre autori – Nietzsche, Heidegger e Jaspers – che seguono vie diverse e sono nondimeno, a dispetto delle differenze, anche tra loro vicini ci consentirà forse di penetrare meglio la complessità del tema.

2.

Maestro nell'arte della diffidenza, Nietzsche mette a volte maliziosamente in guardia – «posto che la verità sia una donna...»<sup>4</sup> – nei confronti di ogni dogmatismo, *metafisico* e non, nei confronti della pretesa *assolutezza* del vero. Bisognerà ammettere la possibilità che la verità sia in noi mescolata all'errore; porre l'una di fronte all'altra, nell'uomo, la *volontà di verità* e la *volontà d'illusione*; considerare l'inevitabile parzialità della *prospettiva*. Bisognerà coltivare una «filosofia storica»<sup>5</sup>, un pensiero genealogico che concepisca la possibilità che una cosa nasca dal suo opposto – la ragione dalla non-ragione, la logica dall'illogicità, la verità dall'errore – e rifiutare il pensiero metafisico, la cui base è la fondamentale «*credenza nelle antitesi dei valori*»<sup>6</sup>: assoluti, immobili, eterni. Sono temi notissimi, che costringono il pensatore a fare posto al *divenire*, all'insorgenza del *nuovo*, alla *relatività* nel campo della filosofia, della morale, obbligandolo alla virtù della *modestia*. Il carattere sempre situato e prospettico dell'esistenza inibisce la presunzione del punto di vista assoluto, della verità *assoluta*: come potrebbe un filosofo presentarsi ancora, in futuro, con tale pretesa?

---

<sup>4</sup> JGB, Prefazione.

<sup>5</sup> MA I, n. 1. *Chimica delle idee e dei sentimenti*.

<sup>6</sup> JGB, I, n. 2.

Si connette a questi temi un motivo sul quale giova sostare un istante, perché, percorso da qualche segreta tensione e dissonanza, implica probabilmente sensi diversi del vero, tipi diversi di verità. Consapevole dei molti dilemmi e della terribile insidia che è nel problema della verità, se e quando la verità chiama a testimone l'esistenza, Nietzsche ammonisce in più circostanze nei confronti di quella che egli chiama «prova di forza» – il sacrificio, il martirio – che sarebbe un *criterio di verità* per la fede, ma che, rapportata al problema della verità in quanto questione di scienza e di «coscienza intellettuale»<sup>7</sup>, di ricerca rigorosa e di metodo, potrebbe avere un significato addirittura opposto a quello che viene ad essa attribuito o che essa si attribuisce. Che c'entra la verità col martirio? Quando prende le parti della “scienza” – poiché altre volte, va pur detto, assume polemicamente d'incarnare lui la “verità” –, quando si sottomette alla più stretta vigilanza della “coscienza intellettuale” ed alla sola spassionata passione della conoscenza, Nietzsche invita pertanto soprattutto i filosofi a diffidare, a non lasciarsi personalmente coinvolgere, a non farsi irretire (e cita gli Spinoza ed i Bruno) nelle maglie del problema della verità:

State in guardia, voi filosofi e amici della conoscenza; e guardatevi dal martirio! Dal soffrire “per amore della verità”! E perfino dal difendere voi stessi! Si corrompe nella vostra coscienza ogni innocenza e ogni delicata neutralità, diventate caparbi contro le obiezioni e i drappi rossi, vi ristupidite, [...] finite per recitare giocoforza sulla terra anche la parte dei difensori della verità: - come se “la verità” fosse una persona così sprovvista e balorda da aver bisogno di difensori!<sup>8</sup>.

*Forse* non ne ha bisogno. Certo ne ha ancora meno bisogno la verità “scientifica”, nella quale non è questione di *credere*, non è questione di *convinzione personale*. E difatti leggiamo in un altro contesto: «La parola “convinzione”, “fede”, l'orgoglio del martirio: tutte queste sono le condizioni più sfavorevoli per la conoscenza». Se «la verità, cioè la metodica scientifica, è stata affermata e promossa da coloro che intuirono in essa uno strumento di lotta, un'arma di distruzione», e se poi questi stessi

---

<sup>7</sup> Tra altri brani riferiti al tema cfr. l'aforisma *Das intellektuelle Gewissen* in *FW*, n. 2.

<sup>8</sup> *JGB*, II, n. 25.



«inalberarono l'idea di "verità" con la stessa assolutezza dei loro avversari», allora «come martiri compromisero le loro stesse gesta»<sup>9</sup>. E nell'*Anticristo*:

Che i *martiri* dimostrino qualcosa in ordine alla verità di un fatto, è così poco vero che preferirei negare che un martire abbia mai avuto in genere qualcosa a che fare con la verità [...] La verità non è qualcosa che uno avrebbe e un altro no: così possono pensare della verità tutt'al più dei contadini e degli apostoli-contadini del tipo di Lutero<sup>10</sup>.

Nella cosiddetta «prova di forza» non rientra poi ovviamente soltanto il martirio, ma, per addurre altri esempi, il *piacere*, la beatitudine, la condotta virtuosa: «sarebbe mai la beatitudine – o per usare un linguaggio tecnico, il *piacere* – una dimostrazione della verità? [...] servire la verità è il più duro dei servizi [...] La fede rende beati: *perciò* essa mente...»<sup>11</sup>. Se la conclusione pare eccessiva, non ci esime tuttavia dal chiedere: perché mai «servire la verità» – la quale non è allora solo negata – è per Nietzsche l'ufficio più duro e penoso? E neppure ci esime dal raccogliere il suo monito a guardarci da molte segrete seduzioni che ci legano inconsapevolmente alle nostre *verità di comodo*... Sì... Ma non è alla fine anche Nietzsche un grande seduttore? Non è evidente che la sua critica subordina l'intero ambito problematico della verità all'unica forma delle verità valide nel dominio della conoscenza? Proprio l'intellettualismo, polemicamente avversato in funzione anti-socratica, in certe circostanze lo contagia e in base alla sopravvalutazione della conoscenza egli può allora enfaticamente affermare: «I martiri *hanno recato danno* alla verità», o porre la domanda retorica: «*È dunque la Croce un argomento?*»<sup>12</sup>. A questo motivo si lega in parte anche il filosofico apprezzamento della figura e del contegno di Pilato: *Der vornehme Hohn eines Romers* ...

Il nobile sarcasmo di un romano, davanti al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola che *ha valore* – che è la sua critica, persino il suo *annullamento* (*Vernichtung*): "che cos'è verità?"...<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> *FP 1888-89*, 15 [52], pp. 251-252.

<sup>10</sup> *AC*, § 53, pp. 239-240.

<sup>11</sup> *Ivi*, § 50, pp. 234-235.

<sup>12</sup> *Ivi*, § 53, pp. 240-241.

<sup>13</sup> La domanda di Pilato compare, se non erro, nel solo Vangelo di Giovanni (18,38), l'ultimo dei quattro e il più filosofico a paragone dei *Sinottici*. Cfr. *AC*, § 46, p. 229.

Forse non è un caso se questo *annientamento* scettico del Vangelo, questo nobile sarcasmo di un romano – nient'altro che una *presa di distanza dalla... verità* –, s'esprime, apparentemente, nella forma della *reificazione* del vero. Λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Τί ἐστὶν ἀλήθεια; *Dicit ei Pilatus: quid est veritas?* La forma interrogativa (in Giovanni), esclamativa (in Nietzsche), non muta di molto il senso della cosa. Se quella di Pilato è una domanda non domanda niente, è l'apparenza di un domandare e uno sviare il discorso... Davanti ad un uomo che – prestando fede alla testimonianza del discepolo – avrebbe avuto l'ardire e l'ingenuità di dire *Io sono la luce del mondo* (Gv. 8,12), *la via, la verità e la vita* (Gv. 14, 6) e che anche ora risponde d'essere nato per *rendere testimonianza alla verità* – *omnis qui est ex veritate, audit vocem meam* (Gv. 18,37) –, il governatore di Roma, se volesse contestare una pretesa assurda, un vergognoso abuso, dovrebbe rapportarsi seriamente alla follia della verità fatta carne, chiedere se quest'uomo, l'*idiota* che gli è dato tra le mani come uno zimbello, possa essere, lui, la verità. Un uomo! ... la verità! ... ciò che vieta di pronunciare la domanda: "*Chi è la verità?*" è l'insensatezza della domanda stessa: un interrogativo imbarazzante, assurdo. Può mai essere un uomo la verità? Certo Pilato non è cieco, riconosce l'innocenza di chi gli hanno messo tra le mani... quel ridicolo re di un altro mondo (18, 36) ... di qui il sarcasmo e la reificazione del vero: *quid est veritas?* che cos'è verità! ... comunque una formula buona per chi scuote il capo e, insieme, un'espressione che mantiene una rassicurante *distanza* dal problema, ossia da quell'uomo indifeso che straordinariamente lo inquieta. Non c'è una verità nell'innocenza? Nell'innocenza della vittima condotta al macello?

Senza sminuirne la critica e senza rifiutarne l'apporto l'argomentazione di Nietzsche vale quel che vale, va soppesata ogni volta di nuovo, commisurata al singolo caso, perché è soltanto la verità "scientifica" a non avere bisogno di essere difesa in prima persona, mentre l'altra verità, quella *personale*, la verità dell'esistenza, non solo ha bisogno di chi la testimoni e di chi la difenda, ma di chi la *impersoni*, qui e ora, perfino in questo suo inestricabile intrigo con l'*errore*. È verità solo in quanto sia vissuta e testimoniata da *qualcuno*, poniamo da Platone: «Io, Platone, *sono* la verità»<sup>14</sup>; o da Nietzsche medesimo: «... da me parla la verità. – Ma la mia

---

<sup>14</sup> GD, p. 75.

verità è *tremenda*, perché finora si chiamava verità la *menzogna*»; «Io per primo ho scoperto la verità, proprio perché per primo ho sentito la menzogna come menzogna, *la ho fiutata...*»<sup>15</sup>; o da Cristo: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6).

E perché mai Nietzsche pone il problema del «valore della verità» e della «volontà di verità»? non è forse perché la “verità” gli si è preliminarmente s-velata nella figura del tragico, della crudeltà e del dolore? – al punto che il sogno, l’illusione, l’inganno, la menzogna, l’arte si rivelano *necessari alla vita e in vista della vita* non valgono per lui meno, ma più del *vero*? Se oggi s’insiste forse meno che in passato sul ruolo del *dolore* nella filosofia di Nietzsche, ciò non attesta una sua migliore comprensione, nemmeno un miglior intendimento del pensiero della *gioia* e della *festa*, del *piacere* che «vuole eternità - / vuole profonda, profonda eternità»<sup>16</sup>. In ciò non si evidenzia la capacità di penetrare le sue maschere, ma il timore di consegnarsi a quel *pathos della verità* al quale Nietzsche s’offriva, invece, con piena consapevolezza del pericolo cui s’esponeva, giacché la verità è per lui qualcosa d’atroce, legata com’è alla sofferenza. Eppure, confermando lucide intuizioni della Salomé<sup>17</sup>, di Bertram<sup>18</sup>, di Mann<sup>19</sup>, anche Colli insisteva sulla centralità del tema<sup>20</sup>.

Il fatto è che la “verità”, in quanto mobile verità *esistentiva*, s’incontra solo *nel transito d’una qualunque esistenza* e sebbene non sia da escludere che «il martirio del filosofo, il suo “olocausto per la verità”», porti alla luce anche «quel che di demagogico e d’istrionesco si annida in lui»<sup>21</sup>, non c’è

---

<sup>15</sup> *EH*, p. 375.

<sup>16</sup> *Z*, pp. 277-78, 393.

<sup>17</sup> Andreas-Salomé (1998), pp. 152-153, p. 226.

<sup>18</sup> Bertram (1988), pp. 183-201.

<sup>19</sup> Mann (1997), pp. 1298-1338.

<sup>20</sup> «In *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* è il concetto di dolore, assieme alle rappresentazioni che vi si connettono o ne derivano, che costituisce una pietra di paragone per la filosofia della “volontà di potenza” [...] La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca. Qualsiasi morale, qualsiasi concezione del mondo voglia rifiutare il dolore – e questo fanno non soltanto il buddhismo e Schopenhauer, ma tutto ciò cui Nietzsche darà l’attributo di decadente, includendovi il movimento democratico delle “idee moderne” – è qualcosa che rifiuta la volontà di potenza, cioè la vita stessa»; Colli (1980) pp. 127-128. Ho cercato di assimilare la filosofia di Nietzsche illuminandone questo fondo costante in Venturelli (2006).

<sup>21</sup> *JGB*, II, n. 25.

modo di sottrarsi a questo intrico di soggettività, verità, passione, errore se non quello di rimanere nell'intrico nel modo più onesto possibile, correndo il rischio richiesto dalla "cosa stessa" (la "verità"). Ed è evidente, credo, che dipende per ciascuno da più cose – neppure in primo luogo dai soli contenuti di un annuncio, ma dalla *Stimmung* dell'annuncio – se per lui la "verità" che un genio religioso, un profeta, un artista, un poeta, o il più grande tra tutti i grandi filosofi affermi come valida anche per altri, sia realmente accettabile, giusta, tollerante, umana, oppure blasfema, disumana, ignobile, violenta: se sia o no la "verità" per cui valga vivere e ... morire. Il fatto che contro l'assolutizzazione e l'ipostatizzazione del vero operi in Nietzsche – maestro anche nell'arte dei capovolgimenti prospettici – un mobile concetto genealogico della verità e dell'errore comporta appunto l'esigenza, da lui fortemente avvertita, di porre in questione il *valore* della verità, il valore di *ogni* verità, anzi d'interrogarsi sulla volontà umana della "verità", che significa certo più cose, ma conduce infine all'inquietante, ineludibile domanda: «posto che viviamo grazie all'errore, che cosa può essere allora la "volontà di verità"? Non deve essere per forza una "volontà di morte"?»<sup>22</sup>.

3.

Un'opera di pensiero che nel secolo scorso ha fatto epoca sovvertendo, «alla luce della problematica della temporalità (*Temporalität*)», ambiti e problematiche dell'ontologia e della sua storia, *Essere e tempo*, continua a irradiare un potente fascio di luce sia sul carattere originariamente esistenziale del vero, sia anche sull'*oscurità* che precede e accompagna il suo s-velarsi. Consapevole che *Essere e tempo* non è «un libro, ma un compito» e che il compito conduce l'autore e l'interprete a un diverso interrogare, mi limito ad alcuni rapidi, provvisori cenni. Nel lungo, articolato, denso § 44. *Esserci, apertura e verità*, che conclude in posizione strategica la Prima Sezione della grande incompiuta, dopo avere interrogato la provenienza aristotelica, la legittimità e il limite del tradizionale concetto gnoseo-logico della verità come *ἁποκάλυψις*, *adaequatio intellectus et rei*, e ancora dopo avere rinviato all'originario concetto greco della verità come *Ἀ-λήθεια* (non-ascosità, dis-velatezza), Heidegger viene infine a mostrare (sotto il titolo *Il modo d'essere della verità e la presupposizione della verità*)

---

<sup>22</sup> *FP 1884-1885*, 40 [39], pp. 335-336.

il legame *ontologico* (e diciamo pure anche *storico*) di Esserci e verità. In altre parole: nello snodo cruciale dell'opera Ἀ-λήθεια e *Dasein* risultano vincolati tra loro in modo tale che un termine non è senza l'altro:

In quanto costituito dall'apertura (*Erschlossenheit*), l'Esserci è essenzialmente nella verità [...] "C'è" ("gibt es") *verità solo in quanto e fintanto che l'Esserci è*. L'ente è scoperto solo *quando* e aperto solo *fin che*, in generale, l'Esserci è. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in generale, sono veri solo fin quando l'Esserci è. Prima che l'Esserci, in generale, fosse, e dopo che l'Esserci, in generale, non sarà più, non c'era e non ci sarà verità, perché essa, come apertura, disvelamento e disvelatezza, *non può* essere senza che l'Esserci sia<sup>23</sup>.

L'intento non è di sminuire le verità della logica o delle scienze, ma di unire di un vincolo ontologico indissolubile Ἀ-λήθεια e *Dasein*. Questi passaggi – pienamente comprensibili solo nella loro non esplicitata relazione col tema della *Lichtung*, la radura in cui cadono la luce del giorno e l'oscurità della notte, l'eco della parola e il suo spegnersi – affermano dunque la co-appartenenza di Ἀ-λήθεια e *Dasein*<sup>24</sup>: un legame a tal punto essenziale che la prima verità, che informa di sé tutte le altre – comprese le verità dei principi fondamentali della logica e delle leggi della meccanica celeste – è la *verità dell'esistenza*. Confermano, questi brani, che la verità

---

<sup>23</sup> *SuZ*, § 44 c, p. 226, 273.

<sup>24</sup> In *SuZ* la metafora (*bildliche Rede*) del *lumen naturale* non rinvia alla ragione, ma al complesso strutturale che consente la *comprensione* sempre *emotivamente situata* dell'Esserci e viene a significare che la temporalità *estatico-orizzontale* che definisce l'Esserci lo rende, in quanto Cura, aperto a se stesso, e in modo tale che anche gli enti da lui difforni si manifestano (e si nascondono) nella radura (cfr. § 28 e § 69). Che l'Esserci sia radura (*Lichtung*) e che non sia rischiarato da un altro *ente*, neppure nel caso che esso trasponga se stesso nella pianta o nell'animale, non vuol dire, tuttavia, che esso sia la sorgente di luce e che il senso dell'essere derivi da lui. Radura, zona diradata, aperta alla luce, non la luce. La radura sussiste anche col sopraggiungere dell'oscurità. Nell'auto-comprensione del *Dasein* in quanto *Lichtung* termina verosimilmente un cammino di pensiero le cui remote ascendenze filosofiche e religiose riportano all'allegoria platonica della caverna, alle lettere di Paolo e al Vangelo di Giovanni. Decisivo risulta il rapporto con l'*essere*, non quello con gli *enti*. Il nesso tra la radura e la luce costituisce per il pensiero un problema. Il tema della *Lichtung* tormenta Heidegger lungo l'intero corso del suo pensiero. Nella "svolta" s'afferma il medesimo vincolo ontologico di esistente ed Essere, Esserci e verità, ma in modo che risulti più chiaramente che l'uomo è uomo solo in quanto luogo (*Da*) di una rivelazione che si dona, accade e si schiude da sé. In questo senso, stando al *Brief über den "Humanismus"* e ad altri scritti, il *Da* è «la radura dell'Essere».

non è originariamente esattezza del rappresentare e dell'enunciare (ὀρθότης), ὁμοίωσις o *adaequatio*, ma che essa può essere queste cose solo se e perché essa è un modo d'essere dell'Esserci, e perché l'Esserci è, lui stesso, *vero*; sempre però sul presupposto della sua caratteristica, insuperabile *ambiguità* e dell'*ambivalenza* del λόγος apofantico – poiché «il senso ontologico-esistenziale completo del principio: “l'Esserci è nella verità” dice insieme co-originariamente (*sagt gleichursprünglich mit*): “L'Esserci è nella non verità”»<sup>25</sup>, e poiché il λόγος, in quanto ἀπόφανσις, può a sua volta lasciar vedere (ἀληθεύειν) o nascondere (ψεύδεσθαι)<sup>26</sup>.

Ora, il fatto che l'*hic* (*Da*) sia la radura, che l'esser-vero sia un *esistenziale* e che la “verità” appartenga «alla costituzione fondamentale dell'Esserci»<sup>27</sup>, non a una «coscienza in generale» o a un «io puro», comporta sì che ogni verità non sia *senza* un Esserci effettivo, *non* però che la verità sia posta dall'Esserci o dipenda dal suo beneplacito. Tutt'al contrario. Come l'Esserci, in quanto gettato, *non* pone lui se stesso, ma può soltanto diventare quello che è<sup>28</sup>, così *non* pone lui la “verità”, ma può solo farsi *vero* accogliendola. Poiché gli *esistenziali* – strutture e modi che costituiscono e qualificano l'Esserci nella sua differenza da ogni altro ente – *non* sono posti dall'Esserci, il fatto che l'esser-vero sia un *esistenziale* può a sua volta solo significare che la verità vincola l'Esserci a sé, prima di ogni suo presupporre:

Infatti lo scoprire, in base al suo senso più proprio, sottrae l'asserzione all'arbitrio “soggettivo” e porta l'Esserci scoprente in cospetto dell'ente stesso. E solo *perché* la “verità”, in quanto scoprire, è un *modo d'essere dell'Esserci* (*eine Seinsart des Dasein*), essa può essere sottratta al suo beneplacito<sup>29</sup>.

Non siamo noi a presupporre la “verità”, ma è essa a rendere ontologicamente possibile, in generale, che noi possiamo *essere* tali da “presupporre” qualcosa [...]. Che significa “presupporre”? Comprendere qualcosa come il fondamento dell'essere di un altro ente<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> *SuZ*, § 44 b, pp. 222, 268.

<sup>26</sup> *Ivi*, § 7 b, pp. 33, 48.

<sup>27</sup> *Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins*; *SuZ* § 44 b, pp. 226, 273.

<sup>28</sup> Il motto “divieni ciò che sei!” è ricordato in *SuZ*, § 31, *Das Dasein als Verstehen*.

<sup>29</sup> *Ivi*, § 44 c, pp. 227, 274.

<sup>30</sup> *Ivi*, § 44 c, pp. 227-228, 274-275.

Ma perché la parola “verità” è imprigionata a volte, in questi brani di Heidegger, dalle virgolette? Appunto perché essa è per l’Esserci κίνδυνος; perché siamo “noi” a comprendere, interpretare, attestare, testimoniare la “verità” a nostro pericolo. È ben singolare, allora, il rapporto che vincola l’Esserci alla verità. Essa è *con lui* e mai *senza di lui*, ma *non da lui*. L’Esserci la *impersona* al punto che *quasi* potrebbe dire di *essere la verità* – ma solo perché questa lo *scuote*, lo *risveglia*, lo *reclama*. Senza ridursi a lui, vuole affermarsi per suo tramite. In altre parole: siamo “noi” a dipendere dalla verità, non questa da “noi” ed è la verità che aprendoci anche contro il nostro volere a noi stessi ci scopre all’improvviso la nostra ... *oscurità*: una λήθη che appartiene all’ἀ-λήθεια e che non è affatto riconducibile alla deiezione (*Verfallen*), se l’oscurità ci è vicina e ci assilla proprio quando, nello stato emotivo perturbante dell’angoscia (*Angst*), siamo totalmente aperti a noi stessi; se la morte (*Tod*) è in Heidegger, come in Schopenhauer e in Platone, «il vero genio ispiratore o il Musagete della filosofia»<sup>31</sup> e se il motivo escatologico è consunto in quella struttura, l’*essere-per-la-morte*, che limita la vastità della nostra stessa apertura, poiché un velo nasconde il *Woher, Wohin, Warum*. Ne deriva che l’Esserci si presta al rassicurante dominio del *Man*, si consegna al *Verfallen*, al *divertissement*, alla *distrazione* pre-sentendo che l’incontro con la verità nella sua iniziale accezione di ἀ-λήθεια lo scopre come l’essere accompagnato dall’*ombra*, fasciato dall’*oscurità* (*Dunkel*).

Perciò l’Esserci è in Heidegger *uno che interroga*, né sarebbe così se non *ci* fosse un’*oscurità* dalla quale prenda avvio il domandare (*Fragen*), sia esso pre-filosofico – gli infiniti *perché?* del bambino – o metafisico, poetico, religioso. Si tratta di un domandare che, a nome di un pensiero già post-metafisico, nella conclusione di una conferenza degli anni ’50, *La questione della tecnica* (1953), Heidegger non esita a qualificare religiosamente e poeticamente come la pietà del pensiero (*Frömmigkeit des Denkens*), la sua devota attenzione<sup>32</sup>; di un domandare che, disponendoci alla recezione di

---

<sup>31</sup> «La morte è propriamente il genio ispiratore o il Musagete della filosofia, per cui Socrate ha definito la filosofia anche μελέτη θανάτου. Ben difficilmente si sarebbe filosofato senza la morte»; Schopenhauer (1986), II, p. 479.

<sup>32</sup> «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà del pensiero»; Heidegger (1976), p. 27. Sembrerebbe che il pericolo – *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch...* – sia ravvisato nel dominio planetario della

una parola che non è dall'uomo ma dall'Essere, ci consegna alla «docile calma del libero ascoltare»<sup>33</sup> e le cui modalità iniziali sono il poetare (*Dichten*), il pensare (*Denken*), il ringraziare (*Danken*). *Danken* come *Fest*, come *Opfer*. A partire dall'esito *aporetico* di *Essere e tempo* e dall'imbarazzo di non poter portare l'opera al compimento sperato comprendiamo non solo l'esigenza della svolta (*Kehre*) cui Heidegger si vide subito costretto, ma scorgiamo in lontananza anche le vie impervie della sua ultima meditazione, votata, nella prospettiva dell'oltrepassamento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*), all'ascolto del Linguaggio, della Parola che poeti (Hölderlin, Trakl, Rilke) e pensatori (Parmenide, Eraclito) ascoltano, traducono, interpretano, corrispondendole in modo diversi e affini, abitando gli uni agli altri «vicino sui più separati dei monti»<sup>34</sup>.

Ma come stanno le cose in *Essere e tempo*? La forma originaria della verità, dis-chiusa nell'apertura della situazione emotiva dell'*angoscia*, può essere così poco il *sapere* che il processo rivelativo, dis-velante, veritativo,

---

tecnica. Nella prospettiva di Heidegger essa non è solo attività strumentale in vista del perseguimento di determinati scopi, ma un modo particolare di disvelamento dell'ente denominato *Ge-stell* (im-posizione, dis-positivo). È «la forma fondamentale di manifestazione» in cui si realizza una volontà di potenza autoreferenziale, circolare, priva di scopo, mera surrogazione della mancanza radicale di senso e per questo incessante «organizzazione dell'indigenza» (ivi, pp. 14-16; 62-63): l'indigenza definita non dalla rarità dei beni di consumo e delle merci, ma dall'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*). Non è il caso di affrontare qui la complessa questione della *τέχνη* né d'esprimere le perplessità e le riserve riferibili al disegno della *Seinsgeschichte*; chiediamoci però se il pericolo sia mai veramente la tecnica, se questo dispositivo dipenda dalla storia dell'Essere e come, o se invece, mediante la tecnica, non sia l'uomo all'uomo il pericolo.

<sup>33</sup> La *Gelassenheit zum freien Hören* cui rinvia un luogo di *Unterwegs zur Sprache* e che è da intendere appunto come *Gesinnung des Denkens*. Cfr. Heidegger (1973), p. 206 e Caracciolo (1989), p. 201.

<sup>34</sup> Cfr. la pagina conclusiva del *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943): «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro. Come poi, pensati dall'essenza dell'essere, il poetare (*Dichten*) e il ringraziare (*Danken*) e il pensare (*Denken*) si richiamino vicendevolmente e siano insieme divisi, non può che rimanere qui una questione aperta [...] Si sa senz'altro qualcosa sul rapporto tra la filosofia e la poesia, ma non sappiamo niente del dialogo tra il poeta e il pensatore che abitano vicino sui più separati dei monti»; Heidegger (1987), p. 266. In diversi suoi scritti Heidegger insiste sull'appartenenza del *Denken* ad un campo semantico che include termini quali *Gedächtnis* (memoria), *Dank* (ringraziamento), *Andacht* (devozione) e comprende il pensare (*Denken*) come il raccogliersi che resta presso ciò cui l'animo si raccoglie.



ci porta soprattutto davanti alla nostra oscurità (*Dunkel*) e al nostro spaesamento (*Unheimlichkeit*), estraniandoci a noi stessi e al “mondo”, ponendoci in una “condizione” *analog*a a quella definibile, socraticamente, come *sapere di non sapere*. La verità, per quanto si concede alla parola, si svela sul piano del *tener-per-vero* (*Für-wahr-halten*), ossia di una certezza (*Gewissheit*), di una convinzione (*Überzeugung*) indissociabile dalla testimonianza di colui che l’attesta ed esposta sempre alla possibilità d’errare. È un aspetto cui merita, forse, riservare qualche attenzione. Sembra a volte che Heidegger quasi s’appoggi, modificandone profondamente l’uso, al lessico di Kant, e proprio dove s’interroga sul peculiare carattere della *certezza* – «ben diversa da quella proveniente da un atteggiamento puramente teoretico» – che l’Esserci ha della *propria* morte. Non passi del tutto inosservato, a vantaggio della preminente funzione rivelativa dell’angoscia, quanto egli viene allora affermando della certezza (*Gewissheit*) e della convinzione (*Überzeugung*):

la certezza (*Gewissheit*) si fonda nella verità o appartiene cooriginariamente ad essa [...] Un modo della certezza è la *convinzione* (*Überzeugung*). In essa l’Esserci lascia che il suo rapporto di comprensione con la cosa sia determinato unicamente dalla testimonianza (*Zeugnis*) della stessa cosa scoperta (vera). Il tener-per-vero equivale (*ist... zulänglich*: è sufficiente) a tenersi nella verità solo se si fonda nello stesso ente scoperto e solo se, in quanto essere-per l’ente così scoperto, si è reso trasparente riguardo alla sua conformità (*Angemessenheit*) a tale ente. Questo è quanto manca all’invenzione arbitraria o alla semplice “opinione” su un ente. La sufficienza (*Zulänglichkeit*) del tener-per-vero si misura in base alla pretesa di verità che esso reclama [...] Con la diversità dell’ente, e conformemente alla tendenza direzionale e alla portata dell’aprire, muta la specie di verità e con essa la certezza (*wandelt sich die Art der Wahrheit und damit die Gewissheit*)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *SuZ*, § 52, pp. 256-257, 307-308. La traduzione si discosta in qualche punto da quella di P. Chiodi rivista da F. Volpi. La più notevole differenza è nella traduzione del termine *Überzeugung*, che rendo con *convinzione* anziché con *persuasione*. Il secondo termine, di maggiore attrattiva, informa il pensiero di Carlo Michelstaedter che intitola il più notevole tra i suoi scritti filosofici *La persuasione e la rettorica*. La sua scelta linguistica rinvia alle parole del poema didascalico di Parmenide Περὶ φύσεως: «Ti dirò ora, e tu ricevi ascoltando la mia parola, quali vie di ricerca sono le sole pensabili: una che è e non può non essere è il sentiero della Persuasione (Πειθοῦς ἔστι κέλευθος)»; DK, B fr. 2. Anche Heidegger, per il quale la parola greca ἀ-λήθεια, esprimendo *privazione*, rivela forse la comprensione pre-ontologica «che l’essere-nella-non-verità costituisce una determinazione essenziale dell’essere-nel-mondo», nomina le due vive, «quella dello scoprire e quella del

Il «tener-per-vero» – è evidente – non implica sempre un «tenersi nella verità». Il ritenere vero può altrettanto e più spesso comportare un allontanamento dal vero. La certezza della morte, per esempio, può essere un ritenere vero più o meno conforme all'Esserci (*angemessenes/unangemessenes Fürwahrhalten*), non tanto nel senso che esso *dubiti* della morte, ma nel senso che di fronte a tale *certezza* può atteggiarsi in modi più o meno conformi, con-venevoli all'effettivo morire (*sterben*). Nel pre-corrimento può assumere la morte come «la possibilità certa ed indeterminata», «la possibilità più propria, irrelata e insuperabile», o può invece favorire una «tendenza effettiva al coprimento» (*faktische Verdeckungstendenz*), assecondando così la rimozione della morte del “si muore” e confermando la tesi: «l'Esserci, in quanto effettivo, è nella “non verità”»<sup>36</sup>. In questo caso il *Fürwahrhalten* mostra una sconvenienza,

---

nascondere», davanti alle quali la dea pone Parmenide – e ciò per lui vuole dire appunto che «l'Esserci è già sempre nella verità e nella non verità» e che «la via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνειν λόγῳ, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel risolversi per la prima» (*SuZ*, § 44, b, pp. 222-223, 269). Sebbene i due termini possano a volte scambiarsi, *convinzione* e *persuasione* non significano però proprio il medesimo. Presumo che usando il termine *Überzeugung* (*convinzione*) Heidegger ricordi che esso ricorre nella *Critica della ragion pura* (“Dottrina trascendentale del metodo”, Sezione terza: “Intorno all'opinare, al sapere e al credere”) e che Kant lo distingue, a motivo di un suo maggiore fondamento oggettivo, proprio dal termine *Überredung* (*persuasione*). La distinzione kantiana non è comunque richiamata esplicitamente da Heidegger, che sembra piuttosto impegnato a modificare lo statuto stesso della *convinzione*. Per non essere arbitrario il tener-per-vero (*Fürwahrhalten*) della convinzione dovrebbe infatti riferirsi *non alla sola ragione quale fondamento di validità sufficiente almeno per me stesso* (com'è in Kant), ma all'Esserci in quanto costituito da un'originaria e sempre emotivamente qualificata apertura da un lato, al φαivόμενον in senso fenomenologico, allo s-chiudersi spontaneo della “cosa”, all'ἁ-λήθεια in senso greco dall'altro. Che l'Esserci *quotidiano* concepisca la morte quale “fatto d'esperienza” (decesso) e fraintenda la *certezza* della morte in modo tale che essa risulti «necessariamente inferiore rispetto alla certezza suprema, quella apodittica, quale si raggiunge in taluni campi della conoscenza teoretica» (§ 52), sta a significare la costante elusione della certezza esistenziale della morte, che è *certezza suprema* e, tuttavia, *non attinta, neppure essa, nei modi del sapere*.

<sup>36</sup> *SuZ*, § 52, pp. 256-257, 307. In nota al § 51 Heidegger rinvia al racconto di Tolstoj *La morte di Ivan Il'ič* interpretandolo come documento letterario nel quale sarebbe realisticamente descritto «il fenomeno di sconvolgimento e di disfatta» del “si muore”, ossia di un'inautenticità di fronte alla morte che non regge, allorché l'Esserci, spogliato d'ogni illusione ed orpello, si trova, solo, di fronte alla nuda certezza della *propria* morte.

perché *il tener-per-vero, la convinzione e la certezza* s'esprimono in modo da non permettere alla comprensione di farsi unicamente determinare dal genuino rapporto dell'Esserci e-sistente con la morte. Quale diversità, infatti, tra la tranquillante rassicurazione del "si muore" e la risolutezza dell'autentico *essere-per-la-morte!*

Non ci vuole molto, d'altronde, a capire che il ritenere vero può essere in determinati casi un offuscamento, in altri un distanziamento e un non voler vedere, perfino una cieca ostinazione, di modo che la nostra caparbità ci tiene spesso nella "non verità". Merita piuttosto rilevare che *il tener-per-vero, la convinzione e la certezza* sono per Heidegger sufficienti ad un effettivo tenersi-nella-verità (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*) quando si riscontri *conformità* o *con-venienza* tra ciò che da sé si s-vela, il φαivόμενον, ed un determinato modo d'essere, *Stimmung* o contegno, di colui al quale l'ente si s-vela, e non primariamente nel modo del puro vedere (θεωρεῖν). Devo allora pensare che l'ente (un qualunque ente) condizioni la sua apertura all'Esserci all'atteggiamento che questi assume di fronte ad esso e chiedermi quale intimo contegno o *Stimmung* (non ce n'è una soltanto) consenta una rivelazione del vero. Tale *conformità* o *con-venienza*, richiesta sul piano dell'*ontologia fondamentale* prima che sul piano logico e gnoseologico, è forse ancora un modo di ribadire l'originaria co-appartenenza di ἀλήθεια e *Dasein*. È la *con-venienza* riferibile al genuino processo *rivelativo, veritativo, a-letheio-logico* e richiede che "uno" si lasci investire dalla "cosa" che gli si s-vela, concedendo per così dire ad essa la parola. *Fenomenologia è disposizione a lasciare la parola alla "cosa"*. E potrebbe allora già intravedersi il possibile legame con la disposizione d'animo del domandare in quanto *pietas* del pensiero, o con la disposizione della *Gelassenheit* («l'abbandono di fronte alle cose»). A chi fosse così amorevolmente disposto si offrirebbero e si aprirebbero spontaneamente tutte le cose: verosimilmente questi non dovrebbe strappare con la violenza la verità all'ente, né otterrebbe la verità con un furto, ma come un dono. La devota attenzione del pensiero avrebbe per amiche tutte le cose...

Il contegno conforme alla certezza esistenziale della morte non porta però in *Essere e tempo* il nome di *charitas*<sup>37</sup> né di *abbandono* (*Gelassenheit*), ma quello di *risolutezza* (*Entschlossenheit*) ed il tema dell'attestazione

---

<sup>37</sup> Sebbene sia almeno evocata, come fonte di un pensiero di Pascal, la sentenza di Agostino: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem*; *SuZ*, § 29, pp. 139, 172.

(*Bezeugung*) di un poter-essere autentico<sup>38</sup>, sviluppandosi mediante l'analisi per molti versi terribilmente spinosa dei fenomeni della coscienza (*Gewissen*), della colpa (*schuldig-sein*) e infine della risolutezza (*Entschlossenheit*), non solo s'inscrive chiaramente nel cuore della problematica dell'Ἀ-λήθεια in quanto apertura, ma ne costituisce il culmine.

La risolutezza è un modo più eminente di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura (*Erschlossenheit*) è già stata esistenzialmente interpretata come la *verità originaria* [...] Con la risolutezza è ormai acquisita (*gewonnen*) la più originaria, perché *autentica* (*eigentliche*), verità dell'Esserci<sup>39</sup>.

Non mi interrogherò ora sulla verità più originaria e *propria*, per cui nel richiamo silenzioso della coscienza l'Esserci ri-solto apprende auto-progettandosi la sentenza: *sei colpevole!* Né mi soffermerò più di tanto sul significato di questa originaria *colpevolezza*. Sul piano della comprensione *ontologica* bisognerebbe insistere sull'*essere* non meno che sulla *colpa*, portare l'accento sul *sei* non meno che sul *colpevole*. *Sei colpevole* vuole dire: la *colpa* è una *determinazione originaria* dell'Esserci. La *colpa* ti ha già toccato, ti costituisce prima ancora che tu possa riferirla a una qualsiasi intenzione, azione, omissione. Concerne l'*essere* e ciò che *tu sei*, nel senso di «esser fondamento (*Grundsein für*) di un essere determinato da un *non*, ossia *esser-fondamento di una nullità* (*Grundsein einer Nichtigkeit*)»<sup>40</sup>. E non dirò neppure quale *irrisione* nasconda mostrare come l'Esserci è fondamento.

---

<sup>38</sup> Mi riferisco qui al titolo del secondo capitolo della sezione seconda dell'opera: *Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens und die Entschlossenheit* (tradurrei: «L'attestazione convenevole all'Esserci di un poter-essere autentico e la risolutezza»). Nella versione di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, il termine *Entschlossenheit* è reso, notoriamente, con *decisione*; *risolutezza* è scelta operata anche da A. Fabris.

<sup>39</sup> *SuZ*, § 60, pp. 296-297, 353-354.

<sup>40</sup> *SuZ* § 58, pp. 283, 338. Questa determinazione formalmente esistenziale dell'esser-colpevole non è escogitazione arbitraria. Heidegger la fa derivare dal gioco di pensiero che connette i due principali significati inerenti alla comprensione ordinaria dell'esser-colpevole: 1) *esser-colpevole* come *Schulden haben bei*, essere in debito con..., mancante nei confronti di ..., per cui «nell'idea di 'colpevole' si trova il carattere del *non*»; 2) *esser-colpevole* come *schuld an etwas sein*, nel senso di rendersi colpevole (*sich sculdig machen*), essere la causa, la ragione, il fondamento di (*Grundsein für...*). Di qui la definizione formale della colpa come *esser fondamento di una nullità* (*Grundsein einer Nichtigkeit*).

Essendo, l'Esserci è gettato, *non* si è portato da sé nel suo *hic et nunc*. Essendo, è determinato come poter-essere che appartiene a se stesso, e però non in quanto ha conferito a se stesso la sua proprietà. Esistendo, non risale mai dietro il suo esser-gettato, così da potere appositamente licenziare e portare ogni volta nell'*hic et nunc*, solo a partire dal *suo esser* se-stesso, questo 'fatto d'essere e aver da essere'<sup>41</sup>.

Qualunque cosa faccia od ometta di fare un essere così fatto è colpevole sempre. Tutt'altra cosa è essere *moralmente* colpevole, nel senso di caricarsi di questa o quella determinata colpa e risponderne: proprio la relazione tra la colpa *ontologica* e la colpa *morale* richiederebbe forse un più attento ripensamento, non da ultimo per il riverbero che tale riesame potrebbe avere sulla *vexata quaestio* della colpa di Heidegger e sul significato da attribuire alle sue velate parole o ai suoi imbarazzanti silenzi su Auschwitz e lo sterminio – questione di rilevanza filosofica perché offre l'occasione non di ergersi *post festum* a giudici ma di penetrare, caso mai, una forma peculiare di ottenebramento del vero<sup>42</sup>.

Ma un'esigenza più forte mi preme: assumere la parola *Gelassenheit* – parola fondamentale della mistica accolta nell'universo linguistico del *Denken* a dirne la *Stimmung* più genuina<sup>43</sup> – come possibile conclusione

---

<sup>41</sup> *Ivi*, § 58, *Comprensione del richiamo e colpa*, pp. 284, 339.

<sup>42</sup> Evocando il tema della risoluta anticipazione della morte come possibilità d'esistere autenticamente «nel modo del destino» Karl Löwith richiamava correttamente la distinzione tra destino individuale autoeletto (*Schicksal*) e destino collettivo di una stirpe o di un popolo (*Geschick*) e ne segnalava l'equivoca confusione, che espone Heidegger alla seduzione del momento e che non è affatto estranea alla questione della «colpa»: LÖWITH (1974), pp. 54-56. Sulla compromissione col nazismo e l'antisemitismo, motivo di discussione infinita rinfocolata di recente dalla pubblicazione, a cura di P. Trawny, dei cosiddetti "Quaderni neri" – *Bände* 94-96 (*Riflessioni*), 97 (*Annotazioni*) della *Gesamtausgabe* – rinvio a Di Cesare (2014), Fabris (2014), Brencio (2015), Heidegger (2016), Hermann-Alfieri (2016). In Heidegger (2005) sono raccolti anche scritti, note e documenti relativi al periodo del rettorato a Friburgo (1933-1934), incluso il discorso su *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* (pp. 102-110), nonché le carte relative all'epurazione e la fin troppo famosa intervista dello Spiegel del 26 sett. 1966 (pp. 582-608). Di fronte a molto rumore e chiacchiera giornalistica risultano sempre illuminanti le pagine equanime e severe dello scritto "Rileggendo *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*", stese da Caracciolo nel 1984, ma pubblicate solo nel 1987 a seguito della comparsa del volume di Farias (1987) e confluite poi in Caracciolo (1989), pp. 266-275. Da allora la letteratura sul *caso Heidegger* e sulla portata delle sue compromissioni si è fatta sterminata. Mi limito a segnalare i contributi raccolti in Denker-Zaborowski (2009).

<sup>43</sup> Cfr. Heidegger (1983).

della lunga parabola di pensiero di Heidegger. Dalla rinuncia al volere, da un'attesa paziente, fiduciosa e vigile, dall'apertura al mistero e dall'abbandono alle cose scaturirebbe, come dono, il pensiero nobile e spontaneo, il pensiero rammemorante (*Andenken*): accolto nella contrada dell'Essere, partecipa della sua luce, illumina il cammino dell'uomo e lascia che le cose, come tali, fioriscano. Si attua così una sorta di serena e come ultimamente pacificata conciliazione col mondo.

Quale relazione, allora, tra *risolutezza* e *abbandono*? Vorrei supporre per un istante che tra questi due modi di essere, che rappresentano i poli tra i quali il pensiero di Heidegger oscilla, non *ci sia* solo opposizione e contrasto, ma una vicinanza che non sempre si vede; vorrei supporre che *risoluto eroismo* da un lato, e *abbandono, rinuncia, spogliazione di sé* dall'altro, non siano contegni semplicemente antitetici, ma s'annodino l'uno all'altro in un punto, così che passando per la ferma, stoica risolutezza si possa pervenire al fiducioso abbandono, o così che il fiducioso abbandono consenta anche la vera risolutezza: quella per cui accolgo la condizione mortale nella quale sono incappato, assumo la parte a me assegnata nel tutto, consento senza tetraggine all'esistere e, giudicato alla luce o all'ombra della morte, riconosco la serietà dei compiti di ogni giorno – poiché si tratta pur sempre di attuare nell'attimo una *περιαγωγή*, una *μεταστροφή* (*Resp.* 518 d, 532 b); poiché il *memento mori* di *Essere e tempo*, simile per certi aspetti alla *μελέτη θανάτου* del *Fedone* platonico (81 a) e per altri dissimile da essa, è in vista del *memento vivere*<sup>44</sup>. La verità dell'esistenza mortale, attestata nel *risolversi*, aperta alle opere e ai giorni, coinvolta nella storia, non ha in ogni caso per sé altra forza su cui sostenersi che la convinzione (*Überzeugung*) di colui che l'attesta: è la certezza di un *tener-per-vero* (*Für-wahr-halten*), la certezza che sorregge anche ogni *fede* (*Glaube*).

4.

Non escludo che sia stata l'intelligenza profonda dei molti dilemmi sollevati, riguardo alla questione della verità, da una critica così sottilmente incisiva quanto solo sa esserlo quella dell'intelletto – valgano d'esempio le argomentazioni di Nietzsche sulla «prova di forza» cui abbiamo riservato in precedenza un cenno – ad avere agito come un impulso potente che ha

---

<sup>44</sup> Una fine analisi del significato dell'eroismo e dell'individualismo quali si configurano in Heidegger in Cecchetto (2014), pp. 379-392.

portato a chiarire i *sensi* diversi della verità, come essa è per noi, esseri finiti. Quella critica comporta infatti l'esigenza di distinguere verità *esistentiva*, etico-religiosa, soterica, e verità *scientifica*. Se ne renderà forse più facilmente conto chi s'accorga che un grande interprete novecentesco delle filosofie di Kant e di Nietzsche, un pensatore di primo rango, comunque più vicino – per stile, architettura ed esiti del suo filosofare – al primo che al secondo di quei due, Karl Jaspers, ha cercato di penetrare le difficoltà inerenti all'ambito problematico della verità già in alcuni tra i più densi paragrafi – *Essere-vero ed esistenza, La verità in relazione alle potenze vitali che la distruggono, ma ne sono al contempo la condizione, L'essere che diviene consapevole al limite* – del suo *Nietzsche*<sup>45</sup>.

Certo Jaspers ha il senso della vastità e delle difficoltà del tema ed avverte perciò tanto più intensamente l'urgenza di acquisire una chiara visione dell'intero ambito problematico della questione della verità, con particolare riguardo al rapporto delle scienze, delle quali egli afferma, entro ambiti circoscritti, il carattere *conoscitivo* prima e più che *economico, utilitario, pratico* (Croce), con la filosofia. È anche la sua personale esperienza scientifica, unita all'illuminante lezione weberiana<sup>46</sup>, a suggerirgli che la conoscenza *metodica, intellettualmente cogente, universalmente valida* non esaurisce la problematica della verità, a convincerlo insomma che la scienza moderna, strutturalmente incompiuta, è sì un acquisto prezioso e irrinunciabile, ma che la verità è più ampia, come già si evince dal fatto che le scienze presuppongono, implicano e conducono alla filosofia, la quale «non è solo qualcosa di meno, ma anche qualcosa *di più della scienza*»<sup>47</sup>. Essa è infatti la fonte di una verità inaccessibile al sapere scientifico: la verità, per esempio, di cui nell'allegoria della caverna il Socrate platonico descrive, al culmine dell'ascesa conoscitiva, lo svelarsi

---

<sup>45</sup> Jaspers (1996), pp. 180-189. Non considero qui, se non forse indirettamente e per qualche limitato aspetto, la monumentale opera jaspersiana *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* (1947), accessibile ora anche in traduzione italiana: cfr. Jaspers (2015). Tra i primi tentativi d'approccio *critico* a quest'opera merita ricordare, in Italia, anche Caracciolo (2006).

<sup>46</sup> Penso, in particolare, alla celebre conferenza *Wissenschaft als Beruf* (1917), nella quale Weber formula il grande interrogativo sul *senso della scienza* nel disincantato mondo moderno e prospetta infine il tema del *politeismo* dei valori come possibilità di un conflitto che ciascuno può dirimere solo al modo di Socrate, ossia seguendo, nell'adempimento del compito quotidiano, «il demone che tiene i fili della *sua* vita»; Weber (1973), p. 43.

<sup>47</sup> Jaspers (1969), pp. 118-119. La citazione è dal saggio *Philosophie und Wissenschaft* (1948), letto come *Antrittsvorlesung* all'Università di Basilea, poi raccolto in Jaspers (1958).

come ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, *al di là dell'essere e del sapere*; la verità in quanto è per Jaspers «il pensiero di una fede che è data con l'uomo e che deve essere illuminata con sforzo infinito»<sup>48</sup>.

Quanto più la questione della verità gli si impone poi sotto diverse angolature, che investono i rapporti tra le scienze e la filosofia da un lato, tra la filosofia e la rivelazione biblica dall'altro, tanto più Jaspers è portato a chiarificare a se stesso – non avrebbe altrimenti potuto *comunicarne* nulla ad altri – il nocciolo dell'intera problematica come *differenza* tra *fede e sapere: differenza* tra due diversi tipi di *verità* dei quali il primo tocca e coinvolge l'*esistenza* ed è *personale*, mentre il secondo concerne enti finiti da noi difforni, o anche l'essere umano solo secondo forme oggettivanti, ed è *impersonale*. Nella prima delle sei lezioni raccolte in una delle sue opere più lette, *La fede filosofica* (1948), egli ricorre, per illustrare tale distinzione, all'efficace paragone dei diversi casi e degli opposti destini di Galilei e di Bruno di fronte a un tribunale dell'inquisizione:

La fede è diversa dal sapere. Giordano Bruno credeva, Galilei sapeva [...] Qui sta la differenza: c'è una verità che, ritrattata, muore (*leidet*), e c'è una verità che nessuna ritrattazione pregiudica. I due accusati si comportano conformemente al tipo di verità da loro rispettivamente rappresentato. La verità dalla quale io traggio la mia vita c'è solo se io mi identifico con essa; storica nel suo apparire non possiede una validità universale pari alla sua enunciazione oggettiva, ma è incondizionata (*unbedingt*). La verità di cui posso dimostrare l'esattezza sussiste anche senza di me, essa è universalmente valida, non storica, non temporale, ma neppure incondizionata e riferita piuttosto ai presupposti ed ai metodi della conoscenza correlata al finito. Sarebbe sconveniente (*Es wäre ungemäß*) voler morire per qualcosa d'esatto e di dimostrabile. Al contrario, il pensatore che crede di avere penetrato il fondamento delle cose non può ritrattare le sue proposizioni, senza con ciò attentare alla verità stessa; questo è il suo segreto.<sup>49</sup>

La verità scientifica, impersonale, universale, cogente, è relativa ai metodi ed ai presupposti sui quali quel sapere si fonda. La verità che è decisiva per la mia esistenza non ha questi caratteri, ma è quella con la quale io mi identifico e che, storica nella sua apparizione, è *per me* incondizionata. Ciò che viene in questo caso alla luce è il nucleo etico-religioso del filosofare e sotto questo profilo Socrate, Boezio, Bruno sono per Jaspers,

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *PhG*, pp. 11, 57.



ancor più che grandi filosofi, santi, testimoni, martiri – nell’accezione greca del termine μαρτυρεῖν, che significa appunto testimoniare – di una fede *filosofica*<sup>50</sup>. E se mai c’è per questa verità una “prova”, allora è tutt’altra “prova” di quella allusa nell’uso scientifico (o anche metafisico) del termine “prova”; allora deve essere la mia esistenza e anche il fatto che io sia disposto, se una inopinata esigenza mi costringe, se la situazione mi mette alle strette, a morire per non fare morire la *mia* verità. Ciò non significa che il martirio provi la bontà della mia causa (non può farlo mai e in nessun caso), né che io volessi sostenere la *mia* verità in questo modo estremo. Vuole dire invece che le circostanze – ossia *altri uomini* che credono di detenere la verità alla quale dovrei anch’io inchinarmi – mi costringono a difenderla fino a morirne. Non si tratta più di mostrare la differenza tra la verità di Galileo e quella di Bruno, ma di chiarire che la *verità etico-religiosa, soterica, personale*, non comporta quei caratteri di *assolutezza, unicità, esclusivismo* che sono il segno d’una fede *confessionale*, se e quando questa si fa scudo della “rivelazione divina” per arrogarsi il diritto d’imporre ad altri una verità che dovrebbe valere per tutti. Per questo, se la posta in gioco è la libertà di coscienza da un lato, la pretesa fanatica di esclusività dall’altro, Jaspers può esprimere la sua fondata perplessità anche riguardo alle parole che Giovanni, o Matteo, riferiscono a Cristo e al suo seguito:

Il cristiano non dice: ‘questa è la mia via’, ma ‘questa è la via’ e fa dire a Cristo, figlio di Dio e Dio egli stesso: ‘Io sono la via, la verità e la vita’. Chi crede in Cristo può pensare di sé quello che Cristo ha detto: ‘Voi siete il sale della terra; voi siete la luce del mondo’<sup>51</sup>.

Ed è come se il filosofo ammonisse: guardiamoci, piuttosto, dalla pretesa della verità esclusiva che potrebbe trovare e ha anche storicamente trovato appiglio perfino nei Vangeli! Stiamo attenti a non guastare, fraintendo, il nostro effettivo tesoro!

Tutte le volte che nel mondo gli uomini giungono ad una verità di fede, questa assume per loro un valore incondizionato<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 12, 58.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 69, 118. Cfr. *Gv* 14,6; *Mt* 5,13-14.

<sup>52</sup> *PhG*, pp. 70, 118.

Ma ciò che *in me* è *incondizionato* non ha il carattere di una *verità universalmente valida*. Se così fosse, abbasserei l'esperienza dell'incondizionato in me al rango delle verità intellettuali.

Ciò che è storicamente ed esistenzialmente vero è sì incondizionato, ma non per questo è nella sua enunciazione e nella sua manifestazione una verità per tutti [...]. L'incondizionatezza storica non è l'universale validità della sua manifestazione nella parola, nel dogma, nel culto, nel rito e nella istituzione. Solo un fraintendimento (*Verwechslung*) può conferire un carattere di esclusività a una verità di fede<sup>53</sup>.

Una verità di tal genere, *etico-religiosa*, *soterica*, si manifesta soltanto nell'apertura ad altre verità di fede che sono parimenti incondizionate in altri, non ammette alcun *coge intrare*, si partecipa e propaga unicamente nel medio e nella pazienza della *comunicazione illimitata* che, favorita e alimentata dalla ragione nell'uomo, è anche il miglior rimedio contro le pretese di possesso esclusivo del vero. Molte sono le vie che storicamente traggono la verità, laddove l'Uno, il Perfetto, il Vero sono unicamente nella Trascendenza e tutto il pericolo per l'essere umano sta in questo: non già nel fatto che l'individuo possa morire per testimoniare la *sua* verità, ma nel fatto che un'arbitraria presunzione, un'esaltazione fanatica, un entusiasmo ingannevole, una segreta idolatria di sé stessi possono prendere il posto e surrogare – se la coscienza intellettuale non è vigile, se la coscienza morale non è desta, se l'individuo non scruta se stesso fino nelle viscere – la mobile verità dell'esistenza, della co-esistenza. Giacché allora, lo sappiamo, il dispotismo, il fanatismo, l'inquisizione, il terrore sono alle porte. Ma in questo caso la verità *etico-religiosa*, il cui carattere è di essere *personale* ed incondizionata in quanto *personale*, e la cui *Stimmung* può ben essere l'*amicizia* nell'accezione più estesa, o la *pietà* per ogni vivente, è già svanita, e qualcosa di diverso ha preso il suo posto ancora sotto il nome di fede, ma con una pretesa d'assolutezza, di unicità, di esclusività impressa sul volto: non una libera fede filosofica, ma una fede dogmatica, intollerante, inquisitoria; non la *religiosità*, ma l'*irreligiosità*.

Una parola merita, infine, anche il rapporto tra la verità scientifica e quella filosofica (*etico-religiosa*). Potremmo dire, schematizzando un poco, che la verità scientifica implica in Jaspers, per il suo carattere oggettivo e la

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 70-71, 119.

sua validità universale, l'adesione intellettuale e una certa passione della spassionatezza, mentre la verità filosofica, seriamente intesa, certa di se stessa ma indimostrabile, chiamando a testimone la coscienza (*Gewissen*) e non potendo comunicarsi che per *convinzione* (*Überzeugung*), esige l'adesione, la passione e il rischio personale. Ma non dobbiamo eccedere nella semplificazione al punto da lasciare irrelati i due tipi di verità in questione. Pensando al caso di Galilei bisogna anzi considerare che la ritrattazione, anche se è consentita dal tipo di verità in questione, umilia chi l'esige e chi la compie, e ciò accade perché le verità dell'intelletto partecipano sempre, indirettamente, della *verità dell'esistenza*.

Per questo l'acquisita consapevolezza dell'autonomia e della specificità del metodo scientifico, in quanto maturato rifiuto della tutela *teologica* o della subordinazione all'astratta *metafisica*, implica, in epoca moderna, anche la rivendicazione della *dimensione filosofica, morale e religiosa della scienza* – e lo sanno certamente quegli uomini di scienza che, come pensava Einstein, si troverebbero ancora nel suo tempio quando un angelo ne avesse per ipotesi scacciato i moltissimi che la coltivano per ambizione e per interesse egoistico<sup>54</sup>. In altri termini: la dimensione *extra-scientifica*, la scaturigine *esistenziale*, la determinazione *storica* delle scienze non sono affatto ignote a chi le coltiva con onestà intellettuale – e lo attesta chiaramente il fondatore di quell'importante rivoluzione nota, nel campo della fisica contemporanea, come teoria dei quanti.

Nell'esordio della conferenza *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung* (6 marzo 1935) Max Planck offre infatti ben più d'una conferma della dimensione esistenziale e storica della scienza osservando che «come ogni scienza nasce originariamente dal vivere, così realmente anche la fisica non si lascia mai separare completamente dallo scienziato che la coltiva», il quale «è pure una personalità con tutte le sue qualità intellettuali ed etiche», sicché la sua concezione del mondo «influirà in maniera condeterminante sulla direzione del suo lavoro scientifico», così come, d'altra parte, «i risultati della sua ricerca non potranno rimanere senza influsso sulla sua concezione del mondo»<sup>55</sup>. Avvicinandosi poi ulteriormente all'effettivo esercizio dell'attività scientifica egli nota che

---

<sup>54</sup> Tolgo la suggestiva ipotesi dal breve discorso *Principi della ricerca*, tenuto da A. Einstein alla società di fisica di Berlino in occasione della celebrazione del 60° compleanno di M. Planck, in Planck (1973), pp. VIII-XII.

<sup>55</sup> Ivi, p. 138.

poiché «ogni trattazione scientifica ha come presupposto l'introduzione di un certo ordine nell'abbondanza della materia da trattare» al fine di acquisirne una chiara e superiore visione, poiché insomma ogni scienza si costituisce mediante la delimitazione e la tematizzazione del proprio oggetto, l'impostazione della considerazione scientifica dipende da una *decisione* che il ricercatore assume fino dalla prima costruzione della scienza, decisione influente su ogni suo sviluppo ulteriore, per la quale «non possono bastare le motivazioni oggettive» e nella quale «debbono essere coinvolti giudizi di valore»<sup>56</sup>. Infine così nel corso come nella conclusione della conferenza il grande fisico mostra di inserirsi deliberatamente nel solco della filosofia kantiana e di conformarsi al suo spirito, ammonendo che «nell'etica è proprio come nella scienza. L'essenziale non è il possesso stabile, ma l'essenziale è la lotta incessante, diretta allo scopo ideale, il rinnovamento di ogni giorno e di ogni ora della vita, congiunto con lo sforzo sempre rinnovato per il miglioramento e per la perfezione». E a coronamento di tutto il discorso egli afferma, certo non più solo come scienziato, che un punto fisso, un possesso sicuro, un tesoro che non può perdersi esistono comunque per ognuno, e sono un sentimento puro e una buona volontà. Come essi «rappresentano l'infallibile misura del valore morale di ogni singolo uomo», così «stanno all'inizio di ogni attività veramente scientifica»<sup>57</sup> – e di sicuro, possiamo aggiungere, stanno anche alla sua fine.

All'inizio, nel corso, alla fine del proprio lavoro si presenta all'uomo di scienza, come ad ogni altro essere umano, il problema di *essere nella verità* in un senso che non coincide col metodo e col calcolo. Non a caso, ricordando la significativa affermazione di Planck che «è reale ciò che si può misurare», Heidegger ha osservato una volta che essa è vera soltanto nel senso d'esprimere «qualcosa che appartiene all'essenza della scienza moderna»<sup>58</sup>. Anche così si evidenzia un limite e si mostra che è essenziale per l'uomo di scienza *essere nella verità* in un senso che travalica la verità delle scienze, il calcolo, la verificabilità, la ripetibilità dell'esperimento,

---

<sup>56</sup> Ivi, pp. 138-139.

<sup>57</sup> Ivi, p. 152.

<sup>58</sup> Ossia il calcolare in quel senso «ampio ed essenziale» per cui anche la matematica non è solo calcolare «nel senso dell'operare con numeri in vista di stabilire risultati quantitativi, ma, all'opposto, è il calcolare che si aspetta dovunque un'armonizzazione di relazioni d'ordine attraverso equazioni e che perciò "conta" fino da principio su una equazione fondamentale per ogni ordine soltanto possibile»; Heidegger (1976), pp. 36-37.

poiché si tratta della possibile verità dell'esistenza umana. Ed è qui che lo scienziato è, come ogni altro, più che mai esposto all'errore, al rischio, al pericolo. Quando l'originaria volontà di sapere (*ursprüngliche Wissenswollen*), che è per Jaspers l'impulso di fondo di tutte le scienze, si spinge fino al limite, sulla *Grenze*, s'intravede il fondo abissale (*Abgrund*) entro cui ogni sapere scientifico s'inscrive.

### *Sigle e abbreviazioni*

Le sigle relative alle opere e ai frammenti postumi di Nietzsche riportano alla versione italiana dell'ed. critica: Nietzsche, F. (1964-), *Opere di Friedrich Nietzsche* (=OFN), a cura di G. Colli, M. Montinari (a cura di), Adelphi, Milano.

- AC* F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in OFN, vol. VI, t. III.  
*EH* F. Nietzsche, *Ecce homo*, in OFN, vol. VI, t. III.  
*FP 1884-85* F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-95*, in OFN, vol. VII, t. II.  
*FP 1888-89* F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-89*, in OFN, vol. VIII, t. III.  
*FW* F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in OFN, vol. V, t. II.  
*GD* F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN, vol. VI, t. III.  
*JGB* F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in OFN, vol. VI, t. II.  
*MA I* F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in OFN, vol. IV, t. II.  
*Z* F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in OFN, vol. VI, t. I.
- SuZ* M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 1976<sup>13</sup>; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2011. Nelle note a piè di pagina segue alla sigla l'indicazione del paragrafo e delle pagine, sia dell'ed. in lingua tedesca (primo numero), sia della traduzione italiana (secondo numero), a volte ritoccata in qualche punto.
- PhG* K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (I ed. 1948), Piper, München 1981<sup>7</sup>; *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973. Nelle note a piè di pagina segue alla sigla l'indicazione delle pagine, prima la pagina dell'ed. tedesca, poi quella della traduzione italiana.

*Bibliografia:*

- Andreas-Salomé, L. (1998), *Vita di Nietzsche*, trad. it. a cura di E. Donaggio, Editori Riuniti, Roma.
- Bertram, E. (1988), *Nietzsche. per una mitologia*, Il Mulino, trad. it. a cura di M. Keller, Bologna.
- Brencio, F. (2015) (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri*, Aguaplano, Passignano.
- Caracciolo, A. (1993), *Politica e autobiografia*, Morcelliana, Brescia.
- Caracciolo, A. (1989), *Il Linguaggio parla*, Tilgher, Genova.
- Caracciolo, A. (2006), *Studi jaspersiani*, Dell'Orso, Alessandria.
- Cecchetto, F. (2014), *L'amministratore della libertà. Eroismo e dedizione nella figura del Dasein*, *Annuario filosofico*, n. 30, pp. 379-392.
- Colli, G. (1980), *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano
- Denker, A.; Zaborowski, H. (2009), *Heidegger und der Nationalsozialismus I e II*, Alber Verlag, Freiburg i.B.-München.
- Di Cesare, D. (2014), *Heidegger e gli Ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fabris, A. (2014) (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa.
- Farias, V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris.
- Heidegger, M. (1973), *In cammino verso il Linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1976), *La questione della tecnica*, Id., in *Saggi e Discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1983), *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabbris, il melangolo, Genova
- Heidegger, M. (1987), *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1999), *Parmenide*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, trad. it. a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (2016), *Quaderni neri 1938-1939 (Riflessioni VII-XI)*, trad. it. a cura di A. Iadicicco, Bompiani, Milano.
- Hermann, F. W. Von; Alfieri, F. (2016), *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia.

- Jaspers, K. (1996), *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano.
- Jaspers, K. (2015), *Della Verità. Logica filosofica*, trad. it. a cura di Diego D'Angelo, Bompiani, Milano.
- Jaspers, K. (1958), *Rechenschaft und Ausblick – Reden und Aufsätze*, Piper, München
- Jaspers, K. (1969), *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli.
- Löwith, K. (1974), *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases, A. Mazzone, Einaudi, Torino.
- Mann, T. (1997), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, trad. it. a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano.
- Michelstaedter, C. (1982), *La persuasione e la retorica*, trad. it. a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano.
- Moretto, G. (2004), *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Dell'Orso, Alessandria.
- Planck, M. (1973), *Scienza, Filosofia e Religione*, trad. it. a cura di F. Selvaggi, Fabbri editori, Milano.
- Schopenhauer, A. (1986), *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, trad. it. a cura di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari, vol. II.
- Venturelli, D. (2006), *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, il melangolo, Genova.
- Weber, M. (1973), *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino.

### *Abstract*

In human awareness of the mystery of all life, with reference to the thoughts of Nietzsche, Heidegger and Jaspers, the author develops in this paper a personal perspective, which gravitates around the concept of truth understood in his original sense: not the truth depending by assumptions and scientific research's methods which, by appearances, exists even without us, but the truth concerning the full meaning of birth and death, which can not exist without the witness of the one who makes it live, here and now, in the time, in the incarnated form, in communication with others. This is the truth as source which transcends us and yet claims for us, appealing - in order to exist - to our freedom: only in her breath exists the human being.

*Keywords:* truth, certainty, witness, faith, freedom.

NI YU

## **Interpreting Memory, Forgetfulness and Testimony in Theory of Recollection**

1.

Theory of recollection is arguably a first theory of innate knowledge or understanding. It is an inventive and positive idea introduced in Plato's *Meno*, *Phaedo* and *Phaedrus*, which is promising to break the deadlock of Plato's early Socratic dialogues. In contemporary world led by Science, the significance of theory of recollection, as an ideal representation of the *pietas* of thinking, often fails to be recognized by the general. Even a scholar of Plato without profound reflections may cast doubt on recollection's philosophical value. Consequently he or she may only focus on the mathematical elements of the theory. I argue that theory of recollection is an intersection of religiousness and intelligence. Thus it can provide us with new way of thinking and experiencing the world. In addition, its discussion on rational soul can contribute to our understanding of human beings. On the surface, theory of recollection is like a mythical story: the pre-existence of immortal soul has already acquired knowledge; during the process of incarnation knowledge is forgotten despite being within the soul; in this life our soul can learn knowledge by recollecting. Obviously, on a broad sense, theory of recollection contains elements of religion and philosophy. To be more specific, its conjecture of the whole process of recollecting is constantly corresponding to the ideas of memory, forgetfulness and testimony.<sup>1</sup> In Plato's divine picture, the forgetfulness and deficiency of rational soul of human beings in comparison to divine soul is a valuable construction. However, after unveiling the mythical elements, the demonstrations of the theory of recollection including mathematical enquiries and method of hypothesis will explain its specific way of

---

<sup>1</sup> The relationship between testimony and theory of recollection may be the least evident among the three ideas. Its strong tie is what makes theory of recollection exceptionally unique. I will make a full analysis of their relationship by looking into the demonstration of Plato's *Meno*.



practicing question and answer. The practice is relevant to arguments on education of different subjects. I argue that it is accountable to work of memory and testimony with a unique assumption of human soul's forgetfulness. Therefore I propose to make a new interpretation of theory of recollection that can be divided into memory, forgetfulness and testimony. Even though it appears as if derived from mythical tradition of classical times, it has the potential to reshape itself in the light of constant challenges of human beings. Born in Socratic and Platonic heritage, it will reveal its advantages of questioning and answering in comparison of empirical survey, at least in certain investigating fields. It is also an educational method that can lead us from civic environment to intelligible world without being barred by diversity of culture and distraction of high technology.

2.

I choose Plato's *Meno* as an ideal starting point. It is because the *Meno* consists in a complete structure of theory of recollection yet it is easy to approach. On one hand, the discussion on memory and forgetfulness is in the mythical story with a subsequent dream metaphor and a demonstration of mathematical enquiry. On the other hand, the power of testimony is exposed in the application of method of hypothesis at later stage of the *Meno*. Accordingly I have construed a retrospective structure for analyzing the ideas of memory, forgetfulness and testimony in theory of recollection.

To begin with, I intend to conduct a comprehensive analysis of the key conception of episteme from the end of the *Meno*. It is a philosophical goal of theory of recollection. I will argue for its own unity within the broader context of the whole dialogue. From 98a3, Socrates has made a far-reaching claim that "true doxai are of no great value until one ties them down by giving an explanation." He further claims by saying that "and that, Meno, my friend, is recollection, as we previously agreed. In the first place, they become episteme and then remain stable." Despite massive interpretations from ancient discussions to contemporary epistemology, no consensus actually exists on how we should properly understand this passage. Furthermore, few interpreters have extended to a discussion on the unity of the conception of episteme that is derived from this famous claim within the context of the *Meno* as a whole. For a very long time this passage is

regarded as an initial attempt to define knowledge as justified true belief.<sup>2</sup> In this definition, episteme is knowledge; doxa implies true belief; aitia logismos is a process of justification. In addition to knowledge, episteme approximates understanding more closely than knowledge, endorsing the distinction of the two conceptions from contemporary epistemological discussions by criteria of epistemic properties.

The conception of episteme related to knowledge cannot exhaust the ideas of knowledge of all kinds and all times. Unlike some epistemologists who only make use of the specific passage of the *Meno*, I propose to construct a truly complete argument on episteme and its unity. Only focusing on one statement in the end to determine its relation to knowledge and understanding can be restrictive and inaccurate. Thus, I will make step-by-step examination of episteme. First, I will focus almost exclusively on the episteme in comparison to true doxa from 98a3 in order to see whether this account of episteme is to some extent relevant to current epistemological debates between knowledge and understanding.<sup>3</sup> Second, while Socrates specifically contrasts episteme with true doxa in the previous passage I focus on, I suppose it is necessary to argue for the unity of episteme by analyzing various terms related to knowledge elsewhere in the *Meno*.<sup>4</sup> I do not take it for granted that all terms in the *Meno* that are generally translated into knowledge in English are of no difference from episteme of the ending session. Third, after construing episteme and its unity in a convincing way, I will turn to a necessary step of setting this conception of episteme back to the context of *Meno*. It initiates my analysis of other topics regarding theory of recollection.

---

<sup>2</sup> Dominic Scott has argued for this way of interpretation in Scott, D. (2005). The version of Gail Fine in this category of interpretation is a rigorous defense in Fine, G. (2004), pp. 41–81. As a matter of fact, it is a popular way of interpretation of knowledge as justified true belief, for it is endorsed by many other philosophers.

<sup>3</sup> For example, Fine made a summary of her arguments that Socrates is not discussing understanding: contemporary epistemology is a large umbrella, and Plato's views fit comfortably under it. Ivi.

<sup>4</sup> I will conduct an analysis of a variety of terms of knowledge that can be connected to the *Meno* in other Platonic dialogues for the next chapter of *Meno*'s unity in extension.

3.

Recent years have seen a speedy development of contemporary epistemologists' theories on nature and value of understanding that is seen as a cognitive achievement distinct from knowledge. In fact, understanding is often treated as a more valuable cognitive achievement than knowledge for varied reasons. For instance, Duncan Pritchard (2009) makes it clear that it is actually cognitive achievements that are distinctively valuable rather than knowledge and understanding is a kind of cognitive achievement. For *Meno*, if we take each expression related to knowledge to be equivocal, generally it is prone to realize a necessity of make a distinction between different kinds of knowledge. Gail Fine, in rejection to dual epistemology of Vlastos' style, has made a distinction between two levels of knowledge: lower and higher.<sup>5</sup> In Hugh Benson's latest work he suggests that we should generalize all these accounts into distinction between ordinary and robust knowledge.<sup>6</sup> Those claims from Socrates in the *Meno*, that episteme is the goal of their rational inquiries with a starting point of true doxa, and that episteme is possibly equal to virtue, could be very different in interpretation if we take in contemporary thinking on knowledge and understanding. After we work out a satisfactory interpretation of episteme as a key conception by taking in contemporary epistemology, it is necessary to return to the broader context of the *Meno* to test its warranty. At this stage, the central question is whether Socrates' account of episteme is more charitably taken as an account of understanding than an account of knowledge. It requires a substantive reconstruction of episteme with a focus on clarifying the condition as *aitias logismos*. Reconstruction of this key conception will not only strongly support *Meno*'s unity in ancient philosophy's landscape, but also generate even more insightful ideas to those who have special interest in studying knowledge and understanding. It is unable to go too far to make any conclusive claim that Socrates' account of episteme definitely belonging to the realm of understanding within recent epistemological discussion. However, the textual legitimate and philosophical acquirements may imply that it is charitably allowed to make this interpretation.

It is time to consider the conception of episteme in itself from Socrates' claim that episteme of a certain thing is acquired by working out

---

<sup>5</sup> Ivi.

<sup>6</sup> Benson (2015).

explanation.<sup>7</sup> The core feature of those who have acquired episteme of a certain thing is that they have worked out explanation of the truth of the thing and how it is fitted into the domain of interrelated things. It crucially requires them to acquire the nature of the fundamental things of the domain and the nature of the relations of interrelated things. Those who have acquired episteme of a certain thing are in possession of a synoptic view of the way where the interrelated things can be fitted into the relevant domain. Insofar, episteme of a certain fact, on the basis of priority of definitional knowledge, requires that one grasps how the truth of this fact together with the natures of the more fundamental facts of the domain and the nature of their relations. If the fact is wholly grounded in a subset of those more fundamental facts of the domain to which the fact belongs, the episteme does not require grasping any irrelevant fundamental facts. For the current interpretation it is warranted that people can have episteme of a certain thing without grasping of the entire domain to which the certain thing belongs. Recalling my question of the passage of 85e1-3 where Socrates suggests that the attempt in geometry will be helpful with knowledge of other disciplines, the idea of entirety of a certain domain seems not to be a precondition if we are convinced by Socrates' claim. What's more, I will take Socrates' claim at 85e1-3 as a supplementary to explain one implicit point in my interpretation that episteme could be acquired of discrete domains that these domains are not necessarily share any fundamental facts in nature and even in absolute isolation from each other. Thus Socrates' claim inspires us to consider what he means that the epistemic practice in geometry can be essential to other domains of different disciplines, while one can have episteme in the domain of geometry without having episteme of biology and vice versa. According to Socrates, episteme is domain specific as is reflected in his discussion with the slave boy on geometry and conversation with Meno on virtue with application of method of hypothesis. Despite the plain claim of Socrates that the slave boy may first grasp episteme of diagonal line then episteme of geometry and subsequently episteme of other disciplines, I suppose that this frequency with a starting point of geometry is not unchangeable in the course of pursuing episteme of a certain thing in other people's cases. Since I am focusing on the episteme in itself of the

---

<sup>7</sup> Notice that I have already modified the previous interpretation as giving explanation because I realize that giving explanation and working out explanation are different in the sense of difficulty and complexity.

*Meno*, I am not denying that it may turn out to be the case as Socrates considers the reality of a single unified domain. In a single unified domain, a certain single thing sets of certain entities have explanatory power of all other things.

If we reconsider the case of the slave boy demonstration, the question remains how the slave boy can acquire episteme of diagonal line. Socrates has presented interrelated propositions concerning diagonal line of the domain of geometry. The nature of diagonal line is at least in part grounded in the propositions made in the course of proving them. Socrates may suggest that part of what is required to apprehend the propositions of the nature of diagonal line is an accurate grasp of the role they play in explaining these diverse derivable propositions. If the conditions were changed, such as drawing rectangle instead of square, it depends on whether the slave boy does grasp episteme of diagonal line to see if he could adequately grasp interrelations of the diversely conditioned propositions regarding the nature of diagonal line. At 88b9-11 I have discovered a passage of which the different English translations seem to imply a textual dispute. The translation that I have chose is: the same is true of moderation and mental quickness; when they are learned and disciplined with understanding they are beneficial, but without understanding they are harmful?<sup>8</sup> On reading the whole text I realize that the way the particular conception used by Socrates in this specific passage of the *Meno* does not appear anywhere else in the *Meno*, although it does not mean that this conception is not connected to any other epistemic conception such as episteme at the end of the *Meno*. This passage has made a comparison of the different states of with vous and without vous. Admittedly, in the context the discussion here Socrates is not directly arguing for the meaning of episteme. He is actually making a value judgment of the beneficial and the harmful. As a matter of fact, Socrates is discussing conception of relatively fundamental facts belonging to the domain of phronesis that appears at 88b4, immediately following the usage of episteme in the same passage. At current stage I try to make it clear that the usage of vous at 88b9-11 with regard to conceptions of the domain of phronesis is not accidental. Corresponding to the discussion of the *Republic*, it seems to be another

---

<sup>8</sup> Trans. by G.M.A. Grube, from Plato (1997).

convincing textual evidence that *vous* is not only closely related to episteme but is highly likely to be a kind of episteme. In connection with this topic, someone may highlight that Aristotle in *Posterior Analytic* 2.19 claims that the cognitive grasp we have of first principle is *vous* and not episteme in a strict sense. On the contrary, Benson has provided another part of *Posterior Analytic* with his purpose to show that his so-called robust Platonic conception of knowledge is what Aristotle appears to have in mind in writing *Posterior Analytics* 1.2.71b9–25. Although I hold a different view from Benson’s reconstruction of robust Platonic conception of knowledge, I find the passage he has quoted would be a good response for my interpretation to the doubt about the relation between Platonic and Aristotelian thoughts on episteme. Furthermore, it will offer some insights that are helpful with my discussion on the relation among episteme, knowledge and understanding:

We think we understand something *simpliciter* (and not in the sophistical way, incidentally) when we think we know of the explanation because of which the object holds that it is its explanation, and also that it is not possible for it to be otherwise. It is plain, then, that to understand is something of this sort. And indeed, people who do not understand think they are in such a condition, and those who do understand actually are. Hence if there is understanding *simpliciter* of something it is impossible for it to be otherwise. Whether there is also another type of understanding we shall say later: here we assert that we do know things through demonstrations. By a demonstration I mean a scientific deduction; and by scientific I mean a deduction by possessing which we understand something. If to understand something is what we have posited it to be, then demonstrative understanding in particular must proceed from items which are true and primitive and immediate and more familiar than and prior to and explanatory of the conclusions. (In this way the principles will also be appropriate to what is being proved.) There can be a deduction even if these conditions are not met, but there cannot be a demonstration—for it will not bring about understanding.<sup>9</sup>

According to Benson, it is the robust nature of Platonic (and Aristotelian) knowledge that leads to requiring elaboration. It is also noteworthy that Barnes chooses to translate episteme and its cognates as “understanding” precisely to highlight the robust nature of Aristotelian knowledge.<sup>10</sup> The

---

<sup>9</sup> Aristotle, *Posterior Analytics* 1.2.71b9–25; Barnes trans.

<sup>10</sup> Barnes (1994) chooses to translate episteme and its cognates as “understanding” in order to highlight the robust nature of Aristotelian knowledge.

detailed analysis of the relation between Platonic and Aristotelian views on episteme is not necessary in my discussion, but Barnes' choice of understanding as a result of higher grasp of the conceptions may shed light on the discussion of knowledge and understanding.

4.

Compared to the relatively fruitful result of geometrical demonstration with Meno's slave boy, it is in need of an investigation about what kind of process of inquiry can actually or mostly represent the process of working out testimony in the ending part of the *Meno*. In analyzing the first third section briefly, it becomes clear that the nature of virtue plays a fundamental role in determining whether a putative virtue is virtue and accordingly the properties of virtue. Even though the idea of testimony is not explicitly introduced to Meno during his inquiry with Socrates, chances remain that Socrates takes giving explanation of some specific facts to be trying to know the truths of these facts and to discover correlated facts that can ground the specific facts in more fundamental facts of nature of the virtue. Socrates may practice this on purpose with Meno through method of hypothesis. I adopt the strategy of analyzing the demonstration of slave boy as a single demonstration at the first stage. That is, I will treat it independently from other different inquiries of different topics of the *Meno* but focus on its methods involved in the domain of geometry. The demonstration of slave boy is particularly a useful practice since it provides a case of a slave boy who is undoubtedly lost memory of any episteme of pre-existent life including any form of method of hypothesis. His instructor Socrates who appears to be equipped with episteme of diagonal line instead of merely true doxa of virtue. If we trust Socrates and our own ability of understanding, we may hope to find out exactly how the boy acquires true doxa firstly and then turns to a right route of aiming at episteme. This demonstration provides an opportunity for us to examine what Socrates actually thinks what the process of giving testimony of the domain of geometry is that can bring about episteme. It goes one step further to arouse our curiosities and confusions towards the fact that Socrates who is clear of this process in geometry does not successfully apply it to the topic of virtue.

Why, then, could he insist that the process of testimony will lead to episteme at the end of the *Meno*?<sup>11</sup>

From 82b1, Socrates suggests an impressively dramatic way to prove a process of recollection as learning for Meno by engaging in a discussion on geometry with a slave boy. Many details from the demonstration are still in need of careful re-examination if we want to develop the interpretation of recollection. After all, in the conclusive part of this particular demonstration with a slave boy, Socrates' claim on how the boy's doxa can turn into episteme is apparently similar to his supplementary claim in the end of the *Meno*: he will have true doxai in him which have only to be awakened by questioning to become epistemai (86a8-9). If we recollect what Socrates says at 98a3-8, it is not hard to realize the explicit difference between the specific conclusion of the case with slave boy and the conclusion in general. At 98a3-8, the condition of turning true doxa into episteme is, according to my own interpretation, giving convincing testimony. As to 86a8-9, the specific condition regarding the slave boy is questioning. In no way is 86a8-9 an accidental statement since I find this claim similar to Socrates' own saying earlier before:

And at this moment those doxai have just been stirred up in him, like a dream; but if he were repeatedly asked these same questions in a various ways, you know he will have in the end as accurate an apprehension<sup>12</sup> of them as anyone...

Without anyone having taught him, and only through questions put to him, he will apprehend, recovering the episteme out of himself?<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> As I have mentioned previously, the answer to this question requires a careful examination of the elements of the claim of episteme from the end, such as the property of stability. The stability is belonging to the episteme of some fact itself instead of the person who is in possession of the episteme. That may help to explain why Socrates cannot directly apply his exploring process of geometry knowledge to his inquiry of virtue. The ultimate difference lies in the different domains of knowledge instead of the levels of knowledge falling into categories of properties or natures. However, this explanation can be very risky because it may do harm to our understanding of Plato's creation of philosophical methods or current philosophers' future attempt to establish Platonic methodology.

<sup>12</sup> For the current section it would be misleading if I simply used understanding to translate the Greek word because it does not represent that I have already preferred the notion of understanding to the notion of knowledge before the comprehensive discussion. That is why it may be helpful to use a neutral word of apprehension.

<sup>13</sup> Socrates, *Meno*, 85c8-d1.



Compared to the later statement, the passage at 85c8-d1 has presented more details with regard to the specific process of the slave boy's possible change. Similarly, Socrates has used a dream-awakening metaphor in order to describe the difference between possessing true doxa only and dealing true doxa with questions in both passages. Instead of merely questioning, Socrates emphasize at 85c8-d1 that the boy has to be questioned many times and in various ways. What's more, he also implies that this slave boy could have episteme ultimately and accurately<sup>14</sup> no less than anyone else maybe of different identities and status. By coordinating the three passages of true doxa and episteme, we may realize more questions. Is the process of questioning as a first-hand demonstration comprehensively equal to the process of testimony? If not, what is the relation between these two claims of Socrates? One rapid answer to the question might be that the process of questioning is a temporary statement not as accurate as the process of testimony since Socrates has to consider the practical condition of the slave boy. At least the hope still exists, that we may grasp the meaning of testimony through re-examining the slave boy demonstration and avoid the worry that a certain differentiation would affect the dialogue's unity.

There is a major watershed of the boy's epistemic and psychological state in the slave boy demonstration. At 84c8-10 Socrates reminds Meno to pay attention to the boy's change from being numb to coming out of perplexity. Being numb and coming out of perplexity are referring to the two stages of the geometrical discussion. There are some key points I wish to address here that I has not yet discovered in other analysis of the slave boy demonstration. Firstly, I assume that Socrates is not in full control of the whole twists and turnings during the temporary demonstration. Of course he may be able to make quick adjustments according to frequently changing situations. However, it does not assure that all the steps he has shown to Meno are necessary with regard to the central topic of turning true doxa into episteme. Secondly, while we place a great emphasis on the specific process from true

---

<sup>14</sup> It is possible that someone finds it to be problematic if we take the adverb as precisely or accurately in Socrates' statement for granted and fail to see its implication that episteme may be admits of degree of accuracy. This restrictive condition as precisely is rarely seen in later discussion of episteme. It is not necessary to interpret it in the way that it is directly related to episteme.

doxa to episteme instead of the slave boy's grasp of true doxa, I have another assumption that it fails to be self-evident to us readers of what is exactly the fact or say object of which Socrates intends the slave boy to pursue episteme in this case. Having a precise understanding of the object of episteme in the slave demonstration will help us to analyze how Socrates has designed questions accordingly in order to test the slave boy. I have discovered an interesting example to illustrate this point. At 82e4-5, Socrates tells Meno that the slave boy believes that he has knowledge of the lengths of the line on which an eight-foot figure is based. The following discussion with the slave boy shows that he does not have that knowledge. When it comes to the ending part of the slave boy demonstration, what Socrates has shown to the slave boy is actually that in his drawing the line called diagonal is the line on which an eight-foot figure is based. But it fails to prove that the boy actually has true doxa of the length of the line on which an eight-foot figure is based since we can easily find the evidences in the previous discussion of the boy's efforts in arithmetic. According to Socrates, by the end of his discussion with the slave boy, the boy has already acquired some true doxa ready for next step of becoming episteme. Insofar as I can discover, the boy has acquired propositions that diagonal line is the line on which the double figure is based by being questioned. Although the boy's ability of calculation is significant for him to gain many true doxai in the previous discussion, Socrates does not help him to set up a goal as the length of the line on which an eight-foot square is based. To be precise, I argue that Socrates has set up a long-term goal for the slave boy to grasp the episteme of diagonal line, according to Socrates' knowledge of recollection. So we can expect that what the slave boy would use to enhance his apprehension of the episteme of diagonal line is the selected series of the propositions instead of all the questions that Socrates has presented to him.

Now that I have argue for what Socrates is likely to have in mind as a goal for slave boy to pursue in the form of episteme of diagonal line, I will turn to look into the details of Socrates' questions to see if he is not teaching the slave boy at all.

Furthermore, if Socrates is not teaching, I carry on an investigation about whether the slave boy is truly practicing self-inquiry during the whole process. By comparing Socrates and the slave boy we may see to the difference between the person who is in possession of episteme of a certain fact and the person who is merely in possession of true doxa. As I implicitly

state before, the strategy that Socrates has adopted in the slave boy demonstration seems not to be a standard way of teaching geometry or learning geometry by oneself with existent materials of the discipline, especially considering the way in which these progressive questions are organized by Socrates. It is Socrates who draws a two-foot by two-foot square and all the subsequent details of the picture during the whole process. In the starting stages at 82e2-83e10, the slave boy offers two suggestions for the answer to the question that on which line a square with double the area of the drawn one is based. His suggestions are rejected. At 84d3-85b7, Socrates uses additional questions to help the slave boy with the hope of further acquiring the episteme. Most of the time Socrates is construing questions in need of judgmental answers. That is, Socrates is responsible for drawing pictures and construing propositions, while the slave boy simply provides his answer as either yes or no. Almost all the other questions not falling into this category are questions of calculation. It is shown that the slave boy has grasped the basic skill of basic calculation. Taking 82d3 as an example, Socrates requires the slave boy to work it out and tell him. True or false questions must be distinguished from those questions that require someone to work them out. At 83d2, it is Socrates who first offers a hint of the comparative relation of length then asks the slave boy to answer a question of 'how long'. Despite the fact that the slave boy is capable to give his answers to the two types of Socrates' questions, it remains unclear whether he does have a true doxa of the propositions all the time or he sometimes offers a right answer as the result of epistemic luck. Even if he does have a true doxa each time he hears of Socrates' true or false questions, it is questionable whether he is capable to follow the whole process of proving and construe any propositions on his own. Till the end of the slave boy's discussion with Socrates, he never presents any questions or answers that have independently explanatory power. Answering true or false questions, analyzing propositions and casting relevant questions to the original one can represent different levels of apprehension of the original question. Since this demonstration for Meno cannot provide warranted evidence that during the questionings slave boy is avoiding coincidence or luck to give right answers. At the same time, it is not sufficient to prove that he can develop his apprehension of the propositions of diagonal lines if Socrates is not around. It would be worst if it step-by-step questioning remain unclear to slave boy

while Socrates himself has a good idea of what is really going on. Regarding this one may answer that it may not be a serious problem because all we need is to focus on the later stage of turning true doxa into episteme, which means that we need not to worry about the process of acquiring true doxa. It is helpful to a certain extent but the worry can remain when I turn to consider the conclusive end of turning slave boy's true doxa into episteme. My question is how slave boy alone can set out to question a totally different proposition presented to him in the future? At first sight, it seems to be a different question from the one about how he can make his true doxa become episteme because the two questions are referring to different stages of the questioning. But it is not the case. The slave boy still has to face the problem of setting out questioning during the process of turning true doxa into episteme. If he fails to have a future goal of episteme, he may quickly forget how Socrates proposes the questions to him or even the content of the specific questions. It will result in a meaningless process of learning as regard to the slave boy. If we compare Socrates' claim at 85c9-d1 to 86a5 now, we will realize that the distinction of the two parts cannot be easily ignored for its significance. At 85c9-d1, Socrates mentions the condition that the boy needs to be asked questions repeatedly in various ways. At 86a5, he claims that slave boy will be awakened by questioning. Being asked questions in various ways undoubtedly belongs to the process of questioning. However, it cannot be confirmed which way of questioning is the core method suggested by Socrates: being questioned by oneself or being questioned by others again. Fortunately, Socrates has offered a detail of 'in various ways' that may allow a good way to interpret it considering the goal of acquiring episteme. From the discussion above I expect that the method of questioning in various ways may develop one's ability of testimony instead of merely giving any kind of explanation.

As I stress preliminarily, the conclusive discussion about the slave boy demonstration between Socrates and Meno is partly echoed in the end of the whole dialogue. For the slave boy to acquire episteme of diagonal line, it is possible but not necessary for him to go over the same stages such as reconsidering his wrong answers in between the discussion and reflecting on why he has gone wrong at that time. Going through the process of questioning again means trying to develop his capability of working out explanation by construing questions of progressive chains and answering them. On clarifying this, I wish to look back at the final stage of the slave

boy demonstration again in detail because the particular manner in which the slave may acquire his potentiality of pursuing episteme is very important to evaluate the epistemic status as clear as possible. Socrates' claim at 85c8-d1 suggests that the slave boy has acquired a certain kind of true doxa that is in a manner being both particularly reliable and illuminating among the set of true doxa of the slave boy. Even though the slave boy himself may find his apprehension insufficient to provide any further explanatory power at this stage, the current true doxa of his own has been well justified thanks to the efforts of Socrates and the boy. Socrates fails to enlighten Meno about why he insists that this boy only acquires true doxa from their geometrical discussion. He jumps fast to the next conclusion that the boy can make use of his true doxa and carry on the task of episteme in various ways of questioning. Although we are told about the method as questioning in various ways, it seems to be difficult for us to infer from the method to know precisely why this boy only acquires true doxa. This question has been left until the very end of the dialogue. If I apply my own interpretation to the slave boy demonstration, then the reason is that the slave boy has not worked out explanation of the geometrical theorems related to diagonal line. Rather, it is even indefinite if he can work out progressive questions independently to acquire the explanation. One way to understand this problem is that the slave boy only works out something approximates to the form of explanation through Socrates' intentional implications but it is not sufficient before a proper reformulation of the essentials of the explanation. This way of understanding has revealed the insufficiency of the slave boy. So the slave boy needs to spare more cognitive efforts to recollect and grasp what Socrates has just presented to him with undiscovered hints. Another way to understand why the slave boy is temporarily unable to acquire episteme is that Socrates has decided before their discussion that he will not present the slave boy with any traces of the explanation of any theorem. In this regard, it is not necessary for the slave boy to stick to the outdated information that has already completed its task in the previous discussion. By developing his own ability of asking questions he must turn to substantial additional information. Not only the context of the dialogue as a whole<sup>15</sup>, but also the relevant details of the demonstration<sup>16</sup> shows that the

---

<sup>15</sup> It is particularly referring to the ending discussion on true doxa and episteme.

second way is better representing Socrates' considerations. In the first place, we may recollect Socrates' position when he discusses the questions of virtue with Meno. He has commitment to the priority of the nature or essences of things. I note that Socrates does not appeal to the natures of any geometrical theorems and notions in a way where these theorems and notions do any explanatory work. In addition, Socrates does not either show any explanatory power of the theorems and notions to the slave boy or requires the boy to provide any detailed answer of explanatory power. What I mean is that he does not single out a class of details concerning the nature of the different figures. Those figures do play an important role since Socrates turns to drawing pictures on the scene. He simply appeals to the fact that a line drawn from one corner of a square to the opposite corner divides the square into two equal triangles. Actually this statement holds of the nature of various figures of the picture, but Socrates does not make them play explanatory role in a perspicuous way or stress the importance role of any other explanatory facts. I cast a doubt on the fact that by using pictures during the whole process it will add difficulty for us to tell the difference between perceptual acquirements and results of serious considerations. Possibly it is exactly his strategy when he is discussing with a slave boy. The perceptual acquirements of two equal figures are relatively easy if we recall the difficult topic of equality or symmetry discussed in epistemic sense. So even if Socrates clearly understands that the natures of some facts can be explanatorily basic, as we do, Socrates does not implore the slave boy to grasp the natures of the relevant notions beforehand in order to participate in the discussion. Otherwise we can expect that it is almost impossible to conduct the discussion because a full range of geometrical facts would be required to clarify before the true doxa of diagonal line. It is not suitable for a temporary attempt to display the entire "picture" of geometry. If the slave boy is inspired by his discussion with Socrates and determined to pursue geometry all by himself, he may have to practice asking and answering further questions on what square is, what equality means and so on so forth. He may practice geometrical reasoning to grasp the nature of fundamental conceptions of geometry in the first place. If he manages to grasp facts about the natures of the fundamental conceptions of

---

<sup>16</sup> For example, as I discussed before, it is obvious that Socrates has told the slave boy some important propositions by questioning but he does not present any kind of explanation to the boy during the back-and-forth process.

geometry and their relations to the natures of more fundamental objects, the grasped facts about the natures of the fundamental conceptions of geometry will be granted the explanatory power. The slave boy will not need the drawn picture of square. Socrates' discussion shows no strict distinction between proofs that only prove a certain theorem is true from proofs that can also explain why a the theorem is true in mathematics. It can be very risky if I add too large a burden to Socrates' claim from his discussion with Meno on the slave boy demonstration, that through questioning repeatedly in various ways the slave boy will acquire episteme of the specific geometrical notion. Most readers of the *Meno* would agree that Socrates does not mean that the slave boy must experience the same questions again and again. But it remains disputative about to what extent the slave boy can acquire episteme of diagonal line in the process of attempting to grasp a great many related theorems and notions of geometry. It may be too high a requirement that he has to be widely and deeply questioned so that he can grasp all the way back to all the fundamental conceptions implied in his previous discussion with Socrates.

I suggest the epistemological requirement for the slave boy should be located in between the two extremes, since the first one is insufficient and the second one is easy to go bold and unpractical. After all, Socrates' claims there, despite their significance, are not clear. We may hope that Socrates actually means that what the slave boy needs is to be questioned a little more with exceptionally enlightening questions to secure his grasp of additional information and accordingly theorems. It would be a difficult question if we simply consider Socrates' claim after the slave boy demonstration in isolation. What we have for reference is actually his simple claims saying that the slave boy must experience the further process of questioning, in combination of the demonstration where he has shown his way of questioning the slave boy. Again, it leads to another important point that I have mentioned before about the relation between the condition of questioning and the condition of working out explanation. At this stage, I suppose that the method of questioning will help the boy to develop the ability to work out explanation of the theorems of diagonal line, and subsequently he will reach episteme of nature of diagonal line. To avoid the objection that Socrates may think that the boy only needs very few

questions to acquire episteme from true doxa, I find it useful to stress my interpretation of where the boy needs to develop ability of questioning in two senses instead of merely being questioned. He needs to learn to take control of his own questioning process. Moreover, if Socrates really agrees that the boy will only need few questions, it reflects that Socrates does not take the slave boy demonstration seriously enough. And it may not be a good idea to coordinate his claims for the slave boy demonstration together with the key claim at the end of the dialogue. If it is an acceptable interpretation, Socrates' related claims from two parts of the *Meno* could be fitted together with a focus on how we can make clear of the meaning of working out explanation of natures of a certain conception. In terms of objects of explanation, it is still necessary to stress the difference between geometrical conceptions and virtue. The relevance of the three claims from Socrates could be a proof regarding the dialogue's unity. In the meanwhile, taking advantage of the broader context of the *Meno* to clarify the process of questioning is also a good practice for arguing for the unity.

I want to quickly add one further points of the slave boy demonstration. First, at 85e1-3, what Socrates asks Meno has drawn my special attention: or has someone taught him geometry? You see, he can do the same as this with all geometry and all other knowledge. Now, can anyone have taught him all this? I do not think that this quotation used to attract many interpreters, compared to the well-known claims about true doxa and episteme. The noteworthy part of the quotation is what Socrates says that the slave boy can do the same as this with all geometry as well as knowledge of other disciplines. Derived from this judgment the slave boy should be able to learn by himself more than true doxa of a certain aspect of the geometry. It also implies that what he can acquire in geometry is closely connecting to knowledge of other disciplines. Could we extend this wide range to the knowledge of virtue? At least the statement of Socrates here shows no conflict with the possibility of connecting to inquiry on virtue. It can also explain why Socrates has chosen geometrical topic for the special demonstration. However, a possible objection to this supposition is that Socrates himself often claims that he knows nothing except the fact that he does not know. To be accurate enough, in Plato's *Meno* he does not know what virtue is. If he believes that the slave boy can take advantage of his learning in geometry and further do the same thing for every branch of knowledge including virtue. Why cannot Socrates himself follow the same



route? Socrates, who acts as an excellent instructor with grasp of geometrical knowledge, is supposed to be in a better position than the slave boy to apply the same method to the inquiry of other disciplines. At this stage I recollect Pindar's Pythian 8: creatures of a day. What is someone? What is no one? Man is the dream of a shadow. But when the brilliance given by Zeus comes, a shining light is on man, and a gentle lifetime.<sup>17</sup> It is one of the most celebrated and yet mysterious lines of Pindar, generally considered as the best poet of Greek lyric. It was written to honour the victory of a young wrestler. The reason why I quote it at the ending part of a philosophical paper is its potential connection to the philosophical questions and methods of theory of recollection in the *Meno*. The human fortune's vicissitudes might be associated with the brilliance of the gods. It remains undecided whether the lines are positive or not, but more importantly, I suppose that through its poetic language it may have formal parallel with philosophical construction in the *Meno*.

*References:*

- Benson, H. (2015), *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic*, Oxford University Press, Oxford.
- Fine, G. (2004) "Knowledge and True Belief in the *Meno*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 27, pp. 41–81.
- Fowler, D. (2003), *The Mathematics of Plato's Academy: A new reconstruction*, Oxford University Press, Oxford.
- Kvanvig, J. (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nagy, G. (2000), "«Dream of a shadow»: refractions of epic vision in Pindar's Pythian 8 and Aeschylus' seven against Thebes", *Harvard Studies in Classical Philology* vol.100, pp. 97-118.
- Plato (1997), *Complete Works*, J. Cooper, ed., Hackett, Cambridge.
- Pritchard, D. (2009), *Knowledge, Understanding, and Epistemic Value*, in A. O' Hear (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.19-43
- Scott, D. (2005), *Plato's Meno*, Cambridge University Press, Cambridge.

---

<sup>17</sup> Trans. by Nagy, (2000), pp.97.

*Abstract:*

The essay is a new attempt to interpret theory of recollection in the context of “the pietas of thinking”. It will explore the different stages of theory of recollection in the *Meno* with a focus on making enquiry of the conception of episteme. The key conception of episteme is significant in new interpretation of theory of recollection. Its relationship of knowledge and understanding is also decided in the discussion. The essay argues that theory of recollection can be divided into elements of memory, forgetfulness and testimony. Moreover, this division is in accordance with the known elements of mythical story, slave boy demonstration, method of hypothesis in theory of recollection. By making this comparison the value and reason of theory of recollection will be warranted and rediscovered in the new era.

*Keywords:* Recollection, Method of Hypothesis, Testimony, Knowledge, Understanding.

# FORUM

**A proposito di narrazione, ebraismo, *shoah***

RAFAEL PÉREZ BAQUERO

**El historiador frente al “documento viviente”:  
La crisis del testimonio y la narración del Holocausto**

*1. Memoria, historia y testimonio*

La autonomía de la historia respecto a la memoria colectiva ha estado ligada a la relevancia de la historia oral. La aportación del testigo fue, desde sus inicios, imprescindible en la labor del historiador. De hecho, podemos dar cuenta de la naturaleza inicial del texto histórico, como plasmación al medio escrito de las narraciones orales de aquellos que habían visto o “vivido” un evento. No obstante, esta dependencia documental del historiador respecto a las historias orales fue difuminándose. La evolución y profesionalización de la historiografía parecía legitimar su autonomía respecto a una visión de los acontecimientos que – pese a su inmediatez con los eventos que se narraban – no dejaba de resultar individual y parcial. Las pretensiones de objetividad, universalidad y neutralidad axiológica de la escuela historiográfica – que se hacen especialmente álgidas en el siglo XIX – obligaban a mirar con un ojo crítico las versiones del pasado que ofrecían aquellas fuentes de información. Hasta el punto de que el conjunto de prácticas culturales que constituía la matriz en torno a la cual tenían sentido, habían llegado a convertirse en un objeto histórico más.

Ahora bien, ¿qué ha permitido esta legitimación de la independencia del historiador respecto a la memoria colectiva? La distancia temporal del historiador con el pasado, que sólo es posible a través de la dimensión textual que adopta su labor. La escritura no sólo constituye un soporte para su actividad – un soporte universalmente accesible y capaz de perdurar con el paso del tiempo – sino un nuevo tipo de fuente histórica, con el formato del “documento”. La exteriorización y objetivación de la memoria colectiva en el texto escrito, subvierte la tradicional superioridad de la memoria sobre la historia y de lo oral sobre lo escrito. Así, la escritura pasa a adquirir un rol central como mediador de las relaciones de un colectivo con su pasado.

No obstante, ciertos fenómenos, como la crisis de la representación histórica o la disminución progresiva de la creencia en una única Historia

universal, han traído consigo una modificación de las relaciones entre la oralidad y la metodología historiográfica. Consecuencia que es posible leer en función de las relaciones existentes entre la memoria colectiva y la historia. Fue la toma de conciencia de que los grandes relatos históricos de nuestro tiempo no eran descripciones adecuadas del decurso histórico, sino explicitaciones de las reglas pragmáticas para fortalecer los lazos de cohesión social<sup>1</sup>, la que jugó un papel fundamental en este proceso. Dicha función, al fin y al cabo, no es la propia de la historiografía en sentido tradicional, sino de la memoria colectiva. En este sentido, a partir de los años sesenta, el escepticismo respecto a las narrativas universales fue acompañado de una evolución de las microhistorias, que implicó un nuevo acercamiento hacia la historia oral.

El tema que abordamos puede encuadrarse en este movimiento. En pocos sucesos del siglo XX adquiere mayor relevancia la voz del superviviente y se produce una mayor explosión bibliográfica de literatura testimonial, que ante el Holocausto. No es de extrañar que, en virtud de eventos de este tipo, el pasado siglo haya sido denominado como “la era del testimonio”. Las peculiaridades del mismo como fenómeno histórico concreto requieren mención aparte.

## *2. Testimonio y Holocausto*

Cuando tratamos la cuestión de la presencia del testigo en la historiografía de la *Shoah* debemos hacer referencia a una de las especificidades del proyecto de la “Solución final”: la voluntad explícita de eliminar cualquier resto documental que pudiera servir de fuente para construir retrospectivamente la historia de aquellos crímenes. Voluntad que se traduce en el objetivo, puesto en práctica de forma sistemática, de no dejar testigo alguno de aquellos acontecimientos, de eliminar la memoria de los mismos. Esta característica del Holocausto se aprecia en el carácter paradójico de la siguiente afirmación de un discurso de Himmler, pronunciado el 4 de Octubre de 1943 en Pozan: «La mayoría de ustedes sabrá lo que significa cuando 100 cadáveres yacen uno junto al otro, o 500 ó 1.000. Esta página de gloria en nuestra historia *nunca se ha escrito ni se escribirá jamás*»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Lyotard (1987), p. 48.

<sup>2</sup> USHMM (2016).

El crimen físico tendría su continuidad en el crimen semántico. El asesinato de millones de personas en los campos de concentración, tendría su continuidad en el olvido de estas víctimas. Las cámaras de gas tendrían su continuidad en el crematorio. Esta situación no hace sino añadir a la figura del testigo cierta “excepcionalidad”, dándole a su exposición de los hechos un mayor valor historiográfico - al ser una de las pocas fuentes del mismo - y un mayor valor moral - al ser el portador de una visión del pasado que debe dar voz a millones de víctimas silenciadas por la industria del Holocausto. En este sentido, el testigo no es únicamente aquel que ha visto el acontecimiento, sino aquel que lo ha visto y ha “sobrevivido” al mismo; lo ha atravesado. No es meramente un espectador imparcial, un tercero que da cuenta de un evento. Es un “superviviente”. Giorgio Agamben intenta dar cuenta de esta especificidad del testimonio de la Shoah a través de la etimología latina del término.

En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. Es evidente que Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente. Pero esto no significa asimismo que su testimonio no tiene nada que ver con el establecimiento de los hechos con vistas a un proceso (no es lo suficientemente neutral para ello, no es un *terstis*)<sup>3</sup>.

El testigo es una figura a la que debe recurrir necesariamente el historiador del Holocausto, como una de las fuentes de conocimiento más fértiles. No obstante, la información que ofrece estará cargada de la parcialidad, subjetividad y afectividad derivada de su condición excepcional de “superviviente”.

Por otro lado, la mayor parte de los testimonios del Holocausto provienen de personas de religión judía. De hecho, este acontecimiento, pese a incluir a víctimas asesinadas por otros motivos, ha sido interpretado globalmente como un drama específicamente hebreo. De manera que las peculiaridades asociables a esta tradición en relación al problema de la memoria merecen ser reseñadas para entender algunas de las características del testimonio.

---

<sup>3</sup> Agamben (2014), p. 15.

Si bien es cierto que la memoria colectiva es un elemento antropológico inherente al desenvolvimiento de todo grupo humano, debemos hablar de cierto tratamiento específico de la misma en la cultura hebrea. Al fin y al cabo, sólo en aquella un proceso espontáneo e impersonal en las colectividades humanas se ha convertido en un imperativo de tipo religioso.

Como indica el historiador hebreo Yosef Hayim Yersushalmi<sup>4</sup>, el elemento característico del pueblo judío es que es “un pueblo de memoria” y no de historia. Y esta distinción no carece de implicaciones. Pues el pueblo hebreo no recupera el pasado por una motivación de tipo archivístico, como la que subyace a la historiografía tradicional. Traer al presente la memoria de los antepasados está ligado a la búsqueda de criterios de acción. La actuación, en este sentido, es consustancial a la “rememoración”. Existe, por lo tanto, una férrea conexión entre la identidad, la memoria y la “ley” en esta tradición, que no carecerá de repercusiones cuando abordemos el tema que nos atañe. Para muchos de los supervivientes dar testimonio no es meramente ofrecer información sobre un hecho o transmitir una perspectiva subjetiva de los eventos. Es satisfacer una responsabilidad colectiva cuyo origen se encuentra en la tradición hebrea: la responsabilidad de asegurar que el daño sufrido no caiga en el olvido. No sostenemos que esta motivación sea exclusiva del pueblo judío o que no sea extensible a otros casos. Por supuesto lo es. De la misma manera, hacer generalizaciones acerca de las motivaciones psicológicas de cada uno de los implicados no deja de ser problemático. Pero conviene llamar la atención respecto a estos patrones de comportamiento que, en muchos casos, radicalizan la intensidad con la que se han vivido estos eventos.

### *3. La crisis del testimonio*

Las interpretaciones del testimonio del Holocausto que vamos a desarrollar, pese a ser heterogéneas entre sí, contienen una serie de elementos comunes en los que será preciso hacer énfasis. Estas teorías nos permitirán extraer conclusiones relativas al campo de investigación histórica, que trasladaremos al problema de las técnicas de escritura del historiador. Nuestras conclusiones servirán para legitimar una serie de posturas de teóricos de la historiografía que, ante el problema de la representación del

---

<sup>4</sup> Yersushalmi (2002).

Holocausto, abogan por el diseño de un método de escritura que subvierte los cánones de la narrativa histórica tradicional.

Las teorías sobre el testimonio son las siguientes. En primer lugar, aquellas que desarrolla Giorgio Agamben en su obra *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. También aludiremos a las que desarrolla Shoshana Felman en diversos artículos en los que aplica algunas de sus teorías sobre los actos de habla, pertenecientes a su obra *The scandal of the speaking body*. Además, recurriremos también a los resultados de las investigaciones en el Archivo Fortunoff de testimonios en la Universidad de Yale, de los que da cuenta Dori Laub.

#### 4. Testimonio y verdad histórica

El primer problema al que nos enfrentamos cuando abordamos la presencia del testigo en la historiografía del Holocausto, remite al valor histórico de las versiones del pasado que ofrece. Resulta bastante sintomático que algunos de los historiadores más reconocidos acerca del Holocausto, como Raul Hilbert, hayan tenido cierto reparo respecto a la utilización del testimonio. Los motivos ya han sido citados. El testigo no es meramente un tercero que da cuenta de un evento, es una víctima, un agente histórico inmerso e implicado de forma directa en los acontecimientos. Así, la visión que ofrece sobre los mismos no satisfará las exigencias de un historiador tradicional. Partiendo de esta situación planteemos la relación entre el testimonio y la verdad histórica.

Nos hayamos con una instancia del debate tradicional respecto a las relaciones existentes entre las virtudes de la historia y la memoria. La metodología del historiador ofrece una visión distanciada con pretensiones de objetividad para dar cuenta de lo que “realmente ocurrió”. La memoria, al contrario, nos permite acceder a una representación más “fiel o auténtica” de los eventos, en la medida en que se transmite una vivencia directa no distorsionada ni filtrada a través del medio escrito. Una visión que, pese a no ajustarse a los requisitos tradicionales de la historiografía, no deja de tener valor práctico derivado de su carácter único.

La psicoanalista y superviviente del Holocausto, Dori Laub, refleja este problema al exponer un debate producido con motivo de la recepción del testimonio de una superviviente judía de Auschwitz. El relato de la mujer no solamente estaba manifiestamente contaminado por contenidos afectivos, sino que hasta contenían descripciones que resultaban falsas. Entraban directamente en contradicción con otras fuentes de información más fiables.



Por ejemplo, llegaba a referir a la presencia de “cuatro chimeneas vomitando el humo que salía del crematorio”, en una zona en la que los planos existentes mostraban que sólo había una chimenea.

Algunos historiadores deslegitimaban el testimonio, aduciendo que la distorsión fáctica resultaba evidente y que la introducción de elementos ficticios constituía una injerencia externa que un análisis histórico no podía permitir. No obstante, algunos psicoanalistas, entre los que se encontraba la propia Laub, salvaguardaban el valor epistémico del testimonio, en la medida en que redefinía los contenidos de la realidad testimoniada. Es decir, su relato biográfico, a su juicio, no refería a contenidos descriptivos como cuántas chimeneas habían, sino que versaba sobre otra cuestión: Sobre la presencia de una realidad intestimoniada. Sobre la imposibilidad misma de testimoniar. Las proposiciones de su relato no son descripciones de objetos, sino síntomas de la propia condición del testimonio y del carácter traumático del evento. Es, en cierto sentido, una narración acerca de la “crisis histórica del testimonio”. Veamos cómo explica esta posición Dori Laub en su texto “*Bearing witness*”

A psychoanalyst who had been one of the interviewers if this woman, profoundly disagreed. “The women was testifying”, he insisted, “not to the number of the chimneys blown up, but to something else, more radical, more crucial: the reality of an unimaginable occurrence. One chimney blown up in Auschwitz was an incredible as four. The number mattered less than the fact of the occurrence. The event itself was almost inconceivable. The woman testified to an event that broke the all compelling frame of Auschwitz, where Jewish armed revolt did not happen, and had no place. She testified to the breakage of a framework. That was historical truth<sup>5</sup>.

No es de extrañar que uno de los recursos artísticos, literarios o historiográficos para dar cuenta de estos hechos sea el “silencio”, como síntoma de la imposibilidad de dar cuenta de forma efectiva de estos eventos. Lo relevante no es tanto lo que dicen, sino aquello que callan. El documental *Shoah* de Claude Lanzmann también refleja la crisis historiográfica a la que aludimos. Al fin y al cabo, la obra en sí misma está conformada por una narración desordenada que intercala testimonios dispersos con silencios. Un paisaje en el que la ausencia de palabras se

---

<sup>5</sup> Laub (1992b), p. 60.

convierte en el vehículo de la narración. Esta “laguna” inherente al testimonio es la que ha permitido definir a los tres autores que tratamos, el Holocausto como un “evento sin testigos”.

##### 5. *La ausencia de testimonio*

¿No resulta contradictorio caracterizar al pasado siglo como la “era del testimonio” y por otro parte hablar de uno de los acontecimientos más relevantes del mismo como de un “evento sin testigos”? Trataremos de explicar el carácter paradójico del testimonio.

Las peculiares condiciones de los supervivientes del Holocausto imposibilitan la reconstrucción de una visión del pasado, en base a la yuxtaposición de diferentes aportaciones testimoniales. Tal y como destaca Shoshana Felman<sup>6</sup>, lo que pone de manifiesto un fenómeno como el Holocausto es el carácter irremplazable de cada testimonio. Las tres agrupaciones posibles de los testigos (víctimas, verdugos y testigos) – que Felman define como tres diferentes *performances* del acto de ver – son absolutamente inconmensurables entre sí. De esta forma, el Holocausto no produjo ningún testigo. No en el sentido en que no hubiera ningún superviviente que pudiera transmitir sus vivencias. Es más bien en la medida en que la estructura misma de los eventos y de sus experiencias inhibe el acto de “dar testimonio” – en el sentido tradicional – incluso para las propias víctimas. Laub, Felman y Agamben dan cuenta de la misma problemática. No puede haber testimonio del Holocausto porque se ha denegado en primera instancia tanto el testimonio de aquel que viene de fuera, como de aquel que ha formado parte de los eventos. No tiene sentido aludir al testigo externo, en la medida en que el tipo de información que se precisa de esta figura no está disponible para aquel, ya que no ha participado del evento. Puede ofrecer datos, puede dar cuenta de hechos – de una deportación de judíos, de una detención – pero no puede ofrecer la vivencia irremplazable del superviviente. No puede dar cuenta del drama de su experiencia. Por otro lado, respecto al testigo participante, como indica Laub:

it was inconceivable that any historical insider could remove herself sufficiently from the contaminating power of the event so as to remain a fully lucid, unaffected witness, that is, to be sufficiently detached from the inside, so as to

---

<sup>6</sup> Felman (1991), p. 45.

stay entirely *outside* of the trapping roles, and the consequent identities, either of the victim or of the executioner”.<sup>7</sup>

La propia condición de “estar dentro del evento” hace impensable que pueda existir una figura capaz de abstraerse del marco del campo de concentración, para diseñar un eje de referencia independiente, desde el cual dar cuenta de los acontecimientos, desde el que construir una narrativa sobre el Holocausto. La imposibilidad de encontrar a este *unaffected witness* al que refiere Laub es llevada al extremo por las reflexiones de Agamben. Para el filósofo italiano, la radicalidad que adquiere la inmersión del testigo que legítimamente puede dar cuenta de los eventos en los acontecimientos, implica la imposibilidad misma del testimonio. Ya que el testigo debe haber perecido. Es decir, no hay testimonio que transmita una mayor “verdad histórica” que el de aquel que ha visto la cabeza de la *Gorgona*, pero ese testigo nunca vuelve para dar testimonio. «No se puede testimoniar desde el interior de la muerte, no hay voz para la extinción de la voz»<sup>8</sup>.

Este “testigo integral”, que no tiene voz para dar cuenta de lo sucedido, el límite que da sentido a la propia actividad del testimonio, es el “musulmán”. Es el término que, en la jerga de los campos de concentración, sintetiza esa presencia de una realidad intestimoniable. Es aquel que había perdido todo rasgo de lo humano exceptuando su pertenencia a esta especie biológica, que se perpetuaba agónicamente durante un breve período de tiempo. Era aquel testigo que, producto de su derrumbe psíquico tras la intensidad de los acontecimientos sufridos – del hambre, el dolor, las vejaciones sufridas... - había anulado su voluntad y se había desconectado del mundo exterior. La comparación del mismo que el niño autista resulta especialmente significativa:

Al igual que los niños autistas ignoran por completo la realidad y se retraen en un mundo fantasmático, los prisioneros que se convertían en musulmanes dejaban de prestar cualquier atención a las relaciones de causalidad reales y las sustituían por fantasías delirantes. En las miradas pseudoestrábicas, en el andar cansino, en la repetitividad obstinada y en el mutismo de Joey, de Marcia, de

---

<sup>7</sup> Laub (1992a), p. 81.

<sup>8</sup> Agamben (2014), p. 35.

Laurie y de los otros niños de la escuela, Bettelheim perseguía la posible solución del enigma que el musulmán le había propuesto en Dachau<sup>9</sup>.

El “musulmán” adquiere el rol del testigo imposible y es, desde la óptica de Giorgio Agamben, la figura central del Holocausto nazi. No deja de ser significativo que, pese a tener un rol fundamental en el ámbito del testimonio, haya sido escasamente citado en las obras de historia sobre el Holocausto.

El “testigo” integral no puede ofrecer ningún testimonio<sup>10</sup>, porque ha dejado ya de ser sujeto. De manera que este proceso de “desubjetivación” se define a partir de su hermetismo respecto al mundo, de su falta de interacción con el resto de individuos que le rodean, es decir, a partir del colapso de sus habilidades comunicativas. Lo fundamental del testigo integral es que no puede comunicar. Entendemos, por tanto, la convivencia del testigo con el acontecimiento-límite, o lo que es lo mismo, el proceso por el que el testigo se convierte en testigo (superstes), como un proceso de erosión de sus habilidades comunicativas, cuyo caso límite es el musulmán.

#### 6. Testimonio y alteridad

En este sentido, la disolución del testigo en el interior del acontecimiento se puede explicar en términos comunicativos y lingüísticos. Las condiciones extremas de la vida en el campo de concentración generaron una incapacidad interna para el habla. Se derrumban las habilidades comunicativas, pues desaparece la figura del interlocutor que escucha y, derivada de aquel, la capacidad del superviviente para ponerse como interlocutor de sí mismo. No tenía sentido decir “yo” en la medida en que no se podía decir “tú”, porque no existían condiciones que hicieran posible una comunicación con sentido con un “otro”. Cuando no existe otro reconocible como sujeto, en la medida en que el resto de supervivientes sufren el mismo proceso de “desubjetivación”, el diálogo interno que tiene cada individuo consigo mismo deja de existir. El testigo es incapaz de ser testigo ante él mismo y ante los demás, por lo que el evento traumático no podrá ser trasladado al mundo simbólico.

Estos argumentos nos permiten entender algunos problemas relativos a la evolución del testigo y al propio proceso de historiación del Holocausto. En

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 47.

<sup>10</sup> Ivi, p. 158.

primera instancia, plantea Laub<sup>11</sup>, detrás de la figura del testigo se encuentran dos procesos antagónicos: la presencia de una imposibilidad y de una necesidad de testimoniar, lo que convierte al acto del testimonio en un proceso agonístico. La imposibilidad de hablar, derivada del *shock* producido por los eventos que no es capaz de volver inteligibles, perpetuaba la tiranía sufrida por el testigo. Repite el crimen físico en la dimensión semántica. De la misma manera, la necesidad de hablar deriva de su tendencia a liberarse de la carga que los contenidos a testimoniar implican, o lo que es lo mismo, de superar “ese pasado que no pasa”. Esta condición paradójica tiene su contraparte en la evolución de la historiografía del Holocausto. Durante las dos décadas posteriores al evento su relevancia era mucho menor, así como la producción bibliográfica y la investigación sobre el mismo. En este sentido, durante un período de tiempo, el evento produjo un escaso testimonio. No obstante, a partir de los años setenta se produce un giro en este proceso que da lugar a una enorme producción acerca del Holocausto, que estará acompañada de un aumento de la relevancia de la figura del testigo y de la literatura autobiográfica de los supervivientes. Se han ofrecido dos tipos de interpretación para este tipo de situación, una en términos psicológicos y otra en términos sociopolíticos.

Desde la perspectiva psicológica, el impacto del evento traumático fue tal para los testigos que sólo a partir de un período de tiempo pudieron ser capaces de llevar a cabo una reconstrucción narrativa del evento. Las experiencias traumáticas requieren de un proceso de latencia para ser rememoradas. Según la perspectiva sociopolítica, el testimonio en sí mismo nunca se vio modificado en aquellos decenios, lo único que cambió fue el interés político-social en aquellos fenómenos que, por acontecimientos externos a la evolución del testimonio mismo, modificó su interés y atención en los eventos del Holocausto y le concedió a sus testimonios un espacio de relevancia historiográfica.

La perspectiva que estos autores defienden intercala ambas interpretaciones. La evolución del testimonio como proceso psíquico, depende de la presencia de un oyente que haga posible la reconstrucción de su diálogo interno y que permita generar una narrativa respecto a aquellos acontecimientos. No se trataba de que no hubiera testigos. Algunos de ellos, como los casos paradigmáticos de Primo-Levi o Jean Améry, necesitaban

---

<sup>11</sup> Laub (1992a), p. 78.

hablar de lo que habían vivido. El problema es que en aquel contexto tenían dificultades para encontrar alguien que los escuchara y que diera difusión a sus testimonios. Alguien que, al servir de oyente e interlocutor, les permitiera construirse y desarrollarse como testigos. De la misma manera, la propia voz del testigo atrae el interés historiográfico en aquellos eventos, en la medida en que enfoca un ámbito de problema que adquiere mayor relevancia. La propia constitución dialógica del proceso de testimonio crea una relación de “reversibilidad recíproca” entre las dos dimensiones a las que aludimos.

### 7. Testimonio y performatividad

Ahora bien, si vinculamos la desobjetivación del testigo con el ocaso de sus habilidades comunicativas, el acto de dar testimonio se convierte en un proceso de reconstrucción de la subjetividad del superviviente. Shoshana Felman sintetiza esta cuestión cuando plantea: ¿es el testimonio un simple medio de transmisión histórica o el medio inesperado de cura? El acto de dar testimonio no consiste en una mera aserción constativa, sino en una práctica discursiva, o lo que es lo mismo, en un “acto performativo”.

What the testimony does not offer is, however, a completed statement, a totalizable account of those events. In the testimony, language is in process and in trial, it does not possess itself as a conclusion, as the constatement of a verdict or the self-transparency of knowledge. Testimony is, in other words, a discursive *practice*, as opposed to a pure *theory*. To *testify* – to *vow to tell*, to *promise* and *produce* one’s own speech as material evidence for truth – is to accomplish a *speech act*, rather than to simply formulate a statement. As a performative speech act, testimony in effect addresses what in history is *action* that exceeds any substantialized significance, and what in happening is *impact* that dynamically explodes any conceptual reifications and any constative delimitations<sup>12</sup>.

¿Qué realiza el testimonio? No sólo permite acceder al conocimiento acerca de los eventos que narra – lo que no deja de ser sólo un epifenómeno respecto al proceso de testimonio mismo –, hace posible una cura psicoanalítica del superviviente, restaurando su marco de referencia y permitiéndole hacer inteligible los eventos que vivió. La narrativa adquiere una función terapéutica. Si la disolución del “yo” derivaba de la destrucción

---

<sup>12</sup> Felman (1992), p. 17.

del *thou* en el campo de concentración, la presencia de un “otro” en el diálogo testimonial es condición necesaria para la reconstrucción del sujeto. Sólo así es posible llevar a cabo una progresiva unificación de los fragmentos dispersos que profiere el testigo, dando lugar a una narrativa de aquellos eventos. Dicha narrativa constituiría la función asociada desde la tradición psicoanalítica al proceso de *elaboración* de la experiencia traumática. Proceso que permite tematizar la pérdida, analizar la relación existente entre el propio sujeto y la realidad traumática y disminuir su intensidad hiperbólica. En resumen, como indica Laub: «The testimony is, therefore, the process by which the narrator (the survivor) reclaims his position as a witness: reconstitutes the internal “thou”, and thus the possibility of a witness or a listener inside himself»<sup>13</sup>.

#### *8. El testigo y el historiador*

Ahora bien, lo más significativo de estas tesis para nuestro objetivo no es el efecto terapéutico que contiene el proceso de testimonio para el superviviente del Holocausto, sino aquel que su dimensión performativa tiene para la escritura de la historia. Si las características de la figura del testimonio han cambiando también lo harán las del historiador.

Desde la óptica de los autores que tratamos, el historiador, en tanto interlocutor, debe convertirse en testigo de los eventos narrados. Esta premisa implica la existencia de un traspaso del contagio emocional y afectivo. Una relación, por tanto, de “transferencia”. A través del acto del testimonio, la experiencia traumática se revive y se reproduce, no únicamente por el superviviente, sino también por el interlocutor que mantiene una participación en todo el proceso. Mantener una postura afectivamente aséptica con el superviviente es imposible, en la medida en que su participación en la construcción del relato pone sobre la mesa una serie de cuestiones que no le pueden resultar ajenas. Consecuentemente, la pretensión de independencia respecto a los juicios de valor en la historiografía del Holocausto es ilusoria.

Este proceso deslegitima tanto una interpretación como una actitud ante la figura del testigo, que fue adoptada por varios historiadores del siglo XX. Los historiadores están acostumbrados a reconstruir una imagen del pasado, en base a documentos con los que es posible mantener una distancia

---

<sup>13</sup> Laub (1992a), p. 85.

epistémica y emocional. De ahí la tendencia a negar la relación transferencial con esta figura, para adecuarla a los esquemas propios de su objeto tradicional. La experiencia del testigo Henry Bulawko da cuenta de esta tensión entre la historiografía tradicional y esta nueva fuente de conocimiento.

At a conference i heard historians declare that former camp inmates were documents to them... i expressed my surprise. They replied with a friendly smile: "Living documents" I saw myself transformed into a strange animal caged in a zoo with other rare species. Historians came to examine me, told me to lie down, turned me over and over as you turn the pages of a document, and asked me questions, taking notes and there... The term used at the conference seemed to me infinitely shocking. One can go from being a "former inmate" to a "witness", then from "witness" to "document. So then, what are we? What am I?"<sup>14</sup>.

Ahora bien, de nuestras tesis se sigue que ni el testigo es reducible a un "documento viviente", ni el historiador es capaz de mantener una distancia emocional con aquel. La conversión del historiador en un testigo implica atribuirle una carga que, en primer lugar, inhabilita distanciamiento con los eventos. Y, en segundo lugar, se traduce en su identidad empática con las víctimas del crimen. Curiosamente, encontramos un ejemplo en la representación de la *Shoah* que explicita las condiciones a las que aludimos. Nos referimos al comic Mauss, de Art Spiegelman<sup>15</sup>.

En cierto sentido, el famoso cómic acerca del Holocausto constituye una metáfora de los procesos de escritura de la historia. Mauss es una obra con un amplio significado respecto a sus propios presupuestos y respecto a su relación con su fuente de información: se sostiene sobre el testimonio, versa sobre el testimonio y es testimonio. Mauss no trata únicamente sobre los eventos del Holocausto a través del filtro que supone la visión de uno de los supervivientes. Al contrario, es una obra sobre la propia escritura e investigación. Buena parte de su estructura narrativa evoluciona a partir del entrecruzamiento de dos historias: la historia del Holocausto y la historia sobre los acontecimientos que permitieron obtener información acerca de la historia sobre el Holocausto. El autor es uno de los protagonistas de la misma obra. Además es un personaje que sufre un proceso de distorsión de

---

<sup>14</sup> Wieviorka (2006), p. 129.

<sup>15</sup> Spiegelman (2003).



su imagen que lo asemeja a las víctimas de su historia. Al igual que los judíos que aparecen retratados en la obra, Art Spiegelman es una rata. De la misma manera, el testigo a través del cual reconstruye la visión del Holocausto es su padre. En esta medida, la obra parece contener el reconocimiento tácito del propio compromiso empático del autor con las víctimas.

*9. El testimonio y la representación del Holocausto. El testimonio y la narrativa.*

Considerando esta condición inherente al historiador, leeremos algunos de los debates sobre los límites de la representación del Holocausto. Estableceremos una disyuntiva entre dos modelos de escritura posibles para dar cuenta del mismo. Ambos se pueden diferenciar en torno a su dispar reconocimiento de los lazos del escritor de la historia respecto a ese *documento viviente* del que hace uso como fuente. O, desde una perspectiva más general, se puede establecer una diferencia en torno a su diferente toma de conciencia de sus propios compromisos prácticos<sup>16</sup>. Por un lado, el denominado “fetichismo narrativo”, consistente en la aplicación del modelo narrativo tradicional a los eventos del Holocausto. Por el otro, el modernismo antinarrativo, que subvierte los eventos formales del anterior. Resulta evidente hasta qué punto la adecuación del método de representación al evento histórico al que referimos gira en torno a la cuestión de la posible aplicación al mismo del esquema narrativo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Puede ser significativo hacer referencia aquí a la interpretación de los límites en la representación del Holocausto que realiza Dominick Lacapra. La característica de su propuesta consiste en su reivindicación a la hora de abordar estos problemas, del uso de categorías propias del psicoanálisis. El holocausto constituye desde su óptica una experiencia traumática que no se deja captar por el entendimiento histórico tradicional. Dicho evento trae consigo el establecimiento de relaciones transferenciales con el historiador. Ante estas implicaciones sólo hay dos posibles respuestas: la “elaboración” de la experiencia traumática o la “compulsión a la repetición” de la misma. Esta disyunción deriva o bien del reconocimiento por parte del historiador de la ligazón emotiva con las víctimas o bien de la pretensión de autonomía respecto a aquellas, respectivamente. Una disyunción que parece adecuarse a la que estableceremos entre el fetichismo narrativo y el modernismo antinarrativo respectivamente, como técnicas de escritura de la historia.

<sup>17</sup> Partimos aquí de una concepción del valor de la narrativa en el texto escrito que trasciende el mero carácter de mediador en la representación. Defendemos, por tanto, las tesis desarrolladas por Hayden White y Frank Ankersmit respecto a la substancia narrativa.

Definamos en primera instancia el “fetichismo” narrativo de la historiografía tradicional. Partimos de la siguiente idea de Eric L. Santner:

By narrative fetishism I mean the construction and deployment of a narrative consciously or unconsciously designed to expunge the traces of the trauma or loss that called that narrative into being the first place [...] is the way an inability or refusal to mourn enacts traumatic events; it is a strategy of undoing, in fantasy, the need for mourning by simulating a condition of intactness, typically by situating the site and origin of loss elsewhere<sup>18</sup>.

La utilización del modelo narrativo como recurso para tramar el Holocausto trae consigo dos consecuencias. En primer lugar, el tratamiento de los objetos históricos como una realidad auto-contenida; independizando el proceso de historiación de los eventos de las experiencias traumáticas que las motivan y de los procesos de elaboración que surgen ante las mismas. En segundo lugar, presupone la independencia del historiador respecto a los objetos que trama y respecto a los contenidos afectivos que rodean a los agentes históricos desde los que extrae la información histórica. Así, fundamenta la ilusión de la autonomía del historiador y del carácter meramente descriptivo de sus proposiciones. A continuación ofrecemos razones para dar cuenta de esta conexión estructural.

Lo propio de las tramas narrativas es que los hechos que son recogidos en las mismas, se presentan ordenados jerárquicamente en función de una asignación de valores y significados que no deriva de los hechos mismos. Al contrario, tiene su origen en una teleología que imprime en los eventos el narrador. Dicha estructura es transparente y da lugar a una exposición de los eventos que crea la ficción según la cual los propios fenómenos hablan por sí mismos. Todos los elementos de una narración están orientados en torno a tres ejes: “inicio”, “desarrollo” y “desenlace”. Es este último el que constituye el punto focal que orienta todo el relato. Todos los hechos históricos se presentan, por tanto, como las “vísperas del desenlace”. El cierre narrativo es el punto de reconciliación al que todos los eventos

---

La presentación del desenvolvimiento de los eventos que exhibe una coherencia, plenitud y sentido no constituye una propiedad natural a los propios eventos. Al contrario, estos carecen del orden y la estructura con la que la narrativa los agrupa y redefine sus características y propiedades. La narrativa no se reduce a una mera forma que nos traduce al texto escrito los eventos históricos, sino que incorpora un contenido propio que se impone a los hechos tramados.

<sup>18</sup> Santner (1992), p. 144.

tienden y que dota de un significado totalizador al texto histórico. No obstante, algunos autores<sup>19</sup> han denunciado que el peso político y ético del Holocausto inhabilita su inmersión en una narrativa redentora; ningún efecto de clausura puede otorgar sentido a esta serie de eventos. El rechazo a la hora de representar la historia de la *Shoah* como un “drama moral” con un cierre narrativo, constituye uno de los problemas básicos de su historiación. No hay “redención” posible ante este tipo de acontecimientos.

Aun así, este no es el problema fundamental de este modelo de comprensión del relato histórico. Al fin y al cabo, no tiene su origen en la estructura misma de la narrativa y de su relación con su objeto, sino en el efecto de reprobación moral que *a posteriori* puede suscitar de la audiencia. La cuestión más problemática, a nuestro juicio, deriva de que la narrativa, al hacer depender el peso de la orientación del relato en la figura del historiador, crea la ficción de un “afuera” desde el que se realiza una construcción retrospectiva de los eventos. Como indica Hayden White: «Cuando se trata de proporcionar una narrativa de acontecimientos reales, hemos de suponer que debe existir un tipo de sujeto que proporcione el impulso necesario para registrar sus actividades»<sup>20</sup>. Contribuye a construir la imagen de un autor independiente de los hechos mismos que trama. Precisamente el cierre de clausura que define la narrativa certifica la finalización del efecto performativo del propio discurso histórico y asegura la independencia de aquel que narra. Así, al presuponer la falta de operatividad del efecto contagioso de los propios eventos, la ficción de un *unaffected historian* se vuelve posible. La figura de un autor omnisciente y externo a la acción que concede un significado totalizador al texto, resulta legítima. No obstante, las tesis elaboradas en relación al encuentro con el superviviente del Holocausto invalidan estos presupuestos. Si no hay *unaffected witness*, las relaciones transferenciales a las que aludimos impiden que haya *unaffected historian*.

De esta forma, la tendencia de la narrativa tradicional a establecer una separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento histórico, nos lleva a deslegitimar su uso en la medida en que no da cuenta del valor historiográfico de la literatura testimonial. O lo que es lo mismo, del impacto que la “crisis del testimonio” a la que hemos aludido, tiene para los

---

<sup>19</sup> Por ejemplo Metz, Wiesel (1996), p. 81, e Steiner (2003).

<sup>20</sup> White (1992), p. 73.

presupuestos de la historiografía. Al fin y al cabo, se sostiene sobre una noción del autor que es incompatible con la caracterización del mismo como “testigo participante”. Así, si es incapaz de explicitar los propios presupuestos prácticos del proceso de escritura de la historia, no puede constituir una versión adecuada de los propios eventos.

### 10. *El testimonio y la “voz media”*

Ahora bien, una vez que hemos establecido que la estructura narrativa tradicional no constituye un método adecuado para la representación del Holocausto ¿qué tipo de escritura resulta válido? ¿Qué modelo permite dar cuenta del bagaje afectivo que rodea al historiador, cuyo compromiso empático con las víctimas es una constante? Un modelo de escritura que haga uso de la “voz media” en la representación de los eventos. La “voz media” permite narrar sin presuponer la independencia del narrador respecto a los eventos. La utilización de la voz media en la escritura de la historia tiene su matriz teórica en el ensayo de Roland Barthes “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”.

En dicha obra Barthes parte de una tripartición: en la voz activa y en la voz pasiva el sujeto es externo al sintagma verbal que se le predica. No obstante, desarrolla Barthes, hay otro tipo de voz, la voz media del griego clásico, en la que el sujeto es a la vez objeto de la acción. En ejemplos como “yo juro” o “yo prometo” el sujeto mismo es afectado por el verbo. Lo que plantea Barthes es que, bajo el horizonte de las nuevas técnicas artísticas del modernismo antinarrativo, el verbo “escribir” se ha convertido en un verbo intransitivo<sup>21</sup> que recae, no sobre el discurso escrito, sino sobre el narrador mismo. Es decir, el texto escrito exhibe el acto por el que el escritor se crea a sí mismo en el propio proceso de narrar los acontecimientos. Como indica: «se propone hacer pasar el relato del orden de la constatación (que ocupaba hasta hoy) al orden performativo, según el cual el sentido de una palabra es el acto mismo que la profiere: hoy, escribir no es “contar” es *decir* que se cuenta, y remitir todo el referente (“lo que se dice”) a este acto de locución»<sup>22</sup>.

El escritor no es un narrador omnisciente al margen de su relato, sino que se hace a sí mismo, se construye, cuando narra los eventos. No hay mantenimiento, por lo tanto, de la supuesta independencia entre el narrador

---

<sup>21</sup> Barthes (1994), p. 30.

<sup>22</sup> Ivi, p. 36.

y los hechos. Por lo tanto, la utilización de la técnica modernista de la “voz media” refleja la inmersión del autor en la historiación de los eventos de la que forma parte.

Lo propio de la escritura intransitiva es la negación de las distancias que constituían los soportes de la historiografía tradicional. Tanto entre el autor y los eventos que narra, como entre el autor y el lector. La “voz media” permite la narración del evento “como si” el mismo autor lo hubiera experimentado, idea consistente con nuestra caracterización de la construcción dialógica del testimonio. La adopción de este modelo se traduce en la renuncia a la construcción de un “afuera” desde el que dotar a todos los eventos de un sentido totalizador. O, en terminología barthesiana, en «la muerte del autor»<sup>23</sup>. En la toma de conciencia de la imposibilidad a la hora de llevar a cabo un cierre de clausura, que detenga la influencia de tales acontecimientos.

Así, el empleo de la «voz media» como elemento básico en la escritura de la historia sobre el Holocausto, permite deslegitimar la organización de estos eventos en torno a la estructura tripartita de la narrativa. Al contrario, este relato debería articularse en una conjunción de “constelaciones benjaminianas”<sup>24</sup> que explicitan tanto su propia parcialidad como los supuestos prácticos desde los que escriben.

### *11. Conclusión: el superviviente como punto de anclaje entre la memoria y la historia*

Tal y como planteaba Paul Ricoeur<sup>25</sup> en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, el testigo constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia. Ahora bien, nosotros añadimos una matización. No es el testigo como observador imparcial que juzga, sino el testigo como *superstes*, como mártir, como superviviente, el que puede desacreditar la presencia de un hiato en la historiografía y la memoria colectiva. Esta figura que se encuentra en la encrucijada entre la memoria colectiva y la historia, permite dar cuenta del efecto que tienen factores afectivos y subjetivos en la bibliografía histórica sobre el Holocausto. Además, nos ayuda a entender

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 65.

<sup>24</sup> Para un ejemplo reconocido de obra histórica que satisface estas características ver Friedländer (2009).

<sup>25</sup> Ricoeur (2004), p. 208.

cómo se ha transmitido el peso que aquellos eventos tienen en la conciencia contemporánea, casi setenta años después. Nos permite explicar la transmisión generacional de la memoria cultural del Holocausto y su conversión en un evento paradigmático en la postmodernidad.

De la misma forma, para extraer conclusiones del análisis realizado a los problemas acerca de la relación existente entre la memoria colectiva y la historiografía, debemos llevar a cabo una abstracción de las condiciones desarrolladas. Al fin y al cabo, ni las peculiaridades de la conexión trazada entre el historiador y su fuente oral de conocimiento son exclusivas del Holocausto, ni este acontecimiento es absolutamente único o excepcional. En cierto sentido, se ha convertido en un evento paradigmático de la violencia en el siglo XX. No es de extrañar que el ya citado Hayden White, introduzca el término “acontecimientos holocáusticos”<sup>26</sup> para referirse a los mayores desafíos para la investigación y escritura histórica del pasado siglo. Así, podemos considerar la caracterización realizada como un problema inherente a la “historia del presente”. El efecto que una fuente de conocimiento tiene para los pilares de la historiografía -hasta el límite en que pueda adquirir el valor normativo en relación a las técnicas de la escritura de la historia – desmiente totalmente la postura respecto a la discontinuidad existente entre la historia y la memoria, trazada inicialmente. No es posible entender las tendencias y dinámicas de la historiografía del pasado siglo si abstraemos la influencia de la memoria colectiva. Cuando nos fijamos en las dinámicas historiográficas subyacentes a los desafíos que ofrecen los “acontecimientos holocáusticos”, tomamos consciencia de la necesidad de redefinir las relaciones entre memoria e historia. Ambas no se definen a través de su distancia o su crítica recíproca, sino a través de su interacción y dependencia.

### *Bibliografía*

- Agamben, G. (2014), *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia.
- Ankersmit, F. R. (2004), *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, trad. de R. Martín Rubio, FCE, México.
- Baer, A. (2005), *El testimonio audiovisual*, Siglo XXI, Madrid.
- Barthes, R. (1979), *Análisis estructural del relato*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

---

<sup>26</sup> White (2003), p. 217.

- Barthes, R. (1994), *El susurro del lenguaje*, trad. de C. Fernández Medrano, Paidós, Barcelona.
- Felman, S. (1992), *Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching*, en Felman, S., Laub, D. (eds.), *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, Routledge, New York-London, pp. 13-56.
- Felman, S. (1991), “In an Era of Testimony: Claude Lanzmann’s Shoah”, *Yale French Studies*, N. 79, pp. 39-81.
- Friedländer, S. (2009), *El tercer Reich y los judíos (1933-1939). Los años de persecución*, trad. de A. Herrera, Galaxia Gutenberg, Madrid.
- Hilberg, R. (1988), *I was not there*, en Lang, B. (ed.), *Writing and the holocaust*, Holmes & Meiers, New York-London.
- Lacapra, D. (2006), *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, trad. de T. Arijón, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Lacapra, D. (2014), *Writing History, Writing trauma*, Jonh Hopkins University Press, Baltimore.
- Laub, D. (1992a), *An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival*, en Felman, S., Laub, D. (eds.), *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, Routledge, New York-London, pp. 75-92.
- Laub, D. (1992b), *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening*, en Felman, S., Laub, D. (eds.), *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, Routledge, New York-London, pp. 57-74.
- Laub, D. (2005), “From Speechlessness to Narrative”, *Literature and medicine*, Vol. 24, n. 2, pp. 253-265.
- Levi, P. (2009), *Trilogía de Auschwitz*, trad. de P. Gómez Bedate, El Aleph, Barcelona.
- Lytard, J.-F. (1987), *La condición postmoderna*, trad. de M. A. Rato, Cátedra, Madrid.
- Metz, J.B., Wiesel, E. (1996), *Esperar a pesar de todo*, trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid.
- Santner, E.L. (1992), en Friedländer, S. (ed.), *Probing the limits of representation*, Harvard University Press, Cambridge-London, pp. 143-154.
- Spiegelman, A. (2003), *The complete Mauss*, Penguin Books, London.
- Steiner, G. (2003), *Lenguaje y silencio*, trad. de M. Ultorio, Gedisa, Barcelona.

- Traverso, E. (2012), *La historia como campo de batalla*, trad. de L. Fólica, FCE, Buenos Aires.
- USHMM, (2016), <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007925>.
- Weine, S. (2006), *Testimony after the catastrophe: Narrating the traumas of political violence*, Northwestern University Press, Illinois.
- White, H. (1992), *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. de J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona.
- White, H. (2003), *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, trad. de V. Tozzi y N. Lavagnino, Paidós, Barcelona.
- White, H. (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, trad. de M. I. La Greca, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Wieviorka, A. (2006), *The era of the witness*, trad. de J. Stark, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Yerushalmi, Y.H. (2002), *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. de A. Castallo y P. Villaseñor, Anthropos, Barcelona.

*Abstract*

Our essay deals with the problem regarding the implications that the testimony – as a historiographical source – has for the assumptions of traditional historiography. The theories regarding testimony in the post-war context developed by Dori Laub, Shoshana Felman or Giorgio Agamben, allow us to define testimony as a performative act which affects, on the one hand, the victims who try to reconstruct its torn subjectivity, and, on the other hand, the historian, who is filled with the emotional content derived from this figure. Such condition makes an epistemic requirement impossible: the distance subject-object in the account of the events. Consequently, only the middle voice of the modernist antinarrative allows us to give an account of these events. This methodological imperative disqualifies the autonomy of the historiography from the collective memory.

*Keywords:* Holocaust, Memory, Shoah, Testimony, Middle Voice



JOSEP E. CORBÍ

## The original position and the rationality of Primo Levi's shame<sup>1</sup>

Contrary to what he expected, Primo Levi didn't experience his life after being released from Auschwitz as cheerful and light-hearted. He – like many other survivors – was haunted by an obscure and solid anguish. It took some effort for him to discern the object or source of this anguish. He finally identified it as springing from a sense of shame or guilt in front of the drowned, that is, of those who were exterminated in the Lager. He could not determine, however, whether his shame or guilt was at all rational:

Is this belated shame justified or not? I was not able to decide then and I am not able to decide even now, but shame was there and is there, concrete, heavy, perennial.<sup>2</sup>

It seems then that Levi could neither acknowledge his shame as rational nor reject it as irrational. This looks like a rather unstable situation calling for some further elucidation, so that we might eventually reach a more consistent understanding of where Levi's shame stands with regard to rationality and, for this purpose, I will examine Levi's shame in light of what I regard as the dominant conception of practical deliberation, according to which principles and emotional detachment are central to our ability to deliberate appropriately. This conception underlies the role that John Rawls ascribes to the original position in the determination of the fundamental principles of justice. Deliberation in the original position is

---

<sup>1</sup> This paper draws on materials to be published as part of chapter 1 in *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World* (Routledge, New York and London, 2012). Credit is due to Routledge for authorizing publication of this paper in this volume. I must, finally, acknowledge that research for this paper has been funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation (CSD2009-00056, FFI2013-47948-P).

<sup>2</sup> Levi (1986), p. 61.

supposed to abstract away from any particular moral situations that one may actually have faced, since these are purely circumstantial elements to be discarded as both irrelevant and misleading for a proper deliberation on the principles of justice. In this paper, I intend both to make a case against the conception of practical deliberation on which Rawls' original position relies and to vindicate the rationality of Levi's shame, once some well-entrenched assumptions are brought to light and challenged.

More specifically, I will firstly stress how Rawls' use of the original position as a representational device to determine the principles of justice relies on a certain assumption (i.e., the Matching Assumption) that Levi's experience calls into question (sections 1-3) and, secondly, I will identify two assumptions (i.e., The Control Assumption and The Third-Party Assumption) that are constitutive of Rawls' conception of rationality and such that they may account for Levi's reluctance to acknowledge the rationality of his shame. Once these constraints are brought out, I will argue that Levi's experience -together with that of other survivors- provides serious reason to call them into question inasmuch as it invites the existence of a fundamental asymmetry between the first- and the third-person perspectives (sec. 3-5). I will thus conclude that Primo Levi could coherently have regarded his blame as rational, even though no third party is in a position to blame him. This challenge to the primacy of the third-person perspective will provide, in turn, an additional argument against Rawls' original position and the dominant conception of practical deliberation.

### *1. John Rawls: The Original Position*

The original position is initially presented as a device of representation, as a thought experiment, designed to determine the fundamental principles of justice for the basic structure of society<sup>3</sup>. All this on the assumption that we are dealing with a stable society «divided by reasonably though incompatible religious, political, and moral doctrines»<sup>4</sup>. For it is this kind of society that gives rise to the problem of political liberalism, namely, how it is possible that in such circumstances «there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens»<sup>5</sup>. From this perspective, the plurality of reasonable comprehensive doctrines is not regarded so much as

---

<sup>3</sup> Rawls (1999), pp. 10-12, 506; Rawls (2001), p. xvii; Rawls (2005), p. xviii.

<sup>4</sup> Rawls (2005), p. xviii.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

a regrettable accident, but as «the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime»<sup>6</sup>.

The principles that the original position may eventually deliver, as well as the particular judgments that may follow from them, must meet the demands of *reflective equilibrium*, that is, they must match «*our considered judgments* once they have been pruned and adjusted»<sup>7</sup>. There is, however, a distinction Rawls does not explicitly mention, but seems essential to his project, namely, the distinction between:

*A Hypothetical C-Judgment:* An agent's considered judgment about a particular moral situation S, such that she has *not actually* faced either S itself or any other particular situation S\* relevantly similar to S,  
and

*An Actual C-Judgment:* An agent's considered judgment about a particular moral situation S once she has *actually* faced S or some other particular situation S\* relevantly similar to S;

where “c-judgment” stand for “considered judgment”. The first kind of judgment may be regarded as *hypothetical* insofar as the agent is not evaluating a situation S she has actually experienced, but a situation that she (or someone else) might eventually face; by contrast, the second kind of judgment appears as *actual* insofar as the agent is (or has been) faced with the situation (or a relevantly similar one) that she is trying to assess. In view of this distinction, the sorts of judgments that the original position might deliver will certainly qualify as hypothetical. In any case, it seems clear that, if the original position is to pass the reflective equilibrium test, the following assumption must be made:

if agents deliberate flawlessly, there will be no mismatch between their hypothetical c-judgments and their actual c-judgments.

For, otherwise, there would be no reason to think that our judgments in the original position will be able to reasonably track both our hypothetical c-

---

<sup>6</sup> Ivi, p. xvii.

<sup>7</sup> Rawls (1999), p. 18, my emphasis. See Goodman (1983), pp. 63-64.

judgments and our actual c-judgments, as reflective equilibrium seems to demand. I will argue, however, that there are some cases of mismatch that *a certain kind of flaw* cannot explain away, namely: a flaw that agents could reasonably be expected to overcome from within their own respective stances, either hypothetical or actual. Moreover, I defend the view that in some such cases it is the actual c-judgment that must prevail. Trivially, this line of reasoning does not call into question the previous assumption as it stands, since one or another sort of deliberative mistake could still be involved in the cases of mismatch I intend to highlight. There is, however, a stronger assumption that the original position must grant, namely:

*The Matching Assumption:* if agents deliberate in such a way that they make no mistake that could reasonably have been prevented from within their respective deliberative stances, either hypothetical or actual, there is no room for a mismatch between their hypothetical c-judgments and their actual c-judgments.

Still, I will argue that, insofar as the original position is to be construed as a device of representation, the modality of ‘could’ must be constrained in such a way that the Matching Assumption turns out to be false. To develop my case, I will mainly rely on Primo Levi’s description of his experience of shame as a survivor of Auschwitz in his last book, namely: *The Drowned and the Saved*<sup>8</sup>. More specifically, I will focus on his experience of shame to conclude that his actual c-judgments on that experience must prevail over what would have been his hypothetical c-judgment about it, and also that this mismatch could not reasonably have been surmounted by further hypothetical deliberation. This will put the Matching Assumption under some pressure, as we shall see; and consequently invite the thought that the deliverances of the original position may not always prevail over an agent’s actual c-judgments. Of course, one could doubt the relevance of Levi’s c-judgments themselves insofar as Levi’s views on shame may not be regarded as particularly authoritative. Let me just mention as a reply that *The Drowned and the Saved* is usually presented as a central contribution to our understanding of the survivor’s experience. It seems then that his considered judgment on this matter has thoroughly been recognized as particularly significant and, consequently, that any relevant worry about any

---

<sup>8</sup> Levi (1986).

given judgment of his ought to be grounded on some *specific* reasons and not on the overall idea that he *could* be wrong; for, otherwise, the demand that the original position must pass the reflective equilibrium test would become empty.

## *2. Primo Levi's Shame: Stereotypical Expectations.*

In Levi (1986, ch. 3), he puts forward his maturest view on his experience of shame. He highlights, to begin with, the mismatch between his view about liberation while he was still imprisoned in Auschwitz (say, time  $T_0$ ) and after his liberation (say, time  $T_1$ ). At time  $T_0$ , Levi was convinced that, if he survived, he would have nothing to feel ashamed of or guilty for. And it was on this assumption that he expected his life after liberation to be light-hearted and joyful. It happened though that, at time  $T_1$  and despite this expectations to the contrary, he was haunted by deep anguish which he finally recognized as springing from a sense of shame for what he actually did or fell short of doing in the extermination camp:

That many (and myself) experienced 'shame', that is, a feeling of guilt during the imprisonment and afterwards is an ascertained fact confirmed by numerous testimonies. It may seem absurd, but it does exist. I will try to interpret it myself, and to comment on the interpretations of others.<sup>9</sup>

The mismatch between Levi's expectations and his actual experience may seem, at first sight, quite irrelevant from a normative point of view insofar as it may sound like just another case in which reality does not meet one's expectations. Yet, even though the discomfort which gave rise to the mismatch was at the outset merely experienced as anguish, it was later on discovered to involve a moral self-reproach and, thereby, some room seems to have been made for normative considerations. In any case, some people might still reply that the mismatch in question is not at all relevant to the debate about the original position insofar as it can hardly be identified as a mismatch between *two considered moral judgments*. For, given the survival conditions in the extermination camp, Levi's judgment at  $T_0$  could hardly be presented as such. In fact, Levi himself stresses that his expectations derived from a *stereotypical view* about liberation that he (like many others) had

---

<sup>9</sup> Levi (1986), p. 54.

stereotyped judgments do not at all qualify as considered:

There exists a stereotyped picture, proposed innumerable times, consecrated by literature and poetry and picked up by the cinema; at the end of the storm, when “the quiet after the storm” arrives, all hearts rejoice. “To be freed from pain is delightful for us”. After the disease, health returns; to deliver us from imprisonment “our boys” arrive just in time, the liberators, with waving flags; the soldier returns and again finds his family and peace.<sup>10</sup>

Levi’s reflection at  $T_1$  surely constitutes an attempt to go beyond the stereotype in order to uncover his genuine experience – otherwise, “convention prevails over genuine memory”<sup>11</sup>. The upshot of this reflection may thus be taken as a considered judgment about the moral significance of his shame, but it is still clear that Levi’s judgment at  $T_0$  can hardly count as such. What could then be the relevance of Levi’s experience for the Matching Assumption and, in the end, for the original position if no conflict between considered judgments has so far been detected? Further aspects of Levi’s experience need then to be examined in order to make my case against the original position.

### *3. Is Levi’s Shame Rational?*

Like many other survivors, Levi felt deep shame (or guilt) after his liberation. But what was he ashamed of? It was not at all a trivial endeavour for him to determine what the actual sources of his shame might have been. And, yet, a number of them were finally discerned. Firstly, there is the fact that he had systematically accepted being diminished and humiliated, without the slightest reaction on his side<sup>12</sup>. Secondly, he accuses himself of failure in terms of human solidarity, that is, of omitting to offer help to those who were weak and helpless. This was actually perceived among prisoners in Auschwitz as a more serious failure than deliberately hurting or robbing someone<sup>13</sup>. There is, thirdly, the grey zone, that is, the fact that the Nazi machinery could not have been so efficient and operative without the prisoners’ cooperation, which constitutes what Levi famously named «the

---

<sup>10</sup> Levi (1986), p. 52.

<sup>11</sup> Ivi, p. 53.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 58-59.

grey zone»<sup>14</sup>. Even though his participation in the grey zone was not all significant, Levi was still haunted by memories of his little acts of cooperation and also with his inability to confront in any relevant way the Nazi machinery itself<sup>15</sup>. Fourthly, Levi feels guilty (or ashamed) at the mere fact of having survived. For, in his view, the best (that is, those who didn't accept humiliations, were generous with the weak, or rejected to cooperate with the Nazi machinery) were quite unlikely to survive. The vast majority died. Only the worst, the selfish, have survived and this makes Levi feel like a fraud: "I might be alive in the place of another, at the expense of another"<sup>16</sup>. And, finally, there is the shame of the world: one may feel shame for the crimes that others and not themselves have committed. For, after his experience in Auschwitz, Levi could no longer close his eyes to the fact that "no man is an island"<sup>17</sup>.

I must unfortunately leave aside a detailed exploration of the Levi's nuanced account of his shame in order to focus on a very specific question: "Is my shame (and that of other survivors) rational?" At first sight, it may seem that it wasn't, at least if the notion of control is to play a relevant role. For, given the extreme conditions of survival in Auschwitz, one can hardly ascribe to Levi the room for manoeuvre, the amount of control over his actions and omissions, that is usually required to impute moral responsibility. There was, besides, no conspicuous action by which he had contributed to the Nazi machinery, or any sense in which he had significantly failed to offer help. This is why, at some point, he concludes that there is nothing on his side to be ashamed of from the viewpoint of rationality:

Therefore, on a rational plane, there should not have been much to be ashamed of, but shame persisted nevertheless, especially before the few, bright examples of those who had the strength and possibility to resist.<sup>18</sup>

Nevertheless, the question as to whether his shame was really justified remains for him unresolved:

---

<sup>14</sup> Ivi, ch. 2.

<sup>15</sup> Ivi, p. 28.

<sup>16</sup> Ivi, p. 62.

<sup>17</sup> Ivi, p. 65.

<sup>18</sup> Ivi, p. 58. See *ivi*, p. 54.

Is this belated shame justified or not? I was not able to decide then and I am not able to decide even now, but shame was there and is there, concrete, heavy, perennial.<sup>19</sup>

There seems to be a tension between what rationality tells Levi to feel and what he actually feels. This may sound, though, like a very familiar situation: after all, people's feelings are quite irrational on many occasions. So, why shouldn't we regard Levi's shame as just an irrational response? I will certainly resist this conclusion. We may, for now, focus on how Levi might react to such a conclusion. He could not defend his shame as rational, as we have seen; but he was also unable to discard it as purely irrational either. This is, indeed, a rather unstable position badly in need of some explanation. And, for this purpose, we cannot confine ourselves to Levi's explicit claims on the issue, but must contemplate any other remarks and attitudes that may reveal the significance that his shame actually had for him. On the basis of this wider body of evidence, we may reasonably conclude that, even though Levi may not have felt entitled to judge his shame as either rational or irrational, he *felt forced to be faithful to it*:

I could not say whether we did so or do so because of a kind of moral obligation towards those who were silenced, or rather in order to free ourselves of their memory; certainly we do it because of a strong and durable impulse.<sup>20</sup>

Some people will certainly be inclined to interpret this impulse, this "feeling forced to", as a merely neurotic disposition, given that Levi himself could not recognize it as *rational* or *proportional* to the facts. This is, however, a temptation Levi explicitly resists, as his own reluctance to discard it as simply irrational seems to confirm<sup>21</sup>. The rationale behind this reluctance was, it seems to me, that obedience to such an impulse was not at all perceived by him as base or degrading, but, on the contrary, as part of a demand that he could not ignore without feeling debased:

It was not possible for us, nor did we want, to become islands; the just among us,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 61.

<sup>20</sup> Ivi, p. 64.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 64-65.



neither more nor less numerous than in any other human group, felt remorse, shame and pain for the misdeeds of others and not they had committed, and in which they felt involved, because they sensed that what had happened around them in their presence, and in them, was irrevocable.<sup>22</sup>

We may, however, take advantage of Levi's uncertainty as to whether his shame was rational in order to argue for the existence of a mismatch between his actual c-judgment at time  $T_1$  and a hypothetical c-judgment that he might have issued at time  $T_{-1}$ , that is, a time previous to his deportation to Auschwitz. In this respect, he argues that, as a prisoner in Auschwitz, he did not have enough room for manoeuvre so that he might reasonably be held responsible for what he may actually have done or refrained from doing. He is, therefore, convinced that no one could reasonably object to the fact that he did not to act otherwise, so that he might have resisted humiliations or fought in one or another way the Nazi machinery:

Changing moral codes is always costly: all heretics, apostates, and dissidents know this. We cannot judge our behaviour or that of others, driven at that time by the code of that time, on the basis of today's code; but the anger that pervades us when one of the "others" feels entitled to consider us "apostates" or, more precisely, reconverted, seems right to me.<sup>23</sup>

This line of reasoning rests, however, on two significant assumptions. One such assumption is commonly mentioned in philosophical debates and also in everyday discussions, namely:

*The Control Assumption:* a relevant degree of control or room for manoeuvre over one's actions is a necessary condition for the rationality of one's shame.

But the second assumption is rarely invoked:

*The Third-Party Assumption:* if no one can legitimately accuse me of having done something shameful, my shame is irrational.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 66.

<sup>23</sup> Ivi, p. 61.

Levi's reluctance to acknowledge the rationality of his shame suggests that the Control and the Third Party assumptions (as well as the corresponding conception of rationality) are deeply entrenched in our culture. So deeply ingrained that he was unable to challenge them even though they were clearly in conflict with some central aspects of his own experience. Consequently, one should expect such assumptions to have shaped Levi's hypothetical c-judgments at  $T_{-1}$ , that is, before his deportation to Auschwitz. Thus, we say that, had Levi been asked at that time whether shame at  $T_1$  would have been rational, his hypothetical c-judgment would have fallen on the negative side, that is, he would have endorsed the claim "In the standard case, the survivor's shame is irrational". Thus, we seem to be confronted with a mismatch between a hypothetical and an actual c-judgment. A hint is, besides, provided as to why our hypothetical c-judgments may tend to depart from our actual c-judgments on occasions like this, namely: because our hypothetical c-judgments are shaped by some stereotypical assumptions people can hardly become aware of even after conscientious deliberation. One may regard the interference of such assumptions as a failure in deliberation, but barely of the relevant kind to our purposes insofar as there is reason to think that Levi (and, in general, any cultivated and reflective person) could not have surmounted it at  $T_{-1}$ , that is, from a merely hypothetical perspective. It must not be inferred from the existence of this kind of mismatch that our actual c-judgments should *always* prevail, though; since this may vary from one to another occasion. Yet, to make my case against the original position, I only need to show how it is the actual c-judgment must be privileged on some relevant occasions. And this is what seems to happen in Levi's case insofar as his actual c-judgments about his experience as a survivor are regarded as classic, that is, a continuous source of understanding as to what happened in the Nazi extermination camps and the kind of response it calls for.

Several objections stand in the way of this line of reasoning. Let me just consider two that seem fundamental, even though they point in opposite directions. Firstly, some may be inclined to vindicate the capacity of hypothetical deliberation to bridge the gap and be as insightful as any actual deliberation could be. Thus, they may stress that Levi's case shows at most that people's hypothetical reflections on certain matters tend to be unsatisfactory, but this does not rule out that a more conscientious process of hypothetical deliberation might eventually bridge the gap and lead to a view as profound and insightful as Levi's at  $T_1$  might have been. In other

words, some may say that Levi's case may bring to light the fact that most people only come to understand the full significance of certain facts whenever they may actually face them, but this gives us no reason to conclude that a sufficiently detailed hypothetical deliberation could not have delivered similar results and, therefore, that there is no deliberative advantage of our actual c-judgment that could not have been appropriately counteracted by further hypothetical deliberation, so that the Matching Assumption could finally be retained. This line of objection hinges on a fundamental claim:

(C1) One *could* always have reached Levi's actual c-judgment by a more conscientious hypothetical deliberation.

Some constraints must be placed, though, on the modality of "could" if claim (C1) must serve to vindicate the original position in front of Levi's actual c-judgment. For such a hypothetical position was presented as *a device* of representation, and actual devices have some operating conditions that limit the modality of "could". But, what could those operating conditions be? It sounds reasonable to assume that such conditions must somehow refer to our human capabilities and the circumstances in which they are normally exercised. Moreover, insofar as political liberalism conceives of all agents as free and equal, it seems that the capacities at play in the original position must be quite common in adult human agents. We may thus restate claim (C1) as follows:

(C1\*) Under normal conditions, human agents could have reached Levi's actual c-judgment conclusion by a more conscientious hypothetical deliberation.

The worry is that Levi, despite being a rather cultivated person, may have failed to meet this challenge. For there is serious reason to think that he could not have reached at time  $T_{-1}$  the sort of considered judgment that as a survivor he felt the need to acknowledge. It has been argued, moreover, that his failure didn't hang on any idiosyncratic features of his, but instead on the way stereotypical assumptions may secretly condition anyone's hypothetical deliberation, namely: the Control and the Third Party Assumptions.

#### 4. *Specific Reason and the Fears of Detachment*

The second objection presses in the opposite direction. If the first objection grants the accuracy of the victims' judgement and just denies that there were serious reason to rule out that a similar judgement could have been attained by mere hypothetical means, the second objection calls into question that we could reasonably trust the victim's voice. The fundamental concern is that victims are typically so attached to their respective experiences that one cannot reasonably expect their voice to be accurate and faithful to the facts. Due respect must undoubtedly be paid to Levi's account of his experience as a survivor, but quite a different matter, some may argue, is whether his verdicts should really be trusted, since his emotional attachments may easily have led him astray. From this perspective, the victim's judgment about her own plight could not be acknowledged as considered, given that a certain distance seems indispensable for an impartial and authoritative judgment to be obtained. A trivial implication of this line of reasoning is that Levi's view could hardly challenge the Matching Assumption, since his actual judgment at  $T_1$  does not qualify as considered insofar as it is inevitably tainted with his experience in Auschwitz.

This line of objection relies, however, on a certain stereotype that may not ultimately be attested by evidence: it jumps from the trivial fact that our emotional attachments tend to cloud our minds to the conclusion that they necessarily interfere with our deliberative capacities and to such a degree that the victim's voice must be dispossessed of any authority as to the nature of her own plight. And, yet, I will argue that not only emotional attachments, but also emotional distance may seriously bias (and, in general, diminish) our deliberative capacities. It follows that if we had to dismiss the victim's voice just for the risk of distortion, we should refuse the voice of the detached agent as well. Hence, if any voice is to be trusted, we must renounce the idea that a testimony is not at all credible simply because there is a general risk of distortion, and instead examine each particular case to see whether there is *specific reason* to dispense with one or another report. Let me now briefly suggest why emotional distance may bias our deliberation.

For this purpose, we may focus on the fact that, as Elaine Scarry puts it, "every weapon has two ends"<sup>24</sup>. Some deep metaphysical and epistemic

---

<sup>24</sup> Scarry (1987), p. 59.

asymmetries emerge, though, between those who confront one or another end. Those who hold the weapon have, metaphysically speaking, the power to hurt and, epistemically, the capacity to look away from the pain being produced and even doubt the intensity of it. By contrast, those who face the cutting edge are, from a metaphysical point of view, transformed into someone who can just be hurt and who can't certainly deny the pain they are being inflicted. These metaphysical and epistemic asymmetries induce third agents to perceive the torturer's action as justified and the victim's demand as illegitimate. Such appears to be the essential role of interrogation, whose question is stereotypically construed as providing a motivation (and, tacitly, a justification) for the pain being inflicted, and whose answer is almost inevitably viewed as a betrayal. All this in the absence of any specific evidence to justify this particular interpretation of both the question and the answer. It is clear however that, by this elementary procedure, the initial sympathy for the victim's pain and the moral perplexity for the torturer's action, is reverted and transformed into a justification of the infliction of pain. But why is it that, despite our initial sensitivity toward the victim's plight, the interrogation can so easily subvert our moral attitude toward her? Some psychological mechanisms will be highlighted to account for this tendency to neglect the victim's predicament and support the torturer's action. Such mechanisms have to do with a variety of fears. The most trivial of which is this: if third agents regarded the torturer's action as arbitrary, they would perceive themselves at risk insofar as the torturer's weapon would then appear as only accidentally away from them; but if the contrary were true and the infliction of pain on the victim's body were a legitimate manoeuvre of self-defence, then third agents would feel protected by the same agent who looked so dangerous from the previous perspective. All this suggests that emotions may not only cloud the victim's mind, but bias the views of third agents and their hypothetical judgments, even when they are the result of conscientious deliberation. Yet, once all parties are at risk of distortion in the benefit of their respective psychological needs and dispositions, it seems that *specific reason* must be mentioned if one or another voice is to be either trusted or discredited. Let us now see why Levi may be so reluctant to regard his shame as rational.

##### *5. Who Can Judge the Sondernkommandos?*

The idea expressed by the Third-Party Assumption, namely, that the

limits of morality coincide with those of a third-person accusation, may lie at the core of Levi's reluctance to acknowledge the rationality of his shame. For he was adamant in rejecting the idea that a third party might be entitled to accuse him (or any other survivor) of having done something shameful. In this respect, he emphasizes the legitimacy of his anger (and that of other survivors) at those who may feel authorized to judge him despite their lack of acquaintance with any experience that might remotely resemble Auschwitz:

We cannot judge our behaviour or that of others, driven at that time by the code of that time, on the basis of today's code; but the anger that pervades us when one of the 'others' feels entitled to consider us 'apostates' or, precisely reconverted, seems right to me.<sup>25</sup>

It is true that, as Levi himself emphasizes, extermination camps could only have been so efficient due to the prisoners' massive cooperation in their activities. And, yet, he insists that no human court, no third party, has the authority to judge their actions:

The condition of the offended does not exclude culpability, and this is often objectively serious, but I know of no human tribunal to which one could delegate the judgment.<sup>26</sup>

A moral evaluation about what survivors might have done in the extermination camp should, in any case, "be entrusted only to those who found themselves in similar circumstances, and had the possibility to test on themselves what it means to act in a state of coercion"<sup>27</sup>. He feels, thus, entitled to draw some distinctions as to the judgment that different survivors may deserve given their respective contributions to the Nazi machinery. He does not hesitate, for instance, to condemn the *Kapos* (i.e., foremen of a prisoners' party), but reserves his judgment as to the members of the *Sonderkommandos*, namely: those prisoners who led newcomers to the gas chamber, including their own neighbours or even members of their own families. Despite the disgust that their actions may arouse, Levi is decided to withdraw judgment. He is convinced that no one (not even other

---

<sup>25</sup> Levi (1986), p. 61. See *ivi*, p. 58.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

survivors) is actually in a position to judge them. Thus, Levi seems to grant that there are some cases where an agent may have performed a morally horrendous action and still no third party is entitled to judge her, not even those who may actually have confronted a relatively similar situation. And, yet, it may make sense for the agent herself to feel ashamed or guilty as a result of what she did or refrained from doing.

We may, in view of this, renounce the Third-Party Assumption and accept that the limits of morality do not overlap with those of third-person praise or accusation. For there are cases, precisely those where the Control Assumption is not met, in which an agent may legitimately accuse herself of having done something shameful but, nevertheless, no third agent is entitled to accuse her of such a thing. To put it another way, we may say that Levi was trapped in the following line of reasoning: (a) he took for granted both the Control Assumption and the Third-Party Assumption, but (b) strongly rejected the idea that a third-party could legitimately accuse him, whereby he concluded (c) that his shame was not rational. He was, though, reluctant to dismiss it as a purely irrational and idiosyncratic reaction either. A reasonable way to make sense of this reluctance is to challenge the Third-Party Assumption, for that way we make room for Levi's shame to be rational despite the fact that no third party is entitled to judge him given that he did not possess the required degree of control. A trivial consequence of this is that the Control Assumption must be dropped too, given that the conditions under which an agent may legitimately feel responsible for her actions (and omissions) do not reduce to those cases where the agent is relevantly in control.

So, it seems that the privileged epistemic authority of those whom, like Levi, have faced some harsh experiences of harm, derives not only from the fact that, given our psychological condition, human beings are unable to grasp some aspects of a moral situation unless they actually face it, but also that, in some situations where the Control Assumption is not met, agents may still experience an accusation that appears to them as both *inescapable* and *strictly first-personal*. It is first-personal because only the agent herself is entitled to make such an accusation, and it is inescapable insofar as some sort of necessity is involved<sup>28</sup>. It is hard to see, however, how one could make sense of this kind of necessity within the Rawlsian approach. For it is

---

<sup>28</sup> Corbi (2012), (2014), (forthcoming); Williams (1981), (1993), (2002).

not rational necessity as it is conceived of within that approach because it is agent-relative and, therefore, cannot be established from a detached, impartial perspective. But it cannot be construed either as the kind of necessity that the Rawlsian approach ascribes to passions. For Levi's experiences involves the question, clearly unintelligible with regard to blind passions, as to what being faithful to his impulse may consist of and to what extent one may have succeeded in that respect.

In fact, this impulse presupposes a kind of bond among human beings that the Rawlsian approach may be at pains to account for. Thus, the original position assumes that the principles of justice are to be agreed upon by individuals who would otherwise be unbound to them. This suggests that agents, as they are conceived of in the original position, are *only contractually linked* to the principles of justice for the basic structure of a society. But if social and political justice is central to our life in a society and the principles that must govern our social life are to be determined by means of a contract, how are we to conceive of the fundamental bond that bring individuals together within a certain society? Should it be regarded as merely contractual as well? It is true that Rawls insists on «the profoundly social nature of human relationships»<sup>29</sup>. The question is how that 'profoundly social nature' is to be construed and the constraints upon its depth that derive from the role ascribed to the original position in his conception of political justice. In this respect, Levi's experience of shame seems to reveal the existence of a deep bond among human beings: we are not islands, that is, we may legitimately feel guilt or shame for things that others, and not oneself, have done. At first sight, this bond is quite foreign to the idea of a contract. For it does not appeal to either the idea of a decision that an agent may make or to the conclusion of a deductive argument. The demands that the drowned (the name by which Levi refers to those who were murdered in Auschwitz) impose upon Levi are not so much a matter of decision, but of *acknowledgment or recognition*. They are demands that no third party is entitled to make upon him, and still he feels forced to recognize them as essential to his humanity. These asymmetries between the first-person and the third-person perspectives imply that failure to be faithful to such demands could hardly be paralleled with the infringement of a contract. Some may reply, however, that failure to honour some contracts comes often with an experience of degradation, and this

---

<sup>29</sup> Rawls (2005), p. 259.



suggests that a deep bond may be already be present in the idea itself of a contract. But, in such a case, we ought to spell out how much of our humanity is involved in the acceptance of a contract and how the elements at play are to be accounted for with the limited resources comprised in the original position. So, the dilemma seems to be: either we stick to the original position as it was initially designed, but then it is hard to understand the kind of bond that Levi's experience suggest and the demands concerning reparation that it imposes; or instead we decide to enrich the resources to which one may appeal to in the original position, but then it is hard to understand how our deliberation in that position could still be purely hypothetical and independent of the particular situations an agent have actually be confronted with. So, we may conclude that a deliberation behind the veil of ignorance, is not necessarily advantageous with regard to issues of political justice and reparation. For that sort of deliberation may be misleading not only because the agent's judgment might inadvertently be distorted by some stereotypes and fears, but also because, as I have just pointed out, the fact that we are not islands involves a kind of social bond that goes beyond the idea of a social contract and this, in turn, implies that some judgments concerning morality – like those involved in Levi's shame – are both rational and strictly first-personal.

### *References*

- Corbí, J.E. (2012), *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*, Routledge, New York.
- Corbí, J.E. (2014), "Self-Knowledge, Authenticity and Obedience", *Bollettino Filosofico*, 29, pp. 48-51.
- Corbí, J. E. (forthcoming), "Justification, Attachments and Regret", *European Journal of Philosophy*.
- Goodman, N. (1983), *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Harvard.
- Levi, P. (1986), *The Drowned and the Saved*, Abacus, London.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Scarry, E. (1987), *The Body in Pain*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, B. (1981), *Practical Necessity*, in Williams, B., *Moral Luck*,

Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124- 131.

Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, University of California Press.

Williams, B. (2002), *Truth and Truthfulness*, Blackwell, Oxford.

*Abstract*

Contrary to what he expected, Primo Levi didn't experience his life after being released from Auschwitz as cheerful and light-hearted. He – like many other survivors – was haunted by an obscure and solid anguish that he finally identified as springing from a sense of shame or guilt in front of those who were exterminated in the Lager. Levi was unable to either acknowledge his shame as rational or reject it as irrational. This looks, though, like a rather unstable situation calling for some further elucidation. I will thus examine Levi's shame in light of the dominant conception of practical deliberation and, more specifically, in view of the the role that John Rawls ascribes to the original position. Firstly, I will stress how Rawls' use of the original position as a representational device to the determine the principles of justice relies a certain assumption (i.e., the Matching Assumption) that Levi's experience calls into question and, secondly, I will identify two assumptions (i.e, The Control Assumption and The Third-Party Assumption) that are constitutive of Rawls' conception of rationality and such that they may account for Levi's reluctance to acknowledge the rationality of his shame. Once these constraints are brought out, I will argue that Levi's experience provides serious reason to call them into question inasmuch as it invites the existence of a fundamental asymmetry between the first- and the third-person perspectives (sec. 3-5). I will thus conclude that Primo Levi could coherently have regarded his blame as rational, even though no third party is in a position to blame him. This challenge to the primacy of the third-person perspective will provide, in turn, an additional argument against Rawls' original position and the dominant conception of practical deliberation.

*Keywords:* shame, rationality, principles, original position, Auschwitz.

GIUSEPPE LISSA

**Custodire la memoria, contrastare l'oblio.  
L'eccesso del male e la problematicità del perdono**

Poiché di memoria occorre parlare, non posso iniziare che partendo da un ricordo. Verso la fine del secolo scorso, dopo aver dedicato alcuni dei corsi che tenevo presso il dipartimento di filosofia “Aliotta” dell'Università “Federico II” di Napoli, all'intreccio tra filosofia e Shoah, ottenni dal rettore di allora, Fulvio Tessitore, un finanziamento che mi consentì di portare i miei studenti ad Auschwitz. Ebbi così modo di visitare, per la prima volta, il campo che, essendo, ad un tempo, campo di concentramento, campo di lavoro schiavo e campo di sterminio, era assurto giustamente a simbolo dell'immenso universo di sterminio costruito, nel cuore dell'Europa, dai nazisti.

Quando mi ritrovai nella sala che, se non ricordo male, si trova prima di quella nella quale sono esposti i miseri effetti sottratti ai detenuti, ebrei, sinti, rom, omosessuali ed altri, uccisi, la mia attenzione fu attratta dalle carte geografiche appese ai muri. La più grande, situata sul muro di mezzo, rappresentava l'Europa e, quasi al centro di essa, segnalava, mettendoli in evidenza, tutti i luoghi in cui erano stati costruiti campi di concentramento, di lavoro schiavo e di sterminio. Provai una sensazione che non mi ha mai più lasciato da allora. Ne conservo, infatti, ancora, mi sembra, un ricordo nitido. Se ci atteniamo a quanto la filosofia da Platone a Ricoeur ha scritto su questo argomento, si tratterebbe dell'impronta lasciata sulla mia interiorità da una percezione particolarmente intensa. Secondo le indicazioni del *Teeteto* e del *Sofista* tutto il gioco che si snoda tra la percezione e l'atto del ricordo è, infatti, «incentrato – come dice bene Ricoeur<sup>1</sup> – sul tema dell'*eikon*». Il ricordo non sarebbe altro che «la rappresentazione presente di una cosa assente»<sup>2</sup>. Fosse così mi troverei in imbarazzo rispetto a questo mio ricordo. Certo, in qualche modo mi rivedo, quando lo attivo, in quella

---

<sup>1</sup> Cfr. Ricoeur (2003), p. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

sala davanti alla carta geografica segnata. L'immagine è nitidamente presente alla mia coscienza, la quale è anche implicitamente consapevole che la realtà cui si riferisce quell'immagine esiste ancora in questo momento in un luogo ben definito della Polonia. Ma quello che ho provato allora e che riprovo oggi nel ricordarmene non è presente nell'immagine. E questo è di gran lunga più importante dell'immagine stessa. Di che si tratta? Di un intrico concettuale e sentimentale che non è facile districare.

Tutto un percorso di riflessioni, stimulate da una notevole mole di letture di opere storiche, filosofiche e letterarie, venivano a conferire un significato a quell'immagine che avevo davanti e che mi comunicava una fortissima sensazione. Era come se per una illuminazione improvvisa essa mi rendesse chiaro e mi facesse comprendere quello che confusamente avevo cercato di afferrare fino ad allora. Nato negli anni oscuri dei totalitarismi, quando Stalin, Hitler e Mussolini erano ancora al potere, appartengo a una generazione che, benché abbia attraversato nei primi anni dell'infanzia un periodo storico di guerre e di distruzioni, non solo non ne ha avuto memoria diretta ma ha avuto addirittura il privilegio di vivere poi una vita non segnata dall'esperienza terribile e traumatica della guerra. L'unione europea ha protetto me, i miei coetanei e tutti quelli nati dopo di noi, evitandoci le terribili esperienze vissute dai nostri genitori e dai nostri nonni, travolti dalle due successive guerre civili combattute a distanza di poco più di venti anni dai popoli europei. Tutto questo, come in un lampo, si affacciò al mio spirito mentre guardavo la carta geografica con l'indicazione dell'universo concentrazionario. E compresi. Compresi quel che non ero riuscito a comprendere per molto tempo, malgrado gli sforzi compiuti nel percorrere una letteratura immensa sullo sterminio degli ebrei. Compresi che Auschwitz non solo era al centro dell'universo concentrazionario, ma, proprio per questo, era il centro, o meglio ancora, il cuore dell'Europa. Sì, era proprio così. Non intendo, ovviamente, dire che, parlando dell'Europa, in questo caso, centro fisico e centro morale coincidessero. Mi riferisco semplicemente al fatto che nella geografia che improvvisamente si disegnava nel mio cuore il luogo in cui si trovava Auschwitz coincideva con il centro dell'Europa, con il suo cuore morale.

Ma come poteva essere una cosa del genere? Quella sala era un luogo fisico. Altri occhi avrebbero potuto scambiare con una sala come tante altre. Il luogo stesso in cui eravamo, Auschwitz, era un luogo fisico simile ad altri che pure avevo visto, Treblinka, la piazza di Varsavia dove era collocato il ghetto, distrutto poi dai nazisti. Certo le baracche, quel che resta dei forni

crematori, erano luoghi ed oggetti evocatori. Ma di che? E per chi? Di eventi distruttivi inediti negli annali della storia dell'umanità? Ma di chi? E per chi? Non ci sono decine di libri e chissà quanti saggi in cui si nega che quegli eventi si siano verificati? In cui se ne ridimensiona la portata? In cui si discute del significato che hanno? Non hanno detto, in tanti, e non sempre persone banali, che se si guardava a quegli eccidi dal punto di vista di una economia generale, dal punto di vista, cioè, di "una storia universale", nella quale quegli uomini non banali continuano a credere ancora oggi anche se, a guardar bene, si capisce, che o è del tutto inesistente o, comunque non è affatto circoscrivibile, si sarebbe visto che essi erano, tutto sommato, dei dettagli? E, comunque, qualunque cosa si possa pensare di queste valutazioni non resta, ad ogni modo, fermo un fatto innegabile? Il fatto che gli eventi verificatisi in quei luoghi si erano dissolti con il tempo di cui erano costituiti? Quale oggettività di essi poteva percepire un visitatore qual io ero? Avevo forse visto gli uomini, le donne, e i bambini entrare nelle camere a gas? Avevo assistito allo spettacolo dei *Sonder-kommandos*, di coloro, cioè, che introducevano i cadaveri nei forni crematori? Avevo forse scorto il fumo levarsi dai comignoli? Avevo avuto modo di gettare anche uno sguardo fugace sugli esperimenti di Mengele? Nulla di tutto questo. Il 27 gennaio 1945, giorno dell'arrivo dei russi ad Auschwitz, non avevo ancora tre anni. Non esisteva, né poteva esistere all'origine del mio turbamento nessuna percezione. Nessuna memoria diretta mi concerneva. Nessuna memoria che potesse nel ricordare essere sicura della fedeltà di se stessa e dei suoi ricordi.

In realtà mi ero imbattuto nel problema dello sterminio ebraico verso la fine degli anni '70. Quando la memoria collettiva europea aveva cominciato a risvegliarsi e a dar corpo ai ricordi. Quando anche i ricordi, per tanto tempo respinti, di un uomo come Primo Levi cominciarono a imporsi all'attenzione. Le letture delle opere pubblicate in quegli anni mi presero subito alla gola. Percorrere le pagine dei testimoni fu esaltante e terribilmente opprimente. Confrontarsi, laico, con la sensibilità religiosa di uomini come Elie Wiesel, che, attraverso il silenzio cupo in cui si era nascosto avvertì comunque la presenza del Dio di Israele ad Auschwitz dove, secondo lui, il patto con il suo popolo non era stato rotto come pure aveva detto un altro rabbino, Rubinstein, (uno dei teologi che con maggiore penetrazione si è interrogato sul problema: dove era Dio ad Auschwitz?) fu

per me esaltante. Ma, qualunque fosse la mia elaborazione, la memoria non mi concerneva. La memoria con la quale avevo a che fare era quella dei testimoni o degli storici. Dovevo fidarmi della lealtà dei primi e del vigore nonché della lucidità critica dei secondi. E mi fidavo. Ma non tutto mi era chiaro. Ad Auschwitz c'erano i carnefici e le vittime. E se gli uni erano stati veramente carnefici e gli altri vittime, come avevano potuto esserlo stati gli uni e gli altri? Come uomini avevano potuto compiere il male, spingendosi verso un eccesso che sfiora i limiti del comprensibile e dell'impensabile? E le vittime, perché vittime? Come avevano potuto esserlo senza averne nessuna responsabilità? Si trattava, come avevano insinuato alcuni rabbini di una responsabilità indiretta? Gli ebrei, artefici del moderno, costruttori, come aveva sostenuto Marx in un libello antisemita, del capitalismo, erano responsabili del disincanto del mondo e Dio, provvidente e previdente, li puniva per questo? Perché poi non si erano ribellati? Ma veramente non si erano ribellati? Non era esistita anche una resistenza ebraica? Ma chi erano, infine, questi ebrei? Perché erano colpevoli per il solo fatto di esistere? E perché solo loro erano colpevoli di questo? Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo votate dai rispettivi parlamenti all'indomani della rivoluzione americana e francese, modelli universali per tutti, non avevano forse proclamato come primo diritto per ogni essere umano quello alla vita? Non recitava la dichiarazione dell'Indipendenza americana del 4 luglio 1776: «Tutti gli uomini sono creati uguali; essi sono dotati dal creatore di determinati diritti inalienabili; tra questi diritti si trovano, la Vita, la Libertà e la Ricerca della Felicità»<sup>3</sup>? E non era stato questo diritto fondamentale ribadito da tutte le dichiarazioni dei diritti dell'uomo, da quella francese del 26 agosto 1789 alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948? Negare il diritto alla vita anche ad un solo essere umano non equivaleva a capovolgere il principio portante di tutta la civiltà occidentale (ebraico-cristiana-moderna)? Non si trattava di un avvenimento che segnava la fine dell'umanesimo? I terribili esperimenti totalitari che ad Auschwitz avevano manifestato tutto il loro potere di devastazione non si concludevano con la fine della civiltà occidentale? E chi aveva fatto ciò? Quale uomo aveva agito ad Auschwitz? Che significa allora ricordarsi di Auschwitz o dimenticare Auschwitz? E perché bisogna ricordarsi di Auschwitz e non dimenticare Auschwitz?

---

<sup>3</sup> Alfred Grosser (1989), p. 18, ma si veda anche il recente contributo di Emilio Gentile, Gentile (2016), p. 84.

Che significa ricordarsi di Auschwitz?

Proprio in questi giorni è morto Elie Wiesel. Con lui se ne va uno dei grandi testimoni di Auschwitz. Sicuramente ancora alcuni altri restano in vita ma è ipotizzabile che fra non molto anche l'ultimo testimone scomparirà. Quando non ci saranno più testimoni che cosa significherà ricordarsi di Auschwitz? Come ho detto, ci si ricorda di quello che si è percepito. Il ricordo, come pretendeva Platone, è la presentificazione di qualcosa di percepito. Ma, come già Aristotele aveva segnalato dopo Platone, questo non vuol dire che quel che è presentificato nel ricordo coincida con quello che è stato percepito. Poiché «la memoria è del passato»<sup>4</sup>, il suo oggetto è denso di problematicità. Ed è denso di problematicità perché il passato è pura temporalità. E poiché la caratteristica della temporalità è la transitorietà, ne deriva che tutto quel che è nel tempo, come il tempo stesso si risolve e si dissolve in pura evanescenza. L'oggetto del passato è, dunque, un oggetto *sui generis*. Quando ce lo si ricorda esso non c'è più. O, meglio, se continua ad esserci, c'è in quanto esiste solo in immagine. Ma esiste e può esistere solo fino a quando la memoria lo fa esistere. La memoria che, quindi, non è passività, ma attività, potere di richiamare all'esistenza l'oggetto che non esiste più. Come ha detto Ricoeur «l'oggetto del ricordo reca indelebile la marca della perdita. L'oggetto del passato, in quanto trascorso, è un oggetto (d'amore, d'odio) perduto: l'idea di perdita è, da questo punto di vista, criterio decisivo della passività»<sup>5</sup>. Ne consegue che, in quanto ricordato, l'oggetto è costituito. Ed è costituito dalla coscienza.

Ora, il pensiero moderno, da Locke in poi, ha sempre più insistito sul fatto che la coscienza altro non è che temporalità, flusso temporale, evenemenzialità. Ed è proprio perché la coscienza è flusso temporale che l'identità dell'uomo, di ogni uomo, in quanto è questo uomo qui, questo individuo qui, è frutto della costruzione della coscienza. La quale mantiene la consapevolezza della continuità dell'io nella mutevolezza dei flussi coscienziali. Il ricordo è frutto dell'attività della coscienza. Nel linguaggio dello Husserl della *Fenomenologia della coscienza interna del tempo* diremmo che esso è costituito. Più semplicemente possiamo anche affermare

---

<sup>4</sup> Aristotele, *Perì mnèmes kai anamnèos*, contenuto nei *Parva naturalia*, citato da Ricoeur (2004), p. 49.

<sup>5</sup> Ricoeur (2004), p. 11.

che ricordarsi è un'attività della coscienza e che il ricordo è frutto di questa attività. Ma attività della coscienza sta qui a significare inevitabilmente interpretazione. Come è stato dimostrato in vari tempi dalle raffinate analisi di fenomenologi come Husserl, Michel Henry, Ricoeur e Lévinas già la sensazione e poi la percezione comportano una notevole dimensione interpretativa. A maggior ragione si deve ritenere che il lavoro del ricordo è un lavoro interpretativo. In quanto tale, esso poggia su presupposti ben precisi. Nessuna coscienza è sola. E nessuna coscienza è all'origine di se stessa. Fosse pure per dire semplicemente io, per manifestare la presa di coscienza di se stessa, una coscienza ha bisogno del linguaggio per dire io. Non potrebbe costituirsi se non le fosse offerta questa possibilità. Non potrebbe costituirsi se, immersa nel linguaggio, non imparasse a servirsene. Di più, non potrebbe costituirsi se non adoperasse il linguaggio come la stoffa di cui la trama del suo essere è composta. Il linguaggio, attraverso il quale la sua coscienza prende forma, ne è l'intima, flessibile e mutevole sostanzialità. E poiché il linguaggio è il linguaggio di quelli che l'hanno chiamato ad essere, ne consegue che il suo essere ha il suo fondamento nell'essere degli altri. All'origine la coscienza è costituita dall'alterità. È l'altro a costituire l'io. È l'altro a volerlo e a installarlo nella sua *ità*. Man mano che costruisce una sua identità autonoma, partendo dal dono di sé che ha ricevuto dagli altri, che parli o agisca, che ami o odi, egli lo fa servendosi delle spinte dategli da altri. Sia nel pensare che nell'interpretare egli non può fare a meno di passare sotto questo giogo. Anche nel ricordare, che è una forma dell'interpretare, egli non può fare a meno di pagare questo tributo. La sua memoria, come capacità di ricordarsi, si forma e si temprava grazie all'influenza che tutto ciò che lo circonda esercita su di esso. Il mondo circostante è un insieme di luoghi della memoria che attivano il suo ricordare lo strutturano, lo orientano e lo spingono a esercitarsi come attività che, a partire dal presente, costituisce il passato, in vista del futuro<sup>6</sup>. Il ricordarsi è un prendere posizione, uno schierarsi. Non esiste perciò un ricordarsi che possa pretendere di proporsi come oggettivo. I quadri della memoria collettiva sono, come aveva ben visto Maurice Halbwachs, costitutivi della memoria individuale. «L'atto del ricordo», come egli ha

---

<sup>6</sup> Su questo si vedano Nora (1984-1986), Koselleck (1998), Pomian (1998), Barash (1998); nello stesso fascicolo anche il saggio di Paul Ricoeur, Ricoeur (1998).



scritto, non esiste «se non a condizione di collocarsi dal punto di vista di una o più correnti del pensiero collettivo»<sup>7</sup>.

Ma il pensiero collettivo non esiste mai sotto forma di unità e di armonia. La società è sempre attraversata da tensioni che si rovesciano fin troppo spesso in conflitto. Non c'è il pensiero collettivo unico, ci sono più pensieri collettivi. La società è da sempre il luogo del plurale. Pluralità di pensieri, pluralità di interpretazioni, pluralità di ricordi. Ma la pluralità non implica necessariamente l'armonia dei plurali. Che la differenza sia un valore è concetto che si è imposto solo di recente. Troppo spesso la pluralità si è infatti rovesciata in conflitto. E il conflitto ha contraddistinto e contraddistingue il divenire delle società fino ad oggi. Per questo quello che più rapidamente e facilmente vediamo intorno a noi, nel mondo sociale, è lo svolgimento interminabile di una serie di conflitti. Conflitti di pensieri, di interpretazioni e di ricordi. Come non c'è un pensiero condiviso, non c'è e non può esserci una memoria condivisa. Come intorno al pensiero, intorno alla memoria si combatte da sempre una battaglia inesauribile. A maggior ragione questa battaglia questo conflitto si combatte intorno alla memoria della Shoah. Come ha detto acutamente David Meghnagi<sup>8</sup>, «la memoria è un terreno di scontro che non riguarda unicamente il passato, ma il futuro». Perché il futuro? Perché, come da Agostino a Locke, a Husserl, a Heidegger, a Ricoeur è stato dimostrato, la memoria è un'attività che mette in gioco nel suo esercizio tutte e tre le dimensioni del tempo: passato, presente, futuro. Chi ricorda, rende presente un passato che deve esercitare la sua influenza sul futuro. Non si ricorda per niente. Ci si rivolge al passato come a ciò che non è più non per solleticare la nostra interiorità con la carezza della malinconia. Il passato è il luogo in cui qualcosa si è prodotta senza aver potuto esprimersi e realizzarsi in tutte le sue possibilità. Il passato perciò si presenta nel ricordo come un incompiuto che aspira a realizzarsi. Chi ricorda non lo fa per rendere semplicemente presente ciò che non è più, ma per saggiare la possibilità di aprire attraverso il ricordo uno spiraglio alle possibilità che nel passato non si realizzarono. Come se il passato si proponesse come un insieme di promesse da mantenere. Nel ricordo spunta il debito. Aprire uno spiraglio verso il futuro è ciò che nel ricordo il presente deve al passato. La dialettica debito risoluzione del debito attraverso la

---

<sup>7</sup> Ricoeur (2003), p. 172.

<sup>8</sup> Citato da Meghnagi (2007), p. xxv.

realizzazione delle possibilità non realizzate è l'unica dialettica del perdono possibile. Se il debito viene avvertito da chi ricorda nel presente come un peso, come il peso di una colpa, allora onorare quel debito equivale a guadagnare l'unica forma di perdono che questa dialettica ammette. Non mi pare si possa parlare di altra forma di perdono possibile. Se per perdono si intende l'alleggerimento dell'assassino, allora il perdono è tanto impossibile quanto immorale. Il perdono, inteso in questo senso, è possibile solo se a elargirlo è o la vittima o è Dio. Ma la vittima è morta. Sei milioni di ebrei e tutti gli altri milioni di morti provocati dalla seconda guerra mondiale restano morti. I morti di Auschwitz, i morti della guerra, sono stati privati del linguaggio e resteranno in eterno muti. Privati del linguaggio i morti non ricordano. E chi non ricorda è nell'oblio. Ora se, come una superficiale dottrina del perdono che si proclama cattolica ha ragione e, cioè, che l'oblio cancella il risentimento e favorisce il perdono, per i morti, che, resteranno, in eterno, sepolti nell'oblio, tutto è da sempre e per sempre perdonato. Anche se questo torna a tutto discapito della giustizia di cui i morti sono stati privati e cui avrebbero diritto. Renderà loro giustizia Dio? La cosa è per lo meno problematica. L'Altissimo è onnipotente e onnisciente, ma non ha memoria. Non può averla. Davanti al suo sguardo tutto è eternamente presente. Non c'è tempo, non c'è divenire al cospetto di Dio. E dove non c'è tempo e non c'è divenire non c'è azione, affanno, angoscia. Non c'è tutto quello che connota l'umano e quando non c'è quel che connota l'umano non c'è memoria. Solo un essere consegnato all'azione, all'affanno, all'angoscia ha e può avere memoria. In Dio e di fronte a Dio, ammesso che un'espressione di questo tipo sia consentita nel caso di Dio, tutto è eternamente presente. Qui non c'è passato né futuro. Non c'è, né può esserci nemmeno perdono. Se poi in un Dio davanti al quale tutto è presente e tutto è perciò sottomesso alla necessità, quello che chiamiamo bene e male noi poveri uomini si possa considerare risolto, questo resta, mi sembra, un mistero insondabile. In fondo non è affatto sconveniente che le cose stiano così, per quanto mi riguarda, io, almeno io, con un Dio che perdonasse a Hitler, a Himmler, a Goebbels a Mengele, non vorrei averci a che fare.

L'intreccio memoria-perdono non riguarda dunque la possibilità che qualcuno si senta autorizzato a perdonare per i morti, nel nome dei morti<sup>9</sup>. Se questo qualcuno esiste veramente, chiunque egli sia, si faccia avanti. Gli

---

<sup>9</sup> Su questo mi pare impossibile non essere d'accordo con quanto sostiene Vladimir Jankélévitch, Jankélévitch (2004).

chiederemo di dirci a che titolo e in nome di chi o di che cosa avverta questo bisogno interiore a perdonare Hitler, per la Shoah e, magari, poi anche Stalin, per il Gulag e Truman per Hiroshima e Nagasaki. L'intreccio memoria-perdono se ha un senso riguarda tutt'altro. Se in quello che si ricorda c'è qualcosa di incompiuto, qualcosa che val la pena di compiere, allora ricordarsi è un dovere di cui la coscienza può accettare di essere investita, senza subire nessuna lesione. La coscienza stessa infatti può decidere di assumerlo, autonomamente come suo dovere. Ciò facendo essa collega il suo presente al passato per dischiudere a quest'ultimo un futuro.

Questo è l'intrico che mi si presentò alla coscienza di fronte a quella carta geografica. Davanti a me vedevo l'Europa descritta come un luogo che aveva prodotto l'universo concentrazionario e con esso Auschwitz. L'Europa che aveva dato luogo ad una guerra nella quale cinquanta milioni di europei avevano perso la vita. E qui, a riprova dell'intreccio che esiste tra immaginazione e memoria, come per una spinta proveniente dalle latebre dell'inconscio, alcune rappresentazioni lette anni prima si resero presenti e operanti nella mia coscienza nella quale lavorava l'interpretazione, guidata dalle letture fatte. Un'interpretazione, si badi, ancorata a scelte di valore ben precise: prima di tutto l'antifascismo, poi l'opzione per la democrazia e per la libertà, infine la convinzione della necessità dell'unione europea. Chi interpreta Auschwitz, muovendo da altre prospettive, non può che procedere in direzione opposta a quella verso la quale mi sentivo spinto. Interpretare significava scegliere, schierarsi. L'unica garanzia di oggettività che chi interpreta può dare è questa che mi sforzo di fornire qui: dichiarare i valori in nome dei quali si comprende e si parla. Il giudizio non potrà riguardare che la coerenza razionale con la quale si intrecciano le proprie deduzioni. Come avrei potuto intuire che Auschwitz è il cuore morale dell'Europa se non fossi partito dalla considerazione che ad Auschwitz si sono giocati i destini della coscienza europea?

*In primis*, Auschwitz mi suggeriva l'idea di distruzione, di catastrofe. Come si sa, gli storici, specialmente quelli di provenienza ebraica, hanno discusso sulla terminologia da adottare per definire Auschwitz e la scelta è caduta sul termine Shoah solo dopo aver scartato il primo (olocausto) e Urban. Quest'ultimo richiama il senso della catastrofe, per l'appunto, della distruzione che connota l'evento prodotto nel campo. Ma il termine distruzione per assonanza faceva irrompere nella mia memoria il ricordo di

una descrizione comunicatami da una lettura. Il capolavoro di Gunther Grass, *Il tamburo di latta* letto anni prima, mi ritornò in mente. In modo particolare mi ritornò in mente il ricordo di questo bambino, che poi diventerà il protagonista del romanzo, il quale nel 1945 si aggira sperduto, spaesato e spaventato per le rovine di Berlino. La grande Berlino, la città che sarebbe dovuta diventare la capitale del Reich millenario, la capitale nella quale il giovane e geniale architetto Speer, il prediletto del Führer, avrebbe costruito monumenti grandiosi che avrebbero offuscato per grandezza e bellezza i più grandi monumenti della storia elevati nell'antico Egitto, nell'antica e nella moderna Roma, a Parigi; Berlino era diventata un cumulo di rovine nel quale si aggiravano i soldati dell'armata rossa, fin troppo inclini a dedicarsi a razzie, furti e stupri. E il bambino che assiste a uno di questi episodi decide di non crescere più, come se intendesse negarsi al futuro. Il presente prodotto dal nazismo che si era vantato di voler celebrare i fastigi dell'uomo della potenza era caratterizzato dalla fragilità di un bambino che si negava al futuro e alla vita.

Ma non era solo Berlino in quelle condizioni, era tutta l'Europa. Winston Churchill, che tornava dalla California nella seconda metà del 1945, così descrisse l'Europa dei mesi successivi alla fine della guerra: «In vaste regioni, grandi masse di esseri umani, tormentati, affamati, angosciati e smarriti guardano con sconcerto le rovine delle loro città, delle loro case e scrutano foschi orizzonti temendo l'approssimarsi di qualche nuovo pericolo, tirannia o terrore... Tra i vincitori vi è una babele di voci discordanti, tra i vinti un cupo silenzio di disperazione»<sup>10</sup>. Un enorme numero di città tedesche (Dresda etc.) erano ridotte a un cumulo di macerie. Polonia, Ungheria, Romania, Russia avevano subito i contraccolpi di invasioni devastanti. La Francia e la stessa Inghilterra non erano sfuggite alle distruzioni. L'Italia fascista da Nord a Sud era anch'essa un cumulo di rovine. Gli europei un'umanità dolente. L'epopea dell'uomo della volontà di potenza, celebrata nelle parate naziste di Norimberga, nelle manifestazioni fasciste italiane, si era rovesciata nella narrazione di un uomo che si era colto sui campi di battaglia, nelle città, nei campi di concentramento e di sterminio, come la quintessenza della fragilità e della sofferenza, l'*homo potens* si era convertito nell'*homo impotens*. E fu il tempo che con il suo scorrere impietoso cominciò a nascondere le piaghe e le lacerazioni. Un'Europa affamata e desiderante si impegnò sui sentieri

---

<sup>10</sup> Sebestyen (2016), citato da Paolo Mieli, in Mieli (2016).

della dimenticanza e dello stordimento. Una dialettica perversa tra censura e oblio si innescò. La mia generazione, educata nelle scuole della repubblica democratica, guidata dal conservatorismo cattolico, si è trovata di fronte alla enfaticizzazione della prima guerra mondiale (la grande guerra), quella in cui si inabissò l'epoca dell'"aurea sicurezza" (Stephan Zweig) o del trionfo del liberalismo democratico (Benedetto Croce) e a un interdetto silenzioso pronunciato nei confronti della seconda guerra mondiale. Nelle scuole non ci fu spiegato nulla né del fascismo, né del suo rovesciarsi nella catastrofe della seconda guerra mondiale. I testimoni furono messi a tacere, come spiega De Filippo in un episodio di una sua indimenticabile commedia, *Napoli milionaria*, e un'intera generazione fu immersa nell'oblio. A conferma di quel che dicono gli psicologi che nell'anima individuale e in quella collettiva a un grande trauma fa seguito un periodo di afasia, di dimenticanza.

Eppure si trattava del più grandioso e sconvolgente evento mai verificatosi nella storia dell'umanità. Al centro di quell'evento, considerando le cose dal punto di vista della storia europea (dal punto di vista più generale, dal punto di vista della storia mondiale risultano per lo meno equivalenti ad esso le distruzioni provocate dalle bombe di Hiroshima e Nagasaki), la «Distruzione degli Ebrei d'Europa» (Hillberg) e, quindi, Auschwitz. Auschwitz segna la fine dell'Europa così come si era venuta costruendo nel corso della storia moderna. Ad Auschwitz muore l'Europa degli Stati nazionali, l'Europa delle patrie (quell'Europa che con un'espressione veramente infelice il pur grande De Gaulle, insieme ad altri statisti, anche nostri contemporanei, ben più piccoli di lui, auspicava che si ricostruisse). Auschwitz segna la sfida di un nuovo inizio. Un nuovo inizio per i carnefici e per le vittime. Sul piano politico, sul piano speculativo.

Sul piano speculativo.

Qui gli eredi delle vittime e gli eredi dei carnefici hanno dovuto impegnarsi su per strade che dovevano e devono convergere, come in effetti è accaduto ed accade. Non c'è né lo spazio, né il tempo per approfondire in questa sede queste tematiche affrontate a più riprese in altri lavori. Basti dire che dopo Auschwitz il pensiero e la filosofia, di cui, più specificamente si parla qui, hanno dovuto prendere una strada nuova. Non c'è dubbio che ad Auschwitz come a Kolyma le grandi narrazioni filosofiche moderne sono andate incontro a uno scacco definitivo. In questi luoghi la filosofia ha fatto

fallimento. Ma quale filosofia? La filosofia *tout court*? Se fosse così non resterebbe altro che, constatato il risultato, passare la mano. La filosofia moderna che aveva sottratto alla teologia l'egemonia dovrebbe al cospetto di Auschwitz restituire di nuovo il testimone alla sua antenata? Si tratterebbe di sostituire la filosofia con la teologia o con la religione? Che lo abbia sostenuto il capo della Chiesa cattolica (nello specifico un papa, quello polacco, tutto politico) va da sé. Che la cosa vada *de plano* è del tutto discutibile. Come ho detto, ad Auschwitz fallisce l'uomo della potenza o l'uomo come potenza, secondo la definizione di un teorico, Julius Evola, più nazista che fascista (ammesso che tra l'una e l'altra cosa ci sia effettivamente differenza). Ad Auschwitz e a Kolyma fallisce l'uomo che, comunque rappresentato, (ed è rappresentato in maniera del tutto diversa dai teorici del nazismo come Spengler, Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Heidegger, rispetto a quelli del comunismo come Marx, Engels, Lenin, Lukacs, Gramsci) è, come ha messo bene in evidenza nel suo grande libro, *La vita della mente*, Hannah Arendt, l'uomo del primato della volontà, l'uomo capace di costruire soltanto un umanismo dei superbi, fin troppo inclini a trasformarsi in carnefici. Ora, proprio ad Auschwitz, come ha detto bene Lévinas, l'uomo si rivela nella sua fragilità costitutiva ad un pensiero che senza rifiutare il moderno, ma ben capace di criticarne gli sviluppi negativi, offre all'uomo del futuro l'alternativa di una prospettiva speculativa che, pur preservando la libertà e l'autonomia dell'uomo, sa spiegare bene come questa libertà e questa autonomia trovano il vero completamento di sé in una nozione di responsabilità che consente di costruire un nuovo umanesimo, l'umanesimo della responsabilità per l'altro.

Sul piano politico.

Qui gli eredi delle vittime e gli eredi dei carnefici hanno dovuto incamminarsi su vie diverse, anche se, almeno in certe occasioni, si è dovuto constatare che queste vie procedevano verso direzioni parallele.

Le vittime.

Gli eredi delle vittime, (gli ebrei, in particolare, perché le altre minoranze, sinti, rom, omosessuali, hanno dovuto subire un destino di esclusione e di persecuzione dei diversi che neanche oggi, specialmente per i sinti e i rom, è stato superato, con i gravi problemi insoluti che ciò comporta) hanno dovuto prendere coscienza di un fatto innegabile. Gli Stati nazionali moderni, a partire da quello nato con la rivoluzione francese, si sono mossi nei confronti degli ebrei in una maniera ambigua e contraddittoria. In apparenza essi li hanno emancipati, concedendo, in diversi tempi lungo il corso del

XIX secolo, loro la cittadinanza. In realtà, come ha spiegato Jean Paul Sartre proprio dopo la Shoah, essi li hanno fatti segno di una vera e propria «esclusione democratica». In questo gli Stati non si sono comportati in maniera molto diversa dai movimenti antisemiti, al punto che si può dire che: «non c'è molta differenza tra l'antisemita e il democratico. Quello vuole distruggerlo come uomo per non lasciar sussistere che il Paria, l'intoccabile; questo vuole distruggerlo in quanto Ebreo per non conservare che l'uomo, il soggetto astratto e universale dei diritti dell'uomo e del cittadino»<sup>11</sup>. In parole povere, mentre l'antisemita voleva, in un primo momento, conservare l'ebreo come paria, negandogli la cittadinanza, per poi decidersi, coi nazisti, a sopprimere quel paria proprio perché paria; il democratico si dichiarava disposto a riconoscerlo come uomo e a concedergli, proprio in quanto uomo, la cittadinanza, ma gli chiedeva in cambio, proprio in quanto uomo, di rinunciare alla sua ebraicità, alla sua memoria, alla sua identità. Superando questa alternativa, dopo la Shoah, la creazione dello Stato di Israele pone in essere la possibilità per il popolo ebraico di riconoscersi in quanto tale e di riappropriarsi del suo diritto non solo ad avere uno Stato ma ad essere un popolo con una sua ben definita memoria storica. In questo senso, come ha detto acutamente Shmuel Trigano lo Stato di Israele non è «la creazione artificiale dell'Europa che cerca nelle sue colonie un luogo per delle persone che sono fuori del proprio luogo d'origine», gli ebrei, che in quel luogo vivevano da secoli, erano numerosi per lo meno quanto gli arabi<sup>12</sup>. E non è nemmeno o solo la realizzazione di un sionismo che, nato sul suolo della coscienza politica del machiavellismo europeo, aveva aspirato «a trasformare il destino ebraico, a “normalizzare” la condizione ebraica attraverso la statalizzazione e il radicamento nazionale», sforzandosi di far sì che lo Stato d'Israele rappresentasse «un'uscita radicale dalla storia della diaspora»<sup>13</sup>. È piuttosto lo Stato di un popolo che in esso e attraverso di esso si riappropria della sua memoria di popolo storico. Ed è questo popolo che, in quanto tale, deve alla Shoah l'impulso alla sua costituzione. «È la Shoah che ha fatto risorgere in Europa l'evidenza del popolo ebraico scomparso in quanto gli Ebrei sono stati sterminati come popolo, i cui membri sono stati soppressi uno a uno in massa, in tutti i paesi d'Europa. È allora soltanto che

---

<sup>11</sup> Sartre (1954), p. 68.

<sup>12</sup> Trigano (2003), p. 48.

<sup>13</sup> Ivi, p. 50.

i binari dell'emancipazione (la cittadinanza individuale) e dell'auto-emancipazione (Stato-nazione indipendente) si sono ricongiunti nell'esperienza israeliana: il popolo mancante che usciva dalla Shoah (destinato alla morte) si riuniva al popolo nato dalla mancanza di un popolo (nell'emancipazione) che era rappresentato dall'esperienza di Israele. È ciò che spiega perché la quasi-totalità del mondo ebraico si sia identificata con il sionismo e con Israele dopo la guerra»<sup>14</sup>.

I carnefici.

Gli eredi dei carnefici, tra i quali dobbiamo considerare tutti noi, non potevano nemmeno loro evitare di fare i conti con quella immane tragedia. Auschwitz era come un peso insopportabile sulla loro coscienza. Come tale non era solo e semplicemente un luogo fisico. Dal punto di vista della memoria esso è, come è apparso a me nella sala delle carte geografiche, molto di più. Un monumento? Certo, anche questo o proprio questo. Ma un monumento diverso da tutti gli altri. Un monumento, innanzitutto, che non celebra. Non c'è niente da celebrare ad Auschwitz. Piuttosto un monumento che ricorda. Ma non ricorda né i vincitori, né i vinti, entrambi inghiottiti dal nulla della morte. Un monumento, piuttosto, che ricorda, come sembra a me, la disfatta dell'uomo della volontà e della potenza, ultima metamorfosi dell'uomo identificatosi, all'alba del moderno attraverso Benedetto Spinoza, come *conatus essendi*. La descrizione della società come luogo nel quale l'uomo, ogni uomo, preoccupato esclusivamente di vivere, continuare a vivere ed espandersi è all'origine delle grandi narrazioni filosofiche che hanno interpretato, l'essere *tout court* e l'essere sociale in particolare come un campo in cui tutti si affrontano: gli individui e gli Stati. Da Hobbes a Hegel, a Marx a Nietzsche, a Freud a Carl Schmitt, a Jünger, ad Heidegger, e perfino a Sartre, tutti hanno individuato nella lotta e nella guerra il destino cui soggiacciono gli individui e gli Stati. Come se l'essere, secondo la baluginante intuizione di Eraclito, non fosse che la guerra. E sulle lotte interminabili degli Stati fra loro per la supremazia si è consumata la storia dell'Europa moderna all'indomani delle guerre di religione che l'avevano insanguinata prima. L'uomo della filosofia che interpretava l'essere come potenza, succeduto all'uomo della religione impegnato unicamente a imporre il suo credo come unico vero, dopo aver fatto le sue esperienze sugli innumerevoli campi di battaglia sui quali gli Stati europei si sono affrontati per l'egemonia si è infine cacciato nel vicolo cieco di Auschwitz.

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 55.



La grande distruzione non poteva non imporre un'adeguata autocritica. Auschwitz è un luogo di rottura decisivo. Qui finisce l'Europa degli Stati proiettati verso la realizzazione dei propri sogni di potenza attraverso l'uso indiscriminato della forza. Ma poiché la storia non finisce con Auschwitz, da Auschwitz non poteva non provenire l'accesso a una nuova storia. Una storia che fosse costruita da un uomo nuovo, un uomo capace di recuperare la speranza nella utilizzazione della libertà costitutiva dell'esserci umano come responsabilità verso l'altro. È in questo senso e per questo che Auschwitz è il nuovo cuore morale dell'Europa. Il cuore della nuova Europa il cui centro di sostegno si situa al di là delle identità nazionali nella identità ancora tutta da costruire dell'uomo europeo. L'utopia che scaturisce da Auschwitz è l'utopia della nuova Europa, di un continente in grado di fondere le identità dei diversi paesi, delle diverse nazioni, per farne un solo paese, una sola nazione, in grado di dar vita a un tipo di uomo diverso da quello che, preoccupato unicamente di sé, concentrato esclusivamente su di sé, forsennatamente impegnato a coltivare il suo egoismo, guardando perciò all'altro come a un insidiatore delle sue prerogative e della sua sicurezza, è già per tutto questo un potenziale assassino. È l'utopia che si delinea nel sogno sognato, quando ancora gli europei erano sprofondata nell'angoscia, da Altiero Spinelli, Ernesto Rossi e Eugenio Colorni. Il sogno descritto in questa bella pagina del *Manifesto di Ventotene*:

Con la propaganda e con l'azione, cercando di stabilire in tutti modi accordi e legami fra i singoli movimenti che nei vari paesi si vanno certamente formando, occorre sin d'ora gettare le fondamenta di un movimento che sappia mobilitare tutte le forze per far nascere il nuovo organismo che sarà la creazione più grandiosa e innovatrice sorta da secoli in Europa; per costituire un saldo stato federale, il quale disponga di una forza armata europea al posto degli eserciti nazionali; spezzi decisamente le autarchie economiche, spina dorsale dei regimi totalitari; abbia gli organi e i mezzi sufficienti per far eseguire nei singoli stati federali le sue deliberazioni dirette a mantenere un ordine comune, pur lasciando agli stati stessi l'autonomia che consenta una plastica articolazione e lo sviluppo di una vita politica secondo le peculiari caratteristiche dei vari popoli. Se ci sarà nei principali paesi europei un numero sufficiente di uomini che comprenderanno ciò, la vittoria sarà in breve nelle loro mani, poiché la situazione e gli animi saranno favorevoli alla loro opera»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Spinelli, Rossi (2006), pp. 28-29.

Straordinaria visione utopica che si segnala per la sua eccezionale generosità. Che suscita in noi quasi un senso di rimpianto nel constatare che coloro che per primi la ebbero videro chiaramente che la nuova Europa non poteva, non può, avere le sue basi solo sugli interessi economici. Fosse così, a suo fondamento ci sarebbe ancora e sempre l'uomo preoccupato esclusivamente di sé e per sé, l'uomo fin troppo disposto a identificare l'altro come minaccia, come nemico o da sottomettere o da annientare. L'uomo della strada, l'uomo che incontriamo nelle nostre città ad ogni angolo di strada e che sembra sempre più il protagonista di questo triste momento della nostra storia e della storia europea in generale. Quest'uomo non sa e non vuol sapere niente di Auschwitz. Non ne ha memoria e non vuole averne. Non vuole sapere di uno sterminio progettato e realizzato per eliminare dalla faccia della terra un popolo, il popolo ebraico che aveva scoperto e donato all'umanità con la nozione del Dio unico, la nozione stessa di umanità. Un popolo che attraverso il sogno messianico aveva trasmesso agli altri popoli la nozione di un'era in cui i particolarismi etnici e nazionali sarebbero stati superati in una fusione nella quale il genere umano avrebbe potuto finalmente riconoscersi come unico. Un popolo che aveva messo in crisi il dispositivo identitario che aveva spinto fino ad allora i popoli a individuare la loro identità nella dimensione della particolarità, dell'etnia. Un popolo che aveva per primo indicato agli altri popoli il traguardo di una realizzazione di sé nella dimensione dell'umanità. Un popolo che Hitler tentò di sterminare per difendere un'idea particolaristica di patriottismo che, come si sa, deriva da quello che gli etologi hanno chiamato il complesso della tana. Il complesso che spinge il vivente a chiudersi nel suo spazio e ad aggredire tutti coloro che si supponga intendano invaderlo.

Ed è qui su questa linea di frontiera che si può saggiare la sostanza di quel che realmente è la memoria, il ricordare. Nel momento in cui il complesso della tana sembra spingere sul continente masse umane a chiudersi nella difesa del proprio territorio proprio come i cani rabbiosamente difendono da qualsiasi intrusione il proprio spazio, si può comprendere che ricordarsi è un processo interpretativo particolare nel quale le preoccupazioni del presente rispetto all'avvenire possono dischiudere o serrare le porte del ricordo. L'unione europea è sottoposta in questo momento a un gravissimo pericolo. La formidabile e convergente pressione esercitata da una crisi epocale del capitalismo e da una inedita

trasmigrazione di popoli provenienti, per lo più, da un'Africa messa a soqquadro dall'irruzione di sconvolgenti processi di modernizzazione, fa sentire i suoi contraccolpi sulle masse europee. Il passaggio a un modo di produzione capitalistico, fondato sul primato della finanza internazionale e sulla trasformazione del lavoro tayloristico in lavoro informatico, e cioè nel lavoro tipico delle nuove società dell'informazione, provoca disagi e impoverimenti. Masse intere di persone perdono il lavoro, i giovani, in particolare, subiscono disagi profondi. In tale situazione, mentre, come un recente libro di successo ha segnalato<sup>16</sup>, aumentano vertiginosamente le distanze tra i ricchi e i poveri, notevoli componenti della popolazione vengono precipitate nell'indigenza e nell'esclusione sociale. Il nuovo capitalismo, fondato sul primato delle tecniche dell'informazione, determinando una drastica trasformazione del lavoro, ha disgregato le vecchie classi, conservandone residui, ma diluendo tutto il resto in masse informi. La società dello spettacolo, che si è imposta nel frattempo, ha trasformato il mondo dell'informazione, l'intero complesso mass-mediatico, in uno strumento pressoché esclusivamente e ossessivamente concentrato sul presente. La società di massa e dell'emarginazione è una società in cui la percezione del tempo tende a restringersi: il passato si allontana e si dissolve lungo una linea di confine sempre più indeterminata, il futuro per quanto preme e provochi angoscia resta indistinto e indefinito, la mente dell'uomo massa è sempre più imprigionata nel cerchio magico di un eterno presente: un presente il cui ininterrotto ricostituirsi è fondato semplicemente e puramente sull'oblio del passato. L'uomo massa non sa e non vuole ricordare. Il passato, che non c'è più, e di cui non sa nulla, gli sembra privo di ogni valore. Certo continua ad avere una sua identità e questa identità è comunque fondata su processi costitutivi che precedono, su una tradizione, cioè, ma si tratta di una tradizione indistinta, indefinita che poggia per lo più su mondi lontani, sui mondi di una religione spenta e di un mito che vive, indistintamente in e attraverso strutture tramandate in maniera inerziale dalla mentalità e dalla memoria collettiva. Si tratta del terreno ideale di disgregazione dell'*ethos* pubblico che la nuova Europa aveva faticosamente tentato di ricostituire dopo le distruzioni provocate dal totalitarismo. Come se fosse inevitabile incorrere in una ripetizione. Come se l'uomo massa, sprofondata nell'oblio, fosse, cioè, destinato, secondo un meccanismo ben

---

<sup>16</sup> Cfr. Piketty (2014).

spiegato da Freud (*Lutto e malinconia*)<sup>17</sup>, a ricadere nella coazione a ripetere, a percorrere le stesse strade tragicamente percorse in precedenza, proprio come l'individuo che, colpito da una disgrazia, da una perdita, si mostra incapace di superare il lutto attraverso l'elaborazione della memoria. Quella che si deve combattere intorno alla memoria della Shoah è perciò una vera e propria battaglia.

Ricordarsi di Auschwitz è imperativo nel momento in cui la bella utopia dell'unione europea, nata dopo e dalla tragedia di Auschwitz, è a rischio di disintegrazione. Mentre davanti a noi si profila questo pericolo estremo, ricordarsi equivale a compiere contemporaneamente un atto politico e un atto etico, equivale ad assumersi il carico di una responsabilità storica decisiva. Difendere e rilanciare l'unità Europea così come garantire la sicurezza di Israele sono due doveri paralleli e convergenti: insieme stanno, insieme cadono.

Ma di cosa fondamentalmente in una simile situazione bisogna ricordarsi? Cosa occorre ricostruire attraverso una critica memoria storica? Cosa se non quello che si chiedono tutti i visitatori. Come è potuto accadere ciò? Che cosa ha causato l'immane sconvolgimento della seconda guerra mondiale? che cosa ha permesso Auschwitz? Si può qui, sulla scorta dei grandi lavori, che non è, nell'economia di questo discorso, necessario citare in dettaglio, di Hannah Arendt, di Emil Lederer, di Raul Hillberg e di tanti altri illustri storici, sociologi, politologi, filosofi, tentare una comprensione e far cenno verso una risposta.

Quel che è accaduto, come ha sostenuto Hannah Arendt nel suo capolavoro, *Le origini del Totalitarismo*, è che i processi, da lei magistralmente descritti, storici, sociali politici svoltisi lungo tutto il XIX secolo e la prima metà del XX, hanno portato, attraverso la formazione dell'antisemitismo moderno, l'espansione imperialistica, la formazione di un capitalismo di rapina, la costituzione delle ideologie razziali e totalitarie, alla disintegrazione dell'ethos europeo. In che cosa consiste e che cosa comporta questo grandioso fenomeno? Che cosa è gioco in questo caso? La risposta può essere sintetica e precisa. È l'identità dell'uomo europeo che è in gioco in questo caso, l'umanesimo faticosamente costruito nel corso della civiltà occidentale. Non ci sarebbe l'uomo europeo se non ci fosse questo umanesimo, costruito nel corso di millenni dalla religione, dalla teologia e dalla filosofia. Se l'uomo ha, infatti, una identità che non è semplicemente

---

<sup>17</sup> Si vedano le analisi ricostruttive di questo discorso in Ricoeur (2003), pp. 107.

quella fisica, egli ce l'ha nella misura in cui questa identità si costituisce sul terreno dei valori in cui crede. L'uomo è essenzialmente quel che sa, quel che fa, quel che spera. È un'indicazione di Kant, per la quale se so che cosa posso sapere, se so che cosa debbo fare, se so che cosa posso sperare, so chi sono. E sono un uomo se so, in particolare, di dover agire in maniera che la massima sulla base della quale lo faccio è una massima universalizzabile, in particolare se so che devo trattare l'altro uomo sempre come fine e mai come mezzo. È in questo principio che si riassume l'essenza dell'umanesimo costruito dalla tradizione europea. Non a caso è intorno a questo principio che si decisero le sorti del colloquio che a Davos nel 1929 oppose il filosofo dell'hitlerismo, Martin Heidegger, al difensore dell'umanesimo europeo di ispirazione kantiana, Ernst Cassirer. Prima che nelle pagine del filosofo dell'essere, quel principio si era offuscato e disgregato nel cuore dell'uomo massa che era allora, come rischia di tornare ad esser oggi, il re del mondo. Che cosa aveva determinato questo passaggio? In primis per l'appunto la costituzione delle società di massa, la formazione, cioè, dell'uomo massa e poi, ma come causa scatenante, l'irruzione della tecnica.

La tecnica incarna lo spirito moderno. Essa è frutto di un sapere, la scienza, che, determinandosi, comporta la trasformazione della realtà che è oggetto di conoscenza. Sperimentare, conoscere e afferrare, trasformare, dominare coincidono. Nella misura in cui ci si rende conto che il mondo esterno non è un mondo che può essere considerato come sede di un ordine, esistente ab eterno o imposto da un creatore, che si rispecchia nella coscienza passiva dell'uomo, che la conoscenza non è frutto, dunque, di un rispecchiamento ma di una acquisizione che si realizza attraverso l'esperimento e che quindi l'ordine del mondo è un ordine più costituito che trovato, il mondo penetrato dal linguaggio matematico si trasforma sempre più, da realtà vivente e sfuggente ai limiti di un'oscurità che l'immaginazione religiosa caricava di senso e di timor sacro, da una realtà, cioè, immersa nell'incanto, in una costruzione meccanica sempre più colpita dal disincanto (Max Weber). Ma la tecnica non si limitò a trasformare solo il mondo fisico, investì con un impeto di mutamento irresistibile anche il mondo sociale. È il dispiegamento del dominio della tecnica che è, infatti, all'origine della nuova civiltà urbana che segna la fine della civiltà rurale e l'inabissamento dei suoi valori (la religione etc.),

determinando il passaggio dalla comunità alla società (Ferdinand Tönnies). Velocizzando questo passaggio, essa enfatizza un processo partito con la Rivoluzione francese che aveva causato la fine della società dei ceti (*l'ancien régime*) e la nascita della società delle classi. Scendendo nelle piazze e impossessandosi del loro destino, le classi disagiate, i *sans-culottes* (contadini operai etc.), avevano agito come un solo soggetto che era stato immediatamente identificato con il popolo, proclamato, in quanto popolo della rivoluzione, il nuovo re del mondo. Era stato il pensiero politico moderno a favorire questo passaggio. Alla ricerca di un nuovo assoluto che sostituisse il Dio del cristianesimo che aveva retto l'ordine medievale cui era succeduto, con l'insorgere della pluralità, in tutti i mondi visibili, mondi cosmologici, sociali, etici, politici, il disordine moderno, Rousseau aveva dato due indicazioni che risultarono, in prosieguo di tempo, decisive: 1) l'uomo, che è soltanto cittadino del mondo (e che cessa, in quanto tale d'essere anche cittadino della Gerusalemme terrestre = Chiesa, prefigurazione della Gerusalemme celeste), abita esclusivamente nello Stato; 2) lo Stato è determinato dalla volontà generale. La volontà generale è il nuovo assoluto. E non ci volle molto perché i propugnatori delle classi derelitte e disagiate procedessero a una successione di deduzioni che sembrarono ovvie. I grandi rivoluzionari, della tradizione democratica Robespierre, Saint-Just, anarchica da Owen a Proudhon a Bakunin a Kropotkin, comunista da Babeuf, a Marx a Engels, a Lenin, identificarono le classi disagiate con il popolo e il popolo con la volontà generale. E se gli anarchici, che ebbero comunque la preoccupazione di salvaguardare le prerogative dell'individuo, accolsero in parte le suggestioni di Max Stirner per il quale proprio l'individuo è il re del mondo, e si sforzarono di stabilire una tensione dialettica tra libertà del popolo e libertà dell'individuo, non fu così nella tradizione marxista, all'interno della quale il proletariato, identificato come "erede della filosofia classica tedesca", fu proclamato unico re del mondo futuro, sovrano dei territori che avrebbero introdotto l'umanità nella unica vera Gerusalemme possibile, quella terrena. E fu l'esperienza, fallita, della comune che ingenerò in tutta la sinistra, anarchica, marxista e libertaria, il mito del popolo creatore, che suggestionò anche una mente fervidamente fredda come quella della marxista libertaria Rosa Luxemburg per la quale il socialismo sarebbe nato dall'azione spontanea della masse. E bisogna sottolineare che fu invece proprio l'esperienza della Comune a suscitare i sospetti dei grandi pensatori conservatori circa le potenzialità delle masse moderne. Certo, dubbi di notevole spessore li aveva

avuti già Tocqueville, il quale, studiando i meccanismi che regolamentavano la vita democratica negli Stati Uniti d'America, aveva già sospettato che, in determinate circostanze, la democrazia può trasformarsi in dispotismo della maggioranza. Ma furono (i conservatori?) Burckardt e Nietzsche che, all'indomani della falsa notizia della distruzione del Louvre, cominciarono a gettare uno sguardo acutamente critico sulle dimensioni oscure e demoniache dell'anima delle masse. Che ci fosse in quell'anima un anelito di giustizia è fuor di dubbio. Se non fosse così non si potrebbero spiegare tutti gli sviluppi del socialismo tra Otto e Novecento e non si potrebbe capir nulla della storia europea di questo tormentato e tragico periodo. Ma in quell'anima v'era anche altro e sicuramente un'enorme dose di risentimento, di quel risentimento che quando si metteva in moto e prendeva il sopravvento spingeva le masse a crimini orrendi, crimini che hanno attraversato e insanguinato i moti rivoluzionari, da quelli scoppiati in Francia fino a quelli scoppiati in Russia all'inizio del XX secolo. Il fenomeno era massiccio e vistoso. Non poteva sfuggire agli psicologi, ai sociologi che, con Gustave Le Bon, Pasquale Rossi, Scipio Sighele, Wilhelm Wundt, Moritz Lazarus, diedero inizio alla elaborazione di un nuovo ramo della scienza, la psicologia delle folle, dei popoli o delle masse, secondo le preferenze.

Proprio in quei decenni, che vanno dalla guerra franco-tedesca del 1870 alla prima guerra mondiale, profonde trasformazioni si erano intanto verificate. Nessuno, mi sembra, le ha descritte con maggiore aderenza di quanto fatto da Hannah Arendt nelle *Origini del totalitarismo*, diventato un vero e proprio classico del pensiero politico del XX secolo, alle cui analisi rimando, limitandomi, in questa sede, semplicemente a enumerarle: 1) sviluppo dell'antisemitismo e sua utilizzazione, da parte di politici demagoghi e senza scrupoli, come arma politica per la mobilitazione delle masse (cfr. caso Dreyfuss); 2) trasformazione del popolo in plebe e crisi dei valori così come descritta nei grandi affreschi dei Rougons-Macquart, il ciclo di 20 romanzi in cui Zola dipinge il quadro della decadenza e della degenerazione dei costumi popolari nella Francia del secondo impero, descrizione che coglie una tendenza generale valida per tutti paesi progrediti d'Europa, come provano le pagine di commento dedicate in un noto saggio dal nostro De Sanctis alle problematiche sollevate da Zola; formazione dell'imperialismo e nascita del razzismo, i cui tratti sono magistralmente

descritti in alcuni capolavori di Joseph Conrad (*Cuore di tenebra*, *La follia di Almayer*); 4) alleanza, realizzata, sul terreno del cinismo, tra la plebe e l'aristocrazia europea, così come dipinta nel grandioso affresco di Marcel Proust (in particolare, *Du côté des Guermantes*). Come ha dimostrato Emil Lederer, in un esemplare lavoro<sup>18</sup>, tutti questi ingredienti erano già sul terreno dopo la conclusione della prima guerra mondiale e la vittoria della Rivoluzione bolscevica. Sotto la formidabile pressione dei milioni di apolidi, rovesciati dagli eventi sovietici sui paesi dell'Europa occidentale, quegli ingredienti, interagendo tra loro variamente, finirono per produrre la distruzione delle classi, dando luogo dappertutto a società di massa. Lo stato emozionale che, in simili condizioni, si impadronì dell'anima dell'uomo massa fece presto a dar forma ad uno Stato di massa imperialista. Ed è qui, lungo questa linea di confine temporale che vede prodursi il passaggio dalla società delle classi alla società di massa, che, come hanno fatto vedere sia la Arendt, sia il Lederer, si innesca il rischio del totalitarismo. La società senza classi determina un vuoto perché: 1) distrugge i valori sui quali i diversi gruppi sociali fondavano la propria identità; 2) provoca uno stato di liquidità sociale e morale che disintegra l'ethos tradizionale rendendo problematico il riconoscimento di sé da parte dell'uomo. Si determina così quella che Hermann Broch ha definito una situazione di prepanico. «Ognuno sa quale follia si è oggi impadronita del mondo, ognuno sa di partecipare egli stesso a questa follia, come vittima attiva o passiva, ognuno sa dunque a quale formidabile pericolo si trova esposto, ma nessuno è capace di localizzare la minaccia, nessuno sa da dove essa si appresta ad abbattersi su di lui, nessuno è veramente in grado di guardarla veramente in faccia, né di difendersene efficacemente»<sup>19</sup>. Nessuno, forse, tranne il suo Virgilio, come prova questo brano, impressionante, che si riferisce al momento in cui la nave di Augusto, che trasportava anche il poeta malato, approda al porto di Brindisi e il ronzio prodotto dai centomila piedi di schiavi che, remando, mandavano avanti la nave dell'imperatore

improvvisamente si tacque e si irrigidì nell'attesa, quando la nave imperiale, sospinta ancor solo da una dozzina di rematori, dolcemente virando, raggiunse la banchina e accostò quasi senza rumore al punto prestabilito, attesa dai dignitari della città in mezzo alle fiaccole del quadrato militare; era quello il momento che la massa bestiale nella sua sorda aspettazione, aveva atteso per cacciar fuori

---

<sup>18</sup> Cfr. Lederer (2004).

<sup>19</sup> Broch (2008), p. 7.



il suo urlo di giubilo, ed ecco che quell'urlo proruppe senza pausa e senza fine, vittorioso, vibrante, irrefrenabile, pauroso, immane, servile, SE STESSO ADORANDO NELLA PERSONA DELL'UNO [maiuscolo mio]. Questa era dunque la massa per la quale viveva l'imperatore, per la quale l'impero era stato creato, per la quale si era dovuto depredare la Gallia, piegare il regno dei Parti, combattere la Germania, questa era la massa per la quale era stata creata la grande pace augustea, la massa che attraverso questa opera di pace si sarebbe dovuta riportare alla disciplina e all'ordine dello Stato, alla fede negli dei, alla moralità umana e divina. E questa era la massa senza la quale nessuna politica sarebbe stata possibile e sul favore della quale anche Augusto doveva contare, se voleva restare al potere, e naturalmente Augusto non nutriva altro desiderio. Sì, e questo era il popolo, il popolo romano, la cui anima e il cui onore lui, Publio Virgilio Marone, lui schietta prole contadina di Andes presso Mantova, se non aveva ritratto, aveva certo tentato di glorificare! Glorificato e non ritratto: era stato questo l'errore! Costoro erano gli italici dell'*Eneide*: Empietà, un groviglio di empietà, un mostruoso groviglio di empietà, ineffabile, indicibile, incomprendibile, ribolliva nel serbatoio della piazza, cinquanta, centomila bocche esprimevano nel loro ruggito l'empietà, se la ruggivano gli uni agli altri, senza udirla, senza conoscerla, ma con la volontà tuttavia di soffocarla e di stordirla in un infernale ruggito, nello schiamazzo e nelle grida; quale saluto augurale per un compleanno! La terra aveva una pesantezza di pietra, il mare una pesantezza di piombo, e questo era il diabolico Cratere dell'empietà, spalancato dallo stesso Vulcano<sup>20</sup>.

Lo spettacolo della massa osannante si identifica con il cratere dell'empietà. Come può il pensiero di fronte a questa mirabile pagina non riandare con la mente, non ricordare, dunque, in qualche modo, lo spettacolo delle masse osannanti e in delirio di Norimberga, per non parlare di quelle pur esse osannanti, in Italia, in Unione Sovietica, ecc.? Hermann Broch si esprime in maniera netta e senza ambiguità: il trionfo della massa coincide con il trionfo dell'empietà. E l'empietà è l'annichilimento di tutti i valori. L'empietà sancisce veramente la morte di Dio. Un evento terrificante, tanto più terrificante in quanto non si verifica più, come era nel caso del folle di cui parla Nietzsche, nel cuore di un uomo, di un intellettuale tormentato, bensì nel cuore della massa, meglio ancora, poiché si può dubitare a giusta ragione che la massa possa avere un cuore, nel cuore dell'uomo massa e

---

<sup>20</sup> Broch (1962), pp. 52-53.

poiché nel tempo di Hitler si viveva in un tempo nel quale non v'era che l'uomo massa, nel cuore dell'uomo.

Quando l'*ethos* si disintegra si apre l'età del vuoto. E l'età del vuoto, poiché fa apparire il futuro come immerso nelle tenebre, è anche l'età del sommo pericolo. E di fronte al sommo pericolo nessuno può chiedere sconti. Al cospetto del sommo pericolo l'animo precipita nell'angoscia. In questo senso risulta vero che il tempo di Hitler è il tempo dell'angoscia nella quale *Essere e Tempo* di Heidegger volle scorgere i connotati identificativi dell'esserci (del *Dasein*). Ma veramente l'uomo massa riconosce l'angoscia? Ha questa capacità? È quindi in grado di padroneggiare se stesso e di proiettarsi verso la propria libertà rivendicandola gelosamente e pronto a difenderla, in caso di pericolo, anche con la vita? Immerso com'è nel delirio materiale che lo spinge a considerare importanti soltanto il nutrimento e la sicurezza può veramente avvertire il vuoto nel quale si muove? Si tratta di qualcosa di assolutamente improbabile. È vero, la crisi dei valori gli procura fastidio, disagio, ma non fa scattare in lui la molla della reazione che richiederebbe la necessità di rivolgersi alla sua libertà e quindi alla sua responsabilità. Piuttosto essa lo spinge nella direzione contraria, verso la fuga dalla responsabilità. E qui si trova su una strada problematica. La paura, l'angoscia lo premono ed egli non sa che fare. Si apre uno spazio di indecisione che è vissuto come rischio di cader nel caos, rischio che non basta però a spingerlo nel panico. Perché questo ulteriore passo si compia è necessario che si determinino altre condizioni. Come ha detto Hermann Broch «l'angoscia che minaccia l'uomo moderno è prima di tutto d'ordine economico, essa ha le sue radici nel carattere incomprensibile dell'economia»<sup>21</sup>. Quando l'economia produce inflazione, disoccupazione, assenza di reddito, sull'uomo massa che non crede, nella sua empietà, che ai valori materiali, si rovescia il peso di una crisi, per lui insostenibile. È allora che egli vede davanti a sé il vuoto e si sente esposto a un pericolo estremo. Il panico si impadronisce della sua mente e nello stato di panico in cui versa si produce un'ulteriore perdita di razionalità. Stato di panico e perdita di razionalità sono quindi «strettamente legati», tanto che, come scrive Broch «si potrebbe dire che si definiscono l'uno con l'altro». «Nella vita psichica della popolazione delle grandi città, essi si concretizzano attraverso i sintomi conosciutissimi del disprezzo verso gli intellettuali, dell'odio della ragione, del gusto delle estasi da paccottiglia, in una parola: nella

---

<sup>21</sup> Broch (2008), p. 23.

disposizione alla follia collettiva»<sup>22</sup>. La follia collettiva nasce e si sviluppa di fronte a un mondo non dominato. L'uomo-massa arranca nel vuoto e non padroneggia né il mondo esterno, in particolare il mondo sociale, concepito, per l'appunto, come un insieme di valori materiali e morali, né il mondo interno, la realtà interiore della sua anima che, nel vuoto in cui si muove, è spinta ad essere e ad agire solo dal risentimento. In una simile situazione tutto diventa possibile. Quel che più probabilmente accade è tuttavia una cosa precisa. L'uomo massa in preda alla paura, fin troppo incline a trasformarsi in angoscia, disorientato com'è sui motivi della crisi che hanno sconvolto il suo mondo esterno ed interno è indotto a cercare fuori di sé qualcosa di concreto cui attribuire la responsabilità di tutto quel che accade. «Niente vi si presta così bene come il prossimo che non si conosce, il "vicino estraneo", nessuno può così bene come questi esser reso responsabile dell'angoscia che si prova in se stessi»<sup>23</sup>. Questo perché di per sé l'estraneo «è sempre generatore di malessere», in quanto la sua presenza sta a significare «che qualcosa sfugge, che l'Io non ha potuto distendersi». La presenza dell'altro fa riferimento a «un mondo non padroneggiato, estraneo all'Io», fa riferimento, dunque, «a un'assenza di valori», che provoca «sempre un resto d'angoscia»<sup>24</sup>. Se fosse in grado di affrontarlo l'uomo-massa saprebbe che questa resto d'angoscia «non si trova nel mondo esterno, ma negli abissi insondabili del suo cuore»<sup>25</sup>. Proprio questo purtroppo non gli è possibile. Egli dovrebbe fare i conti con la propria libertà e con la responsabilità che ne consegue. Si tratta di un peso che non è alla sua portata. In tale situazione egli ha bisogno di riferirsi a qualcosa d'esterno su cui scaricare la sua tensione. «Niente vi si presta meglio del prossimo» che non conosce, «del 'vicino estraneo'» che può esser reso responsabile dell'angoscia che prova dentro di sé<sup>26</sup>. Da qui, da questo conflitto interiore irrisolto nasce l'odio per l'estraneo, lo straniero. E nell'odio fa capolino la volontà di disfarsi dell'altro, di annientarlo. L'estraneo allora «non è più considerato come un 'essere umano', ma come il simbolo angosciante del male assoluto». A questo punto si produce una

---

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> Ivi p. 26.

<sup>24</sup> Ivi, p. 25.

<sup>25</sup> Ivi, p. 26.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

svolta psicologica comprensibile. Le forze dell'angoscia possono orientarsi contro qualcosa, contro qualcuno. Possono scaricarsi e determinare una distensione, un alleggerimento. «È, commenta Hermann Broch, la strada della perdita di razionalità, dell'ebbrezza collettiva, della pseudo-estasi»<sup>27</sup>. Un'estasi di morte per la quale e nella quale l'estraneo diventa il capro da immolare. L'omicidio produce un'estasi che si propone come un'acquisizione. Ma questa acquisizione ha un profilo valoriale di grande ambiguità. Anche se non consente a chi la raggiunge di disinnescare l'angoscia della morte che l'opprime, essa, infatti, gli offre comunque uno scopo. E questo fatto produce l'effetto di un grande alleviamento. Si tratta, come si vede, di una fuga, ma di una fuga avvertita come necessaria. Questa fuga non potrebbe tuttavia prodursi se la massa non trovasse una guida che il panico la spinge a cercare. È il demagogo demoniaco che orienta la massa «sulla strada della perdita della razionalità». È lui che le «permette di abbandonarsi agli istinti in forme d'estasi arcaiche e infantili». Ed è sempre lui che si rivolge alla paura, alla paura dell'uomo sopraffatto dal panico, per orientarla «non verso l'interno dell'uomo (magari orientandolo a un'estasi) ma verso l'esterno, istigandolo alla violenza e alla distruzione», e agendo, in questo modo, come un terribile maestro d'odio. «La strada che si imbecca così, è la strada che distrugge e disintegra la cultura, che annienta ogni umanità, la strada dell'impoverimento di razionalità, la strada della pseudo-estasi abbandonata al regno degli istinti e della follia, del tipo 'il mondo m'appartiene, perché mi è sottomesso'»<sup>28</sup>. La strada che porta a Hitler (e, per sentieri diversi ma paralleli, a Mussolini, a Stalin e a tutti i dittatori e aspiranti dittatori monomaniaci del XX secolo), al Führer cui la Germania in quegli anni e già da un po' anelava, come dimostra questo brano tratto da un curioso libro di Kurt Hesse (un autore oggi dimenticato ma molto letto in quel tempo), uscito nel 1922 col titolo *Der Feldherr Psychologos* (Maresciallo psicologo)<sup>29</sup>, che preannunciava l'avvento del Salvatore.

Così verrà un giorno in cui egli si annunzierà, lui che noi tutti attendiamo pieni di speranza: centinaia di migliaia di cervelli portano dentro la sua effigie, milioni di voci lo invocano incessantemente, tutta l'anima tedesca lo cerca. Di dove verrà? Nessuno lo sa, forse da un palazzo principesco, forse da una catapecchia di operai. Ma ognuno sa: è lui, il Führer; ognuno l'acclamerà,

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>29</sup> Cfr. Hesse (1922).

*Custodire la memoria, contrastare l'oblio.  
L'eccesso del male e la problematicità del perdono*

ognuno gli obbedirà. E perché? Perché un potere straordinario emana dalla sua persona: egli è il direttore delle anime. Per questo il suo nome sarà Maresciallo Psicologo. Egli chiamerà il popolo alle armi - o forse farà distruggere i cannoni e le navi; egli ordinerà "lavorate, lavorate" - oppure vorrà forse lo sciopero di tutti contro tutti; egli inviterà a godersi la vita - forse abatterà le chiese - nessuno lo sa. Ma ognuno lo sente: colui che verrà camminerà fra i precipizi ..., un brutale ma nello stesso tempo buono... che disprezza il piacere ma che gode del bello... Il meglio di lui sarà la sua parola; essa ha un suono pieno e puro come una campana e giunge al cuore di ciascuno. Spesso getta le carte come un giocatore e gli uomini dicono di lui che è un abile politico. Ma lui solo sa che sulle anime umane egli suona come sui tasti di un piano<sup>30</sup>.

Ed, infatti, venne, ma non da un palazzo principesco, né da una catapecchia operaia, bensì dal fango in cui era immersa la plebe. E fu brutale, ma nient'affatto buono. E fece di più che suonare sulle anime umane. Le abolì. Sostituì la sua coscienza alla coscienza di ognuno. Lo dichiararono e sottoscrissero i suoi accoliti. Lo proclamò esplicitamente il suo vice Hermann Göring il quale una volta ebbe ad affermare: «Io non ho coscienza, la mia coscienza è il mio Führer»<sup>31</sup>. L'uomo-massa non ha coscienza. La sua coscienza è il suo Führer. Egli è il prodotto del capovolgimento dell'uomo moderno. L'uomo moderno nasce quando la sua coscienza si impadronisce di se stessa ed egli afferma con la sua autonomia il suo coraggio di pensare e la responsabilità che ne deriva (Emmanuele Kant). Nell'uomo-massa l'uomo moderno è abolito. E quando l'uomo-massa trionfa, quando comincia l'epoca dell'uomo-massa, dell'uomo senza coscienza, l'etica è abolita. Il popolo di Kant (il filosofo dell'assolutezza dell'etica) si trasforma nel popolo di Hitler, un popolo senza etica, e senza diritto, se è vero come è vero che il suo massimo giurista di quel tempo, Carl Schmitt ha potuto affermare che il diritto è la volontà del Führer. Quando si giunge a questo si giunge al culmine del possibile. Si produce allora uno svuotamento radicale. La crisi della razionalità produce il trionfo della volontà e il trionfo della volontà non ci mette niente a rovesciarsi nel trionfo dell'arbitrio. Comincia effettivamente l'epoca del nichilismo che si trasforma prima nel regno del terrore e poi nell'industria dell'omicidio e dell'assassinio di massa. È il momento di Auschwitz, del campo della morte

---

<sup>30</sup> Hesse (1922), citato da Ciacotin (1964), p. 266.

<sup>31</sup> Ivi, p. 258.

che nel disegno di coloro che lo costruirono doveva essere anche il campo dell'oblio. Ad Auschwitz gli ebrei avrebbero dovuto scomparire fisicamente, psichicamente e assolutamente, nel senso che di loro, della civiltà, della cultura, o meglio, delle civiltà, delle culture straordinarie da loro costruite sarebbe dovuto scomparire ogni memoria. Per questo ricordarsi è un dovere che ogni coscienza umana deve decidere di assolvere, per combattere l'oblio e mantenere ferma la condanna contro ogni inclinazione a un falso perdonismo. E poiché viviamo in tempi in cui tutto di nuovo può ripetersi, un tempo in cui l'uomo massa insidia come non mai in questi ultimi decenni il sogno di unificare l'Europa che ancora non si è realizzato e che abbiamo il dovere di continuare a sognare per impegnarci a tradurlo in realtà, vorrei in conclusione di queste osservazioni dare la parola a uno storico che come nessun altro di queste vicende ci aiuta a mantenere vivida e critica memoria.

L'aspetto nuovo decisivo portato dal fascismo – in Italia non dal principio, ma gradualmente; in Germania invece fin dal suo inizio – è che esso si basa sulle masse. I partiti fascisti rifiutano di esser partiti che difendono, come gruppi, determinati principi in lotta con altri principi; essi rifiutano di unire tutta la popolazione in armonia e tolleranza. Sono una folla corazzata e frenetica comandata da leader che non si dimenticano mai di tenerla in un continuo flusso emozionale. Il partito fascista è totalitario – il che non significa che vuole inglobare tutta la popolazione e includere vari punti di vista politici, come invece hanno pensato in molti all'inizio e anche più tardi considerandolo una sorta di società in miniatura. È la *sola* organizzazione tollerata, e dato che non può sentirsi sicura se esiste un solo altro gruppo che professa idee indipendenti, insiste nella distruzione di tutti i vari gruppi, nella sfera economica, sociale e culturale. Così il fascismo distrugge la società quale la storia l'ha conosciuta e mira a dissolverla in una folla. Al fine di trasformare l'intera popolazione in una folla che non manchi di rispondere alle arringhe dei suoi leader, che non si divida al termine delle grandi adunate, al fine di trasformare ogni singolo uomo e ogni singola donna in un uomo massa, il fascismo deve annientare la struttura sociale, distruggere ogni seme che possa generare dei gruppi, abolire la libertà di parola e di stampa che sono il canale attraverso il quale le menti si possono mettere in comunicazione tra di loro. In verità il fascismo deve spingersi ancora oltre, deve distruggere la famiglia, terrorizzare il pensiero e la parola persino lì. Quando il fascismo viene attaccato, se ne stigmatizzano soprattutto i metodi terroristici, la soppressione della libertà di stampa e di parola e ci si chiede come ciò sia potuto accadere. Questo argomento trascura il fatto che la soppressione della libertà di parlare e di pensare è soltanto l'ultimo passo di un'implacabile distruzione di tutti i gruppi e istituzioni che l'umanità ha costruito in una storia millenaria. È questa distruzione a caratterizzare la nuova epoca; un'epoca nella

quale le voci umane sono cancellate dal fragore dei raduni di massa e dagli aspri comandi; un'epoca nella quale nessuno è lasciato solo neanche un momento, per paura che si accorga di essere in catene; un'epoca nella quale a ciascuno viene impedito di guardare dentro di sé e rendersi conto della propria coscienza; un'epoca nella quale l'umanità non deve fare altro che marciare e marciare, senza sapere verso quale meta. Non c'è stata alcuna epoca simile prima nella storia. Il fascismo è stato spesso definito una religione, ed è, in larga misura, un esercito, ma né la comunità religiosa, né l'esercito di massa hanno atomizzato la società<sup>32</sup>.

### *Bibliografia*

- Barash, J. A. (1998), "Les sources de la mémoire", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 mars, pp. 137-148.
- Broch, H. (1962), *La morte di Virgilio*, trad. it. a cura di A. Ciacchi, Feltrinelli, Milano.
- Broch, H. (2008) *Théorie de la folie des masses*, Éditions de l'éclat, Paris - Tel Aviv.
- Ciacotin, S. (1964), *Tecnica della propaganda politica*, trad. it. a cura di P. Angarano, Sugar editore, Milano.
- Gentile, E. (2016), *Il capo e la folla*, Laterza, Bari.
- Grosser, A. (1989), *Le crime et la mémoire*, Champs, Flammarion, Paris.
- Hesse, K. (1922) *Der Feldherr Psychologos. Ein Suchen nach dem Führer der deutschen Zukunft*, E. S. Mittler & Sohn, Berlin.
- Jankélévitch, V. (2004) *Perdonare?*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze.
- Koselleck, R. (1998) "Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 mars, pp.33-61.
- Lederer, E. (2004) *Lo Stato delle masse. La minaccia della società senza classi*, trad. it. a cura di P. Capuzzo, Mondadori, Milano.
- Meghnagi, S. (2007), *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, Donzelli, Roma.
- Mieli, P. (2016), "Gi orrori della pace", *Corriere della sera*, 19 gennaio.
- Nora, P. (1984-1986), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris.

---

<sup>32</sup> Lo Stato delle masse, La minaccia della società senza classi, cit. Lederer (2004), pp. 34-35.

- Piketty T. (2014), *Il capitale nel XXI secolo*, trad. it. a cura di S. Arecco, Bompiani, Milano.
- Pomian, K. (1998), “Partie de la mémoire, objet de l’histoire”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 mars, pp. 63-110.
- Ricoeur, P. (1998), “La marque du passé”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 mars, pp. 7-31.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l’oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina editore, Milano.
- Ricoeur, P. (2004), *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. a cura di N. Salamon, Il Mulino, Bologna.
- Sartre, J. P. (1954), *Réflexions sur la question juive*, Gallimard-Idées, Paris, p. 68.
- Sebastyen, V. (2016), *1946. La Guerra in tempo di pace*, trad. it. a cura di D. Didero, A. Zucchetti, Rizzoli, Milano.
- Spinelli, A., Rossi E., (2006), *Il manifesto di Ventotene*, Mondadori, Milano.
- Trigano S. (2003), *La memoria del popolo scomparso*, Salomone Belforte Editori Librai dal 1805, Livorno.

### *Abstract*

This philosophical essay considers the themes of memory and oblivion from a concrete situation: the experience of World War II and Nazism. On the one hand, we need to remember those events, in particular the Shoah, and that means preserve its memory; on the other, it is necessary to counteract the oblivion of those moments. Of course, preserve the memory and fight oblivion are two sides of the same coin. The author traces a path that starts from a personal memory, a visit to Auschwitz, through and interrogating the history of philosophy around the theme of memory, from Plato to Ricoeur, until the most current theoretical considerations, such as the reflection on the European Union. It must be remembered that EU is born from the ashes of Auschwitz, in an attempt to make it impossible that an event like this could happen again. Forget the origin of European Union and desire its end, it means running the risk that Auschwitz could happen again.

*Keywords:* memory, forgetfulness, Shoah, Europe, responsibilities.



BRUNO MORONCINI

**La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?**

Tutte le volte in cui, sia in quei paesi dove da tempo vigono leggi contro il negazionismo, sia in quelli, come l'Italia<sup>1</sup>, in cui esse sono ancora in via d'approvazione, si accende un dibattito sulla loro legittimità, in questione è lo statuto della verità. A dimostrazione – tanto vale dirlo – che la questione della verità – oggetto-causa della nascita di quella strana pratica che in occidente ha ricevuto il nome di filosofia – non è affatto scomparsa dalle nostre società globalizzate e sottoposte quasi per intero al principio di utilità, ma si dimostra all'incontrario più decisiva che mai, addirittura più di quanto forse lo possa essere mai stata: la perdita di peso della filosofia e più generalmente dei saperi cosiddetti umanistici nei programmi dell'insegnamento secondario e universitario non ha nulla a che vedere con la centralità accordata ancora adesso a ciò che Hegel definiva come la cura del sapere con il pensiero, vale a dire appunto la filosofia.

I critici delle leggi che trattano il negazionismo come un reato penale fanno leva sulla ferma convinzione che quando si tratta di conoscere e

---

<sup>1</sup> Allo stato attuale (metà maggio 2016) la situazione italiana è la seguente: deve essere approvata dalla camera una legge che senza introdurre il reato vero e proprio di negazionismo, inteso come reato di opinione, amplia però la precedente Legge Mancino (1993) che già condannava la propaganda, l'istigazione e l'incitamento a commettere atti di discriminazione razziale, aggiungendo un'aggravante di tre anni di pena nel caso in cui le tesi negazioniste siano usate per giustificare l'atteggiamento razzista. Mentre scrivo, un emendamento ha sancito che solo la pubblica istigazione sia perseguibile, restringendo in tal modo la sfera di applicabilità della legge. Inutile dire che gli storici protestano contro la legge in quanto tale. Forse continuerà ad essere possibile quello che ancora qualche tempo fa (13 novembre 2013) raccontava un articolo del Corriere della sera: un professore di liceo che insegnava ai suoi alunni nell'ordine che i fatti dell'Olocausto non sono veri, che i filmati sulle deportazioni sono dei falsi e che in fin dei conti gli ebrei sono dei furbacchioni dai quali bisogna guardarsi, è stato assolto da un tribunale italiano "perché il fatto non sussiste". Né il tribunale ha ritenuto di poter applicare la legge Mancino (1993) che già aggiornava quella Reale punendo la discriminazione e l'odio etnico fosse esso di tipo nazionalista, razziale o religioso.

valutare eventi storici – e lo sterminio nazista degli ebrei attraverso il sistema combinato “campi di concentramento-camere a gas-forni crematori” lo è indubabilmente – lo stato, il sovrano politico, non possa metterci bocca, ma debba scegliere la neutralità e lasciare agli storici in primo luogo, ma poi a chiunque – *opinions maker*, filosofi, intellettuali in genere – voglia intervenire nella discussione, il compito di analizzare il significato ed eventualmente giudicare gli effetti dell’evento in questione, se necessario scontrandosi fra di loro anche aspramente, ma rispettando sempre il principio della libertà della ricerca scientifica, in questo caso della scienza storica. Sono in gioco, sostengono, principi basilari quali la libertà di pensiero e di espressione che uno stato che si voglia liberale non può in nessun caso reprimere anche se fosse spinto dalle più alte esigenze morali e di giustizia. Ricorrendo ad una frase – questa sì del tutto falsa – attribuita al campione indiscusso della tolleranza, ossia a Voltaire, secondo la quale, pur essendo in disaccordo con le tue opinioni, mi batterò però fino alla morte perché tu abbia il diritto di esprimerle liberamente, difendono non le tesi dei negazionisti ma la possibilità che siano pubblicamente dichiarate senza che i loro autori rischino il carcere, convinti che solo la libera ricerca e una discussione senza impedimenti legali siano in grado di dimostrare alla fine la falsità delle loro opinioni.

Sembra chiara la ragione di una difesa che altrimenti potrebbe apparire stravagante: c’è il timore che un cambio di regime, un nuovo sovrano politico con diverso orientamento, possano rendere reato penale non le tesi dei negazionisti ma proprio quelle contrarie che affermano e condannano lo sterminio; la difesa della libertà di esprimere anche le opinioni più aberranti è, quindi, un modo radicale per fare in modo che libertà di pensiero e di espressione continuino a sussistere ed evitare che esse possano essere messe definitivamente al bando dal sovrano. La diffidenza d’altronde è ben giustificata: la tendenza dello stato a manipolare la storia è manifesta e ripetuta. Come dimenticare, per esempio, la scomparsa repentina dai manuali di storia russa e dalla stessa Enciclopedia sovietica del nome di Trockij in epoca staliniana, cioè di uno che era stato non solo fra i massimi dirigenti della rivoluzione ma anche il fondatore e l’organizzatore dell’armata rossa? O il racconto ufficiale della colonizzazione imperialistica dell’Africa e dell’Asia da parte degli stati europei spacciato per una grande opera di incivilimento di popolazioni barbare e arretrate? Il fatto è che la storia, *l’historia rerum gestarum*, è in primo luogo politica, costituisce il terreno della lotta politica: dal momento che il potere, qualunque esso sia, ha

bisogno di legittimarsi, di trasformare cioè la forza con la quale si è insediato in un diritto riconosciuto, esso è costretto a reinventare il passato per trasformarlo nella fonte che ne giustifica l'esistenza attuale. L'*historia rerum gestarum* non è soltanto il racconto degli eventi passati, è anche la costruzione ideologica dell'origine dello stato presente, è edificazione dei miti di fondazione su cui si regge la legittimità di un potere politico.

Ciò non è tuttavia sempre necessariamente negativo: in un'opera monumentale dedicata al rapporto che nella pratica della storiografia sempre intercorre fra l'esigenza di ricostruire il passato "così come è veramente stato" e quella dell'arte del racconto, della finzione narrativa, Paul Ricoeur ha posto l'accento sulla necessità per le comunità storiche di attribuire a degli avvenimenti un carattere di marca poiché in essi vedono un'origine, ossia il luogo a partire dal quale si fonda o si rinforza la coscienza della loro identità. Questa prestazione che Ricoeur legge come una delle modalità di ciò che chiama "la fictionalisation de l'histoire" e che costruisce "l'identità narrativa" di una nazione, di un popolo o di qualunque gruppo umano, consiste nell'attribuire ad un evento, che per un verso è parte integrante della sequenza continua della storia, una tale forza d'urto capace non solo di interromperla, introducendo in essa forti elementi di discontinuità, ma addirittura di modificarne la direzione e l'ordine di senso, inaugurando una nuova e inaudita fase della storia.

Questi avvenimenti – la rivoluzione del 1789 nel caso della storia francese, la resistenza in quella recente dell'Italia – «generano dei sentimenti, scrive ancora Ricoeur, d'una intensità etica considerevole, sia nel registro della commemorazione fervente, sia in quello dell'esecrazione, dell'indignazione, della deplorazione, della compassione, dell'appello al perdono» ed è anche evidente che quel che «rende sospetta la commemorazione cerimoniosa è la sua affinità con la storia dei vincitori»<sup>2</sup>. Quanto più la celebrazione dell'evento fondatore di una comunità storica si ritualizza e trapassa coll'andar del tempo nel cerimonioso – processo d'altronde inevitabile e proporzionale alla distanza temporale che separa la comunità dalla sua origine –, tanto più si impone all'attenzione il retroterra ideologico e manipolatorio e si impone il revisionismo storico. Ma a compensare tale esito Ricoeur introduce un elemento dissonante rispetto a quella inevitabile corrosione che colpisce anche gli eventi più sublimi

---

<sup>2</sup> Ricoeur (1983-1985), pp. 272-273.

quando l'esigenza del ricordo e della celebrazione declina nel rituale sclerotizzato e vuoto che mette a nudo quel tanto di ideologico e di manipolatorio presente dall'origine nella mitizzazione dell'avvenimento storico. Accanto, scrive Ricoeur, al "*tremendum fascinosum*" che facendo di un qualsiasi evento storico qualcosa di sacro e venerabile, apre la strada alle ideologie della città, esiste un "*tremendum horrendum*" e se «l'orrore è il negativo dell'ammirazione come l'esecrazione lo è della venerazione, allora l'orrore è la marca di quegli avvenimenti che è necessario «non dimenticare mai». A fare da marca, da luogo d'origine di una comunità storica, non ci sono solo eventi tragici, ma in sostanza felici, come le rivoluzioni, le lotte di liberazione, le guerre civili fatte in nome dell'eguaglianza e della giustizia, eventi affascinanti e seducenti da celebrare partecipi e concordi, senza pensieri reconditi e sospetti e che proprio per questo sono alla fine colpiti dall'indifferenza se non dall'esecrazione. Ci sono anche eventi spaventosi come i genocidi e gli stermini di massa di popolazioni inermi che non ha senso celebrare, che non affascinano e non spingono una comunità storica a serrare le fila, a muoversi all'unisono, ma si ricordano soltanto con orrore e sgomento. «L'orrore, scrive Ricoeur, costituisce l'ultima motivazione etica delle vittime» e la vittimizzazione è «il rovescio della storia che nessuna astuzia della Ragione perviene a legittimare e che manifesta piuttosto lo scandalo di ogni teodicea della storia»<sup>3</sup>.

Per Ricoeur il "*tremendum horrendum*", che come si sarà capito non è altro che lo sterminio nazista degli ebrei, non è una fonte di legittimazione e se funge egualmente da origine di una comunità storica lo fa riconducendola all'orrore irrimediabile su cui poggia la sua esistenza attuale. Nella discussione di qualche tempo fa sulle radici dell'Europa forse sarebbe stato meglio lasciar perdere la civiltà greca, il cristianesimo e l'illuminismo, il liberalismo e la democrazia, e riconoscere il fatto che all'origine dell'Europa contemporanea c'erano soltanto il fumo che saliva dai forni crematori e la cenere che restava al loro interno. Se è vero che lo sterminio va imputato principalmente alla Germania nazista, ciò non toglie che l'antico antigioiudaismo dell'Europa cristiana, l'universalismo escludente del razionalismo illuminista e il populismo democratico dei nazionalismi ottoneviceschi, siano stati complici nel progetto di un'Europa *judenfrei*.

D'altronde non si può nemmeno dire che l'obiettivo che Ricoeur si prefiggeva tematizzando il "*tremendum horrendum*" sia stato raggiunto. E

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 273.

non solo perché il ricordo si è trasformato anch'esso in celebrazione ritualizzata, ma soprattutto perché fra le tesi dei negazionisti brilla quella per la quale la Shoah è stata sacralizzata, isolandola e rendendola imparagonabile con qualsiasi altro evento simile, che essa è diventata quindi oggetto di venerazione e da “*tremendum horrendum*” è stata di nuovo trasformata in un “*tremendum fascinosum*”; da qui poi il passo è breve per denunciare la Shoah come l'invenzione mitica deputata a legittimare l'esistenza e le scelte politiche dello Stato d'Israele.

Andando in direzione contraria a quella di Ricoeur, Pierre Nora, uno storico da sempre contrario alle leggi sul negazionismo perché assolutamente convinto che «non compete a nessuna autorità politica definire la verità storica»<sup>4</sup>, ha attribuito le difficoltà in cui si dibatte la storiografia contemporanea al conflitto che si è aperto fra la storia e la memoria, cioè fra la conoscenza oggettiva, scientifica, degli eventi storici e la testimonianza soggettiva dei sopravvissuti. Fino ad un periodo molto recente, scrive Pierre Nora, abbozzando una rapida storia della storia, quest'ultima è stata fundamentalmente «un'attività politica, nel senso più ampio del termine. Si trattava di definire i miti originari, i racconti della fondazione e della legittimazione di dinastie, le genealogie celebranti, i modelli di vita e le indicazioni che servissero da guida ai 'grandi' e agli uomini politici»<sup>5</sup>. Solo verso la fine del XIX secolo la storiografia si è data uno statuto scientifico ed è divenuta «un'attività autonoma, professionale, fondata su un metodo di analisi critica dei documenti e legata strettamente ad un insegnamento in cui il primo dovere, per citare le parole di Pierre Lavissee nel 1891, era quello 'di fare amare, conoscere e comprendere la Patria»<sup>6</sup>. Se quest'ultima osservazione potrebbe restringere la ricostruzione di Nora alla sola situazione francese e sembrerebbe in parte anche smentire la virata della storiografia verso l'oggettività scientifica, tuttavia il foscoliano «Italiani, vi esorto alle storie», formulato già all'inizio del secolo, non solo rende l'affermazione di Nora meno parziale e anzi più europea, ma aiuta a comprendere anche come non vi sia contraddizione fra l'opzione per la scienza e l'amore per la patria. L'*historismus*, ma già la larga apertura alla dimensione storica presente nella filosofia dello spirito hegeliana, sono

---

<sup>4</sup> Cfr. Nora (2011), p. 508.

<sup>5</sup> Nora (2016), p. 57.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

legati a filo doppio all'idea dello stato moderno, ne sono in qualche modo il presupposto. Conoscere il passato come è veramente stato, o anche seguire nel presente le tracce che lo eccedono e lo rendono attuale, legittima lo stato molto più e meglio di genealogie divine o mitologie autoctone.

L'effetto principale di questa opzione per una storiografia scientifica fu però, secondo Nora, «la rinuncia assoluta alla contemporaneità»<sup>7</sup>. In sede storica si può fare scienza solo del passato, del compiuto, vale a dire di ciò la cui natura politica è stata neutralizzata, sterilizzata, resa inerme. La patria, ossia lo stato moderno, è al di sopra delle parti – classi, ceti, gruppi caratterizzati dal loro interesse particolare e contingente –, ne è la sintesi e la conciliazione, per dirla con Hegel è “Idea”. Come ancora oggi si ripete, sebbene in modi sempre più sommessi e stanchi, è difficile se non rischioso fare storia contemporanea: troppo vive ancora le passioni che hanno lacerato il corpo di una comunità storica per non rischiare di offuscare lo sguardo dello storico che dovrebbe essere disinteressato e oggettivo. Se ciò che contraddistingue una conoscenza scientifica è il fatto di essere universale e necessaria – vale, cioè, per tutti e in ogni caso ed afferma che la cosa conosciuta è come è e non potrebbe essere altrimenti –, una volta applicato il criterio della scientificità alla storiografia, sarà conseguenza inevitabile che quella ricostruzione degli eventi sia anche condivisa, sia la stessa per tutti. Difficile, se non impossibile, sembra invece poter condividere il contemporaneo che è ancora attraversato prepotentemente dal conflitto e dalla lacerazione, dove è ancora presente in modo massiccio il ricordo dei torti, veri o presunti poco importa, che si sono ricevuti. Solo un passato neutralizzato dalla scienza fonda la condivisione necessaria a far vivere lo stato rendendolo attrezzato ad affrontare anche i nuovi conflitti che inevitabilmente il gioco delle passioni umane produrrà nella vita delle comunità storiche.

Tutto cambia, secondo Nora, dopo la seconda guerra mondiale: la portata stessa degli avvenimenti che hanno segnato la storia del novecento produce un cambiamento radicale nel modo di considerare la storia. Da un lato la fine dei totalitarismi, dall'altro il processo di decolonizzazione modificano il modo di fare storia: si scoprono contemporaneamente sia che la storia può essere manipolata, occultata e stravolta, sia che sono soggetti storici e non soltanto oggetti di considerazione etnografica società e popoli fino allora considerati “senza storia”. Se a ciò si aggiungono la stessa seconda guerra

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

mondiale, la scoperta della Shoah e la guerra fredda, si comprende il nuovo interesse degli storici per la storia contemporanea. L'effetto è però che alla storiografia non si chiede più soltanto conoscenza oggettiva di quello che è accaduto, ma un giudizio morale e politico perché quello che è accaduto non si ripeta un'altra volta. Si impone di conseguenza quello che Habermas ha chiamato un uso pubblico della storia, cioè un uso politico: di pari passo il giudizio che è richiesto allo storico cessa di essere, per usare una terminologia kantiana, un giudizio determinante per diventare un giudizio riflettente. Ma invece di modularsi come un giudizio finalistico, cosa che alla fine non farebbe altro che riabilitare la vecchia e gloriosa filosofia della storia, il giudizio storico degrada inesorabilmente in sentenza giuridica e nella relativa pena. Si assiste, secondo Nora, ad una «deriva giudiziaria della storia che aspetta dalla giustizia un giudizio definitivo sul passato»<sup>8</sup>.

E come in ogni tribunale che si rispetti la parola decisiva spetta ai testimoni e più che al testimone in generale – la persona informata sui fatti –, un testimone particolare, il testimone che di quei fatti sia stato non, per continuare a usare un lessico kantiano, uno spettatore disinteressato, ma un agente partecipe e partecipe il più delle volte contro la sua volontà, insomma il testimone-vittima. Se per un lato la storia contemporanea deve ricorrere ai testimoni ancora in vita per compensare alle volte una mancanza di documentazione – non sempre gli archivi, specialmente quelli degli stati, sono a disposizione degli storici –, in quella particolare contemporaneità che è la nostra la necessità del testimone sembra dettata dalla natura stessa dell'evento che si tenta di conoscere: i puri dati oggettivi, posto che si riescano a trovare, non sarebbero in grado di esprimere il senso dell'avvenimento e allora solo la testimonianza diretta, avvicinandosi ad esso dal versante soggettivo, sembra capace di permetterne l'intelligibilità. Il riferimento, come è ovvio, è a quell'evento speciale che è stato lo sterminio degli ebrei ad opera della Germania nazista; in questo caso sembra che la testimonianza della vittima sia non solo giusta dal punto di vista etico ma necessaria da quello dello storico: senza risulterebbe difficile comprendere quello che effettivamente succedeva nei campi.

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 60.

La nostra, sostiene Nora citando il libro della Wieviorka<sup>9</sup>, è l'era del testimone, e ciò è tanto più vero quanto più i superstiti dei campi, i testimoni diretti dello sterminio, tendono a mancare. È noto che l'incremento delle testimonianze è stato proporzionale all'invecchiamento dei sopravvissuti: persone che si erano tenacemente rifiutate per anni di parlare della loro esperienza di abitanti dei campi hanno improvvisamente deciso di testimoniare per impedire che con la loro morte si perdesse la memoria dello sterminio. E la cosa è tanto vera che oggi si incomincia a porre la questione di come continuare l'opera della testimonianza una volta che anche l'ultimo dei sopravvissuti non ci sia più: a partire dalla pubblicazione delle *Benevole* di Jonathan Liddell ci si è chiesti se fosse lecito affidare la memoria dello sterminio non solo a chi non era stato un testimone diretto ma addirittura ad uno scrittore, cioè alla finzione narrativa.

Ciò tuttavia che preoccupa Nora non è tanto la necessità della testimonianza nel caso dei campi di concentramento nazisti, quanto l'aumento incontrollato del numero dei testimoni-vittime che chiedono sia alla società ma soprattutto ai tribunali giustizia. Ogni minoranza, che si senta a torto o a ragione emarginata, tende ad assumere la posizione della vittima. Da qui quella deriva giudiziaria della storia che apre le porte alla politica, all'uso pubblico della storia, un uso di cui la proliferazione dei giorni della memoria istituiti dall'autorità politica è l'esempio più vistoso<sup>10</sup>. Ma ciò, invece di risolvere, conferma e acuisce i limiti e i rischi di una riduzione della storia a storia contemporanea: i giorni della memoria sono spesso in conflitto, ci si chiede perché ricordare alcuni e non altri come se questo implicasse una superiorità o un disprezzo. Perché gli ebrei e non gli armeni, perché gli ebrei e non gli zingari, perché i morti dei campi e non quelli delle foibe? Il catalogo degli aventi diritto è più smisurato di quello delle donne di don Giovanni. La commemorazione allora invece di unire una comunità storica, la lacera di nuovo, la memoria invece di condurre alla condivisione riaccende lo scontro, fa da istanza di separazione.

---

<sup>9</sup> Cfr. Wieviorka, (1999). Impostando la questione della testimonianza la Wieviorka, quasi in apertura, mette in evidenza il possibile contrasto fra storia e memoria anche se gli storici hanno potuto scrivere dello sterminio a partire dalle testimonianze dei sopravvissuti, hanno manifestato, tuttavia, nei loro confronti anche molta diffidenza. I loro resoconti non solo sono pieni di errori riguardo ai nomi, alle date ed ai luoghi, ma mostrano una mancata comprensione delle situazioni di cui parlano (ivi, p. 15).

<sup>10</sup> Parlando del processo ad Eichmann, la Wieviorka osserva che «per la prima volta un processo si pone esplicitamente l'obiettivo di dare una lezione di storia» (ivi, p. 71).



*La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?*

Questo movimento di giuridizzazione della storia giunge a compimento con le leggi sulla memoria, col fatto cioè che entri a far parte dell'ordinamento il criterio su cosa si debba ricordare e come. Su questo punto Nora sembra avere buon gioco: non si riferisce infatti soltanto alle leggi che, in Francia dal 1990, sanzionano la negazione dello sterminio nazista, ma anche, sempre per restare in ambito francese, sia alla legge che riguarda il genocidio armeno, sia a quella che impone di riconoscere alla colonizzazione un ruolo positivo e di mostrare riconoscenza per i francesi rimpatriati a causa delle lotte d'indipendenza delle antiche colonie. La ribellione degli storici riguarda quindi due fenomeni fra di loro intrecciati e che di fatto aggrediscono alla radice la stessa possibilità di fare storia: di pari passo con la centralità accordata al ruolo della vittima si afferma una trasformazione dello storico in un giudice (ma prima ancora nel rappresentante dell'accusa) e della storiografia in un tribunale. Moralismo vittimario<sup>11</sup>, leggi sulla memoria e istituzione dei tribunali internazionali manifestano, a detta di Nora,

la tendenza a leggere e a riscrivere l'intera storia dal punto di vista esclusivo delle vittime e una propensione, inaccettabile a proiettare sul passato dei giudizi morali che non appartengono che al presente, senza tener nella minima considerazione quelle differenze tra periodi storici che è lo stesso oggetto della storia, la ragione del suo apprendimento e del suo insegnamento<sup>12</sup>.

Su questa valutazione di Pierre Nora non si può che essere d'accordo, non si può che stigmatizzare questa tendenza alla giuridizzazione integrale della vita umana che nel caso della storia trasforma le *res gestae* in fattispecie di reato, gli agenti storici in imputati, la storiografia in un'aula di tribunale e il giudizio dello storico in un avviso di garanzia se non in una sentenza di condanna<sup>13</sup>. Tanto più che lo stesso Nora distingue alla fine fra

---

<sup>11</sup> Sul fatto che la declinazione contemporanea dell'etica abbia trasformato l'uomo in vittima e ne affidi la difesa e la protezione alla teoria dei diritti umani nel cui nome si giustificano poi guerre ed aggressioni si era soffermato Alain Badiou in Badiou (2006), p. 17.

<sup>12</sup> Nora (2016), p. 66.

<sup>13</sup> Tendenza che ha raggiunto il suo culmine con quel monumento di criminalizzazione della storia e quindi di distruzione del senso storico rappresentato dal *Libro nero del comunismo*, Courtois, Werth, Panné, Paczkowski, Bartosek, Margolin (1998). Il che non vuol dire che la storia non sia nella gran parte dei casi «poco più che il registro dei delitti,

la legge sul negazionismo e tutto il resto: pur continuando a deplorarla, Nora non ne chiede la soppressione, non la mette in discussione perché, dice, la sua «contestazione ufficiale o giuridica non potrebbe essere letta dall'opinione pubblica che come una autorizzazione e un incoraggiamento nei confronti di chi nega il genocidio ai danni del popolo ebraico»<sup>14</sup>. Questa remora dell'ultimo minuto fa da spia forse del fatto che, anche per Nora, il negazionismo non sia riducibile del tutto alla vittimizzazione della storia e alla sua manipolazione politica: il solo fatto che la possibile abolizione della legge che lo vieta possa apparire all'opinione pubblica come una sua legittimazione, un'approvazione e un incoraggiamento, implica che nel suo caso vi sia qualcosa di diverso. Ci si potrebbe chiedere infatti: in che senso sarebbe un'approvazione o a cosa potrebbe incoraggiare? Semplicemente a una diffusione maggiore delle tesi negazioniste dal momento che non sarebbero più perseguibili penalmente? Oppure alla trasformazione di ciò che si presenta semplicemente e innocentemente come un insieme di giudizi storici, neutre constatazioni di stati di fatto, in enunciati performativi e prescrittivi, in affermazioni cioè che auspicano e progettano lo sterminio oggi, in modo da portare a termine quello che in un primo momento non è riuscito o è stato lasciato a metà? La pericolosità delle tesi negazioniste non sta nel fatto di essere delle proposizioni che mimano, stravolgendolo, il vero lavoro della storico, affermazioni certamente aberranti dal punto di vista morale e politico che però vanno combattute non con le sanzioni penali ma con le armi della critica intellettuale; consiste invece nel fatto che, nascondendosi sotto la maschera dei normali giudizi storici, esse sono in realtà dei suggerimenti se non dei veri e propri ordini di continuare lo sterminio fino alla fine questa volta.

È qui che cade la questione della verità. Per gli storici, i quali sono tutti ormai eredi della costituzione tardo ottocentesca della scienza storica, la verità dei loro giudizi consiste nel fatto di essere degli enunciati constativi, enunciativi o assertori, quegli stessi enunciati che Aristotele definiva apofantici, tali cioè da affermare o negare qualcosa di qualcos'altro, e considerava proprio per questa ragione gli unici ai quali si potesse applicare il criterio vero-falso. Giudizi che diventavano apodittici, cioè incontrovertibilmente veri, o perché evidenti di per sé o perché dimostrati

---

delle pazzie e delle sventure del genere umano», cfr. Gibbon (2015), vol. I, cap. III, p. 111, ma che anche in questo caso nulla può trasformarla in un rito giudiziario.

<sup>14</sup> Nora (2016), p. 68.

attraverso una procedura testata razionalmente (il sillogismo ad esempio), ferma restando la necessità della loro corrispondenza con qualcosa di reale. Questa tesi non nega l'esistenza di altri tipi di giudizi, quali i prescrittivi, gli ottativi e gli estetici, né la loro legittimità; nega soltanto che essi abbiano qualcosa a che vedere con la questione della verità.

Questo criterio della verità non si applica, tuttavia, direttamente agli eventi storici che ineriscono in quanto tali, non certo all'ambito di ciò che è necessario, bensì a quello del contingente e del possibile, e sono di conseguenza passibili di interpretazioni a loro volta rivedibili: verte invece sul documento che è il vero oggetto del lavoro dello storico. Preliminare a quello dell'interpretazione è il lavoro filologico votato ad accertare l'esistenza, la databilità, l'appartenenza ad un contesto, del documento di cui lo storico si serve per ricostruire i fatti così come si sono veramente svolti. Come si sa da Marc Bloch in poi in questione non è l'autenticità in sé del documento ma la sua realtà storica, gli effetti che veramente esso ha prodotto: che esso sia in se stesso un falso come la donazione di Costantino o i protocolli dei savi di Sion non lo delegittima agli occhi della scienza storica dal momento che permette di ricostruire in senso veritiero un certo processo storico che senza di esso risulterebbe inintelligibile<sup>15</sup>. In storia quindi anche il falso è vero, almeno quando sia accertato come tale e di conseguenza non possa più essere usato per falsificare i fatti e la loro ricostruzione.

Se quello che abbiamo cercato di descrivere è il criterio della verità storica, il paradosso rappresentato dai negazionisti sta nel fatto che ciò che essi rimproverano agli storici della Shoah è proprio di tradire il metodo scientifico, di non vagliare fino in fondo l'autenticità dei documenti su cui fondano la loro ricostruzione dei fatti e di conseguenza il loro giudizio sugli stessi, di misinterpretarli per ragioni ideologiche. Non c'è storico negazionista impegnato a dimostrare che non c'è stata alcuna decisione di Hitler sulla soluzione finale o a disputare sull'uso (e non sull'esistenza) delle camere a gas e dei forni crematori, che, come pezza d'appoggio, utilizzi, almeno apertamente, l'ideologia nazista (e ciò potrebbe spiegare perché i negazionisti sono stati difesi anche da esponenti di sinistra come Noam Chomsky). Il terreno dello scontro è sempre l'onestà intellettuale dello storico nell'applicazione del metodo scientifico: per usare una

---

<sup>15</sup> Su questo punto si veda ora Bertolini (2016), pp. 65 ss.

terminologia di Jean-François Lyotard il negazionista delegittima lo storico della Shoah in nome delle regole della ricerca storica. Anche per lui vige un metodo storico di critica dei documenti che va rispettato fino in fondo e a non farlo è lo storico che afferma l'esistenza dello sterminio: è lui il cattivo storico.

Va da sé che gli storici hanno ragioni da vendere nel dimostrare che è il contrario e a ritorcere l'accusa dei negazionisti contro di loro: sono infatti questi ultimi che vengono meno alla deontologia professionale introducendo in modo surrettizio nella metodologia storica un uso fondamentalista del documento che va al contrario confrontato, messo in relazione con altre fonti, che non può essere assolutizzato ma richiede interpretazione e *esprit de finesse*. Il metodo usato dai negazionisti è da questo punto di vista "ipercritico": consiste infatti «nell'assumere alcuni fatti, in sé esatti ma insignificanti, e comunque sempre isolati dal contesto in cui si sono verificati, per arrivare, per il loro tramite, ad una indebita generalizzazione»<sup>16</sup>. Già Pierre Vidal-Naquet, nella storica disputa con Robert Faurisson, si era dovuto confrontare con questo paradosso: replicando all'affermazione del negazionista di aver passato giorni e giorni negli archivi a consultare documenti e, quindi, di aver rispettato le regole del lavoro dello storico, Vidal-Naquet ne aveva sì riconosciuto la verità ma aveva aggiunto che proprio questo era l'aspetto peggiore di tutta la questione dal momento che il numero incalcolabile di giornate di lavoro passate da Faurisson negli archivi francesi e tedeschi, erano però servite non «alla ricerca, come si vorrebbe, della verità, ma del falso, alla ricerca di un mezzo per distruggere un immenso insieme di prove indistruttibili, indistruttibili proprio perché costituiscono un insieme, non, come si tenta di far credere, un fascio di documenti sospetti»<sup>17</sup>. Se Faurisson non è uno storico è perché inverte il rapporto vero-falso in storia: a differenza dello storico per il quale anche un documento falso, una volta riconosciuto come tale, aiuta la ricostruzione della verità storica, il negazionista fabbrica consapevolmente un documento falso allo scopo di occultarla.

Dal punto di vista di un non storico, come è colui che scrive, questo tipo di scontro che si rinnova sempre uguale da una cinquantina d'anni fra gli storici veramente tali e i negazionisti che di uno storico sono senza alcun dubbio una caricatura, è soprattutto motivo di sgomento. Il risultato infatti

---

<sup>16</sup> Vercelli (2016), p. 16.

<sup>17</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 217.

dello scontro è sempre lo stesso: pur essendo dalla parte giusta, gli storici non avranno mai ragione dei negazionisti. Non solo non riescono a convincerli e c'è da credere che non ci riusciranno mai, ma perdono e perderanno sempre la battaglia civile e intellettuale che ingaggiano con loro. Basterà infatti che ne resti anche uno solo di negazionista, uno impermeabile alle critiche, sordo agli appelli etici, chiuso alle dimostrazioni razionali, indifferente alle lezioni di metodo storico, perché l'opzione per un dibattito civile al cui centro ci siano argomenti e dimostrazioni, uso critico delle fonti e ricerca comparata sui documenti, e la cui posta in gioco sia la verità storica, si riveli inutile se non dannoso, in ogni caso irrazionale rispetto allo scopo che si era prefisso: sconfiggere con le armi della critica, ma senza la critica delle armi, i negatori dello sterminio.

Se i negazionisti vincono, allora bisognerà pensare che vi sia qualcosa di sbagliato nella scelta del terreno di scontro scelto dagli storici per condurre la discussione: la verità storica, che conserva la sua validità nella sfera della scienza storica, sembra impotente invece di fronte alle affermazioni dei negazionisti. E lo è ancora di più se si tiene conto che, come aveva già notato Pierre Vidal-Naquet, esse assomigliano in modo impressionante alla tipologia delle argomentazioni sofisticate quale quella ad esempio con cui Gorgia dimostra l'inesistenza dell'essere: nulla esiste, ma se poi esistesse non sarebbe conoscibile, e se lo si potesse conoscere sarebbe incomunicabile. Nella riscrittura di Vidal-Naquet, l'argomentazione sofisticata applicata alle tesi dei negazionisti acquista questa forma: «Le camere a gas non esistono, non possono esistere perché non devono esistere, o ancora: non esistono perché non esistono»<sup>18</sup>. Sebbene Vidal-Naquet sembri credere ancora che un sofista lo si possa combattere con le armi della critica e che di conseguenza anche con il negazionista, ossia con «un uomo che assomiglia a colui che dice il vero», si possa procedere smontandone «pezzo per pezzo gli argomenti per smascherarne la falsità, tentando, anche di elevare il dibattito, di mostrare che l'impostura revisionista non è la sola che orna la cultura contemporanea, e che bisogna capire non solo il *come* della menzogna, ma anche il *perché*»<sup>19</sup>, tuttavia un dubbio si insinua nelle sue certezze di uno storico scientifico e razionale. Non solo bisogna riconoscere che «quando un racconto fittizio è fatto come si deve, non

---

<sup>18</sup> Vidal-Naquet (2008), p. 81.

<sup>19</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 199.

contiene in se stesso il mezzo per distruggerlo in quanto tale»<sup>20</sup> e che quindi ogni attacco che sia condotto dall'esterno rischia di fallire, ma ci si dovrebbe anche domandare a cosa miri in fin dei conti questa parodia del metodo storico che finisce per utilizzare argomentazioni sofisticate che, se non riguardassero un evento tragico come lo sterminio, potrebbero apparire addirittura comiche e assomigliare a quella storiellina ebraica del paiolo raccontata da Freud nel *Motto di spirito*: «Non mi hai mai prestato un paiolo» risponde uno all'amico che lo rimprovera di avergli rotto il paiolo che gli ha dato in prestito, ma poi aggiunge in sequenza: «Me lo hai prestato, ma era già rotto», e infine «Te l'ho restituito intatto»<sup>21</sup>. Non ha forse di mira la prosecuzione dello sterminio con altri mezzi? Questo “metodo storico”, che in realtà non è un metodo e non ha neanche niente a che vedere con la storia, è forse «nella nostra società di rappresentazione e di spettacolo, scrive Vidal-Naquet, un tentativo di sterminio sulla carta che si sostituisce allo sterminio effettivo. Si risuscitano dei morti per colpire meglio i vivi. Eichmann percorreva l'Europa nazista per organizzare il traffico dei suoi treni. Faurisson non ha treni a disposizione, ma ha la carta. Guillame ce lo descrive: ‘Un uomo che possedeva a fondo il suo argomento (200 chili di documenti che rappresentavano lo spoglio di parecchie tonnellate di testi)’»<sup>22</sup>.

Ma lo sterminio “effettivo”, prima di diventare tale, non era stato di carta? Se non fosse così, perché allora i documenti a chili e a tonnellate, perché tanti documenti prima, durante e dopo lo sterminio “effettivo”? Perché aggiornare l'elenco dei gasati giorno dopo giorno? Perché tenerne il conto per iscritto? E il fatto che i nazisti alla fine tentassero di distruggere ogni documento perché dello sterminio non restasse traccia non dimostra la forza distruttiva della carta? Senza uno sterminio di carta che lo prepari, lo anticipi, lo evochi, lo immagini, ne dimostri la necessità biologica, storica, morale, economica e politica, e poi lo auspichi e infine lo ordini, non ci sarebbe mai uno sterminio effettivo.

Aveva ragione allora Jean-François Lyotard quando, riferendosi allo scontro fra Faurisson e Vidal-Naquet, notava che ad una confutazione sofisticata non si risponde con un'argomentazione di provata e riconosciuta razionalità che dovrebbe convincere definitivamente l'interlocutore

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 240.

<sup>21</sup> Cfr. Freud (1972), vol. V, p. 54.

<sup>22</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 217.

inducendolo a confessare il suo errore e fare ammenda (come capita agli interlocutori di Socrate a meno che non siano Callicle o Trasimaco), ma, visto appunto che non sente ragioni, con una delegittimazione immediata e senza appello, fatta a muso duro, opponendo alle sue negazioni progressive l'affermazione incondizionata di una verità che è tale indipendentemente dal rispetto delle regole della metodologia storica. “Non ci sono state camere a gas”, proclama il negazionista, “Sì, invece”, è la risposta. E a seguire: «Ma se ce ne sono state, ciò non può essere formulato? Sì che può. – Ma se ciò può essere formulato, almeno nessuno ha l'autorità di formularlo, nessuno per intenderlo (ciò non è comunicabile)? Invece sì»<sup>23</sup>.

La posizione di Lyotard è radicale: nel caso del negazionista non si tratta di contestargli un uso sbagliato delle regole della ricerca storica, si tratta invece, se si vuole sconfiggerlo sul serio, di delegittimare quelle stesse regole dal momento che è da esse che egli trae la sua legittimazione. Lo storico in altri termini è chiamato in questo caso a decostruire la propria stessa posizione di soggetto della scienza e a mettere in discussione le regole metodologiche cui affida la propria legittimazione in quanto storico. Se le vittime dello sterminio, infatti, subiscono, dopo il danno irreparabile, anche la beffa di sentirsi sbugiardate, ciò dipende dalle regole stesse della storiografia scientifica e non semplicemente da un loro uso sbagliato: è infatti in nome delle regole che il negazionista si ritiene in diritto di metterne in dubbio la testimonianza. I racconti dei sopravvissuti sono inattendibili, lacunosi, incerti, lo stesso testimone fa mostra alle volte di non credere a quel che dice, o almeno di meravigliarsene tale è l'enormità degli eventi che riporta. E, argomento definitivo e radicale, la sua stessa sopravvivenza che gli permette ora e qui di portare la sua testimonianza è la prova che mente: se fosse vera la tesi che il programma dei nazisti era la soluzione finale, ossia lo sterminio di tutta la nazione ebraica, egli non dovrebbe essere lì, dovrebbe essere morto. Quindi, se è qui a testimoniare, questo solo fatto lo delegittima come testimone della verità dello sterminio.

Come è noto Lyotard ha formalizzato questa situazione elaborando il concetto di dissidio (*différend*): si deve parlare di dissidio e non di semplice lite quando un conflitto in corso fra almeno due parti non può essere risolto ricorrendo ad una regola di giudizio valida per entrambe. Da ciò discende la distinzione fra il danno e il torto: mentre il primo è «il prodotto di un offesa

---

<sup>23</sup> Lyotard (1985), p. 32.

fatta alle regole di un genere di discorso ed è rimediabile secondo le stesse regole», il secondo, al contrario, è il risultato del fatto che «le regole del genere di discorso secondo le quali si giudica non sono quelle del o dei generi di discorso giudicato/i»<sup>24</sup>.

È questa distinzione fra il danno e il torto che apre e rende intellegibile il dissidio – il nome appropriato di quel che prima definivamo conflitto – fra storia e memoria, fra metodo scientifico e testimonianza. Se la vittima accetta di essere giudicata secondo le regole del genere di discorso della scienza storica ella avrà sempre torto: lo stesso storico che cerca di difenderla si troverà in difficoltà di fronte agli effetti delle *impasses* inevitabili della facoltà della memoria come i falsi ricordi o quelli di copertura, e tentando di sopperire ai limiti della testimonianza con il suo sapere offrirà il fianco all'attacco del negazionista che li delegittimerà entrambi. La vittima allora dovrà ricorrere ad un altro genere di discorso, ad un altro gioco linguistico per dirla con Wittgenstein, a un genere di discorso, ad esempio, prescrittivo o ancora performativo, cui però, contro la tradizione aristotelica o della logica formale, dovrà attribuire d'ora in poi anche l'onere di sostenere il peso della verità, di dire il vero secondo un regime diverso da quello meramente constativo.

L'errore dell'"era della testimonianza" sta infatti nell'aver riposto il valore del racconto delle vittime nella loro memoria cosciente, in ciò che essi ricordano o sono convinti di ricordare perché gli si presenta con il sigillo della realtà assoluta e inconfutabile; ma noi sappiamo che il ricordo cosciente è quasi sempre una ricostruzione postuma così come la percezione attuale o ricordata non si distingue da un'allucinazione di cui condivide lo stesso senso di realtà, di presenza in carne e ossa, e che la memoria, quella vera, è sempre involontaria, intermittente e soprattutto non vissuta. Se la testimonianza pretende di fondare la sua verità sull'esperienza vissuta della vittima, allora la sua falsità è provata senza ombra di dubbio: la memoria vera è solo quella che non abbiamo vissuto, quella di cui non c'è stata alcuna esperienza cosciente, una memoria senza io.

Vale su questo punto la domanda di Paul Celan: «Chi testimonia/per il testimone?». Chi o che cosa legittima la sua memoria incerta, la sua parola balbettante, il suo dubbio atroce che ciò che racconta non sia vero, che sia il frutto di un'allucinazione, che egli stesso, spogliato nel e dal campo di tutto ciò che lo costituiva, di tutto ciò in cui consisteva la sua stessa identità, non

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 11.



*La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?*

sia più nessuno e non abbia di conseguenza alcun diritto di testimoniare e alcuna pretesa di essere creduto? A quale regime di verità che non sia la sua memoria deve fare appello? Quale testimone legittima la sua testimonianza?

In realtà il testimone, che sia Robert Antelme o Primo Levi, o chiunque altro meno famoso e più anonimo<sup>25</sup>, sa bene, anche quando non lo sa formulare in modo chiaro, che la verità di cui reca testimonianza è una verità singolare e unica, una verità che, pur restando universale e necessaria così come deve essere la verità, coincide tuttavia con un accadimento specifico, un evento che accade qui e ora, un evento che difficilmente sopporta paragoni, che solo con fatica può essere comparato ad altri eventi simili (posto che ce ne siano stati) ed è quindi non generalizzabile. Una verità che pur riguardando, come per Antelme, la specie umana tutta intera, tuttavia si può dare solo qui nel campo restando inattuabile e invisibile nella vita normale, nella vita fuori dal campo di concentrazione, una verità appunto “concentrata” in un punto unico e per il resto fuori portata per chiunque. E tuttavia una verità che si impone al sopravvissuto con un’imperiosità e con un’urgenza inaggirabili. Questa è una verità che bisogna dire anche se non se ne potrà dimostrare la corrispondenza con qualche fatto accertabile, anche se è inimmaginabile e incomunicabile. Di fronte alla verità dello sterminio l’immaginazione fa scacco, non è in grado di produrre nessuno schema in cui far incontrare i dati offerti dall’esperienza sensibile e le categorie dell’intelletto con cui conoscerli e renderli al sapere. La verità dello sterminio è come una rivelazione o una legge cui si è obbligati ad essere fedeli nonostante tutto e a qualsiasi prezzo. È uno di quei casi in cui la verità fa legge, è legge; ordina: tu devi, e devi anche se non puoi, anzi soprattutto perché non puoi.

È questa un’idea di verità del tutto insolita oltre che sbagliata per il suo prendere distanza dal primato degli enunciati constativi o apofantici? Non proprio. Uno sguardo alla filosofia moderna e contemporanea mostra al contrario come quello della modifica della nozione della verità sia stato uno dei suoi compiti precipui. Già con Kant ha inizio, pur con tutti i ritardi e le

---

<sup>25</sup> Mi riferisco ad una strana notazione della Wiewiorka che si chiede «per quale motivo gli autori oggi più citati, sui quali si sta producendo una vera e propria biblioteca, siano Robert Antelme e Primo Levi, due sopravvissuti del sistema concentrazionario, che però non sono emblematici del genocidio ebraico», cfr. Wiewiorka (1999), p. 38. Ma c’è differenza fra il sistema dei campi di concentrazione e il genocidio ebraico?

incertezze, quella presa di distanza dalla metafisica che diventerà poi nel pensiero successivo una ben più esplicita distruzione o decostruzione, o ancora un suo oltrepassamento che, per quanto sia obbligato a pensarsi come interminabile, non è per questo meno definitivo e radicale. Per la filosofia moderna e contemporanea la verità non è più adeguazione della cosa all'intelletto, dell'oggetto alla sua rappresentazione, non coincide con la correttezza proposizionale, né si identifica con l'esattezza e la misura. La verità è *aletheia*, ossia illatenza e nascondimento, apertura e invio, destino e compito. Un evento che nel suo darsi si appropria dell'uomo che ne patisce la manifestazione, lo chiama a sé e gli si impone come un obbligo, disappropriandolo allo stesso tempo da se stesso, abbandonandolo privo di certezze e di sostegni al centro del disastro. Che Heidegger non abbia riconosciuto nel campo il disastro dell'essere è qualcosa che, parafrasando Benjamin, non concerne la sua intelligenza della cosa ma la sua morale.

Da questo ceppo heideggeriano l'essenza della verità si è declinata in successione prima come *différance*, come traccia differente e differita, gramma, ossia lettera, che decostruisce ogni grammatica, e poi evento soprannumerario, nome in più che eccede ogni situazione, e ancora come divenire, divenire altro da sé, divenire stella, pianta, animale, donna. Ma la prestazione forse più importante della filosofia moderna consiste nell'aver trasformato il giudizio apofantico, che nella sua forma classica e canonica ha la forma abbreviata "S è P", in un atto, vale a dire nell'attualizzazione del soggetto secondo una qualità, un modo, un come, che, dispiegati fino in fondo, lo singularizzano e lo proiettano al di là dell'essenza intesa come un'affermazione (o negazione) universale. Il giudizio, in altri termini, non è una constatazione di fatto, identitaria e statica, ma un movimento che attualizza una potenza, che la porta ad effetto. Esso quindi produce conseguenze sul soggetto, è performativo: come scrive Foucault, nell'esperienza moderna, il pensiero, non appena pensa, «ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia; non può fare a meno di liberare o asservire». E ancora: il pensiero «fin dalla sua forma più aurorale è in se stesso un'azione (*action*), un atto (*acte*) rischioso»<sup>26</sup>. Anche per Lacan il pensiero moderno ha mostrato che il giudizio assertivo «è essenzialmente un atto (*acte*)»<sup>27</sup>, che, per esempio, l'affermazione "Io sono bianco" fatta da un prigioniero cui il direttore del

---

<sup>26</sup> Foucault (1970), p. 353.

<sup>27</sup> Lacan (1974), vol. I, p. 203.

carcere ha promesso la libertà a condizione che, basandosi soltanto sul colore dei dischi che vede cuciti sulle spalle di altri due suoi compagni di sventura, sia in grado di inferire di quale colore, bianco o nero, sia quello che ha sulla schiena e che non può vedere, non è per nulla un giudizio che afferma qualcosa su qualcos'altro, ma, come effetto di un calcolo segnato dalla fretta, è la decisione che lo precipita all'uscita. Qui la conclusione del ragionamento "Io sono bianco" è immediatamente e in forma anticipata, ben prima cioè che sia verificata la correttezza della procedura e quindi della giustezza logica delle conclusioni, l'atto con cui realizzo la mia libertà. Nel senso di Kant ragione pratica che è tale immediatamente senza dover essere preventivamente teoretica.

In questo "Io sono bianco" c'è forse l'eco di una tesi heideggeriana che genera negli interpreti malevoli alternativamente indignazione e risa: ossia che il mondo non è, ma mondeggia, come la cosa che anch'essa non è, ma coseggia. Allo stesso modo il prigioniero dell'apologo non ha un disco bianco sulla schiena, ma biancheggia, diviene (il) bianco, si annulla e si realizza in un biancore che, accecandolo, lo trascina verso l'uscita del carcere e lo libera. Si comprende allora perché l'enunciato del negazionista: "Lo sterminio non è mai accaduto", sia un performativo e significhi in realtà: "Bisogna farlo ora". La negazione logico-grammaticale è un annientamento, il non presuppone e annuncia il niente, negare è annullare l'essere.

Nel suo *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Donatella Di Cesare ha invitato a cogliere il nesso strutturale, fino ad ora sfuggito e non compreso, che unisce «annientamento e negazione», il legame, cioè, «di salda continuità tra lo sterminio compiuto dai nazisti, mediante la gassazione e l'incenerimento, per fare dei cadaveri cenere, per mandarli in fumo, in vista di un futuro nulla e la negazione di chi nega l'annientamento»<sup>28</sup>. E da questo punto di vista «per il negazionista l'incenerazione di quell'«olocausto» non è stata portata a termine. Il fuoco cova ancora»<sup>29</sup>.

Ma il legame fra negazione e annientamento è ancora più profondo: è noto che il programma dei nazisti non prevedeva solamente lo sterminio, implicava anche come sua componente essenziale la cancellazione, il fatto

---

<sup>28</sup> Di Cesare (2012), p. 9.

<sup>29</sup> Ivi, p. 11.

che non ne dovesse restar traccia. Non bastava annientare, era necessario anche negare che ci fosse stato annientamento. La negazione allora è parte integrante dell'annientamento, il crimine non sarebbe tale se non fosse seguito dalla sua negazione. È necessario addirittura negare che le stesse vittime «avessero mai potuto esistere»<sup>30</sup>. Se questo è vero, l'effetto allora ha del paradossale: negare la negazione del negazionista significa dargli ragione; come scrive Di Cesare: «Contraddire il negazionista, che si trincerava nel luogo della sua negazione, significa legittimarlo»<sup>31</sup>. Quel che dimostra al di là d'ogni dubbio che un negazionista vuole ancora e sempre l'olocausto è il fatto che lo neghi: limitarsi allora, come fanno gli storici, a negare la sua negazione, significa autorizzarlo a continuare. Se lo si manda in carcere non è perché nega l'evidenza storica, ma perché, negando lo sterminio, lo perpetua, perché ne è un esecutore attivo e non un testimone disinteressato. Merita il carcere perché stermina ora e qui.

Fra i meriti non piccoli del libro di Donatella Di Cesare c'è anche quello di essere fra i pochi, se non fra i pochissimi, che, a proposito delle questioni poste dall'olocausto (alla lettera: brucia-tutto) e dal negazionismo, facciano riferimento ad uno dei testi più belli di Jacques Derrida, quel *Feu la cendre*, che prima di essere stampato e diventare un libro (tradotto in italiano da Stefano Agosti col titolo *Ciò che resta del fuoco*<sup>32</sup>), era stato una conferenza letta in giro per il mondo da Derrida stesso ma con un titolo diverso: *il y a là cendre* (sotto questa forma l'ascoltai una sera di tanti anni fa a Firenze in traduzione simultanea). Non mi dilungherò (l'ho già fatto in altre sedi<sup>33</sup>) sul senso di questo strano dialogo che, mimando il platonico sfregamento dei discorsi da cui alle volte la verità può accendersi come un fuoco che balza, elegge ad instabile ed effimera dimora di quest'ultima proprio quel che resta dell'altro, ossia la cenere, la cui essenza (il passato che non passa secondo Hegel) è proprio il non restare, il passare sempre in altro, la disseminazione e lo sparpagliamento.

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 15.

<sup>31</sup> Ivi, p. 9.

<sup>32</sup> Derrida (1984). Per la citazione indiretta ma egualmente esplicita di Donatella Di Cesare, cfr. Di Cesare (2012), pp. 11-12.

<sup>33</sup> Quasi tutte le argomentazioni presenti in questo saggio, compreso il riferimento al testo di Derrida, sono state articolate da me per la prima volta in Moroncini (1988), poi ristampato in Moroncini (2006). Sul tema della cenere sono ritornato più recentemente in Moroncini (2015).

Per quel conta qui la cenere in questione è quella dei campi di sterminio, la cenere residua che restava nei forni e che, dopo la loro pulitura, svaniva nell'aria, ricadeva per terra, si confondeva con la polvere: forse nell'erba di Auschwitz, ancora oggi, se si cercasse a fondo, si troverebbero tracce della cenere prodotta dalla cremazione dei corpi dei gasati, di quelli uccisi con un colpo di pistola, di quelli morti per inedia e stenti. Perché la cenere resta, è quel che resta di Auschwitz, eppure non resta, la sua stessa essenza la rende instabile, volatile, inidentificabile. La cenere è, per dirla in un linguaggio metafisico-ontologico che è l'unico d'altronde ad essere all'altezza di quello che è accaduto al centro dell'Europa, l'essenza della verità dello sterminio: il fatto che essa cancelli all'istante il suo essere resto, il suo restare senza restare, è il significante o la lettera che restituisce appieno il carattere doppio della soluzione finale, ossia il nesso strutturale di annientamento e negazione. È proprio perché la cenere non resta, ma nega il suo carattere di traccia visibile e duratura, prova documentale di quello che è accaduto ma appunto per questo falsificabile in linea di principio, oggetto di un dibattito processuale da cui può legittimamente essere smentita, che essa dichiara e attesta senza ombra di dubbio l'esistenza dello sterminio, ne dice la verità come quella di un evento la cui essenza sta nell'essere negato.

Da questo punto di vista la cenere costituisce la testimonianza irrefutabile, quella cui si rifanno, coscienti o meno che ne siano, tutte le testimonianze dei sopravvissuti. Solo la cenere con il suo movimento contraddittorio, da *dissoi logoi*, rende l'aporia strutturale dello sterminio, di essere cioè un evento che giunge all'effettualità attraverso la sua negazione.

Ma per combattere il negazionista, per confutare la sua argomentazione sofistica, non basta affermare l'esistenza dello sterminio, bisogna dimostrare anche che esso sia pensabile e soprattutto comunicabile. Ma se riuscire a dirlo è di fatto pensarlo, la vera domanda allora è: come renderlo al linguaggio, attraverso quale genere di discorso esprimerlo, in quale tipologia di enunciati provare a inserirlo? L'enunciato della cenere come verità dello sterminio è forse un constativo? È qui la portata inestimabile del testo di Derrida: se esso si fosse limitato a celebrare la cenere come cifra dello sterminio avrebbe corso il rischio di trasformarsi in un discorso edificante. La sua prestazione fondamentale invece sta nel trovare la frase, l'enunciato per dirla, per dire l'essenza inessenziale della cenere. C'è infatti una frase che secondo Derrida dice, e lo fa in tutte le lingue del mondo, l'olocausto,

che attesta il brucia-tutto. La frase in questione è: *Il y a là cendre* (C'è là cenere). Quel che caratterizza questa frase non è l'insensatezza, ma l'indecidibilità, l'aporia. Per meglio dire: il suo senso è l'indecidibilità. Infatti, detta a voce e per l'omofonia di "la" come articolo determinativo e di "la" come avverbio di luogo, essa può significare sia "c'è la cenere", sia "c'è là cenere". Essa può essere intesa, cioè, sia come la frase che attesta la cenere come essenza – la cenere e non una o questa cenere, ma la cenere in generale, l'universalità della cenere, la cenere come era e come non ha cessato d'essere malgrado tutte le trasformazioni –, sia come quella che dichiara l'inesistenza di un'essenza della cenere – se c'è della cenere là, allora c'è sempre della cenere in più, della cenere di cui non si può tenere conto, dell'altra cenere che sfugge in linea di principio all'universalizzazione, della cenere che non è come era. E non si creda che scrivendola se ne possa ridurre come per il paradosso logico del mentitore l'aporeticità. Quella "à" accentata che compare nella frase quando la scriviamo copre la stessa funzione della "a" che Derrida mette al posto della "e" quando scrive "*différance*": rende visibile e iterabile l'aporia costitutiva della traccia, vale a dire il fatto che essa non si dà mai in presenza ma è sempre differita. Nel darsi in presenza la cenere scompare e si sottrae, si assenta e, assentandosi, si disperde, si confonde e si altera.

Se per un verso la frase "*Il y a là cendre*" sembra un constativo – afferma qualcosa – l'esistenza – di qualcos'altro – la cenere –, per un altro ne è una parodia, uno stravolgimento. Afferma e nega allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo: è una contraddizione. La cenere è e non è: presenza assente e assenza che insiste nell'essere, ciò che dura svanendo. Tuttavia l'aver individuato la frase che attesta l'olocausto non basta ancora; bisogna rispondere anche a una domanda sulla genealogia: da dove viene la cenere, quale la sua origine? Di chi è figlia? Ma anche in questo caso si deve rispettare l'aporeticità della cenere. Ecco la ragione dell'altro titolo del testo di Derrida, del titolo della sua versione a stampa: *Feu la cendre* (*Ciò che resta del fuoco*). Anche in questo caso c'è un'omofonia: "feu" è insieme "fuoco" e "fu". *Feu la cendre* può significare quindi sia "fu fuoco la cenere", sia "fuoco fu la cenere". Se ci ricordiamo che, non molti anni fa, quando ci domandavano i nostri dati anagrafici, dovevano rispondere ad esempio "Bruno Moroncini fu Paolo" in modo da attestare la nostra filiazione paterna, sarà più facile comprendere la paradossalità dell'espressione "*Feu la cendre*" che nel momento in cui è chiamata a testimoniare della provenienza della cenere la rende all'istante indecidibile:

niente di più facile che dire: “fu fuoco la cenere”, ossia la cenere viene dal fuoco, ne è il resto. Ma siamo costretti anche a pensare e dire il contrario: “fuoco fu la cenere”, vale a dire il fuoco discende dalla cenere, l’accesso proviene dallo spento. Ma è proprio così? O la cenere non è in realtà favilla? Fuoco che cova, pronto a rianimarsi? Allora la cenere è l’origine del fuoco.

Il fuoco non si estingue, cova nella cenere, sopravvive anche se in forma spettrale. Ma è in questo modo che la cenere testimonia da un lato che c’è stato fuoco, il fuoco dei forni crematori, e dall’altro che ce ne è ancora, che il fuoco è sempre acceso e può bruciare ancora i corpi delle nuove vittime. È anche vero però che se il fuoco brucia ancora, allora, invertendo la direzione della fiamma, si possono ridurre in cenere i carnefici, i vecchi e i nuovi.

Se la cenere è la verità dello sterminio e la frase che la dice non è un constativo, ma una contraddizione, un’aporia, l’effetto allora sul soggetto dell’enunciazione non sarà neutrale, la frase-cenere lo sbalzerà fuori dalla posizione abituale del soggetto conoscitivo, lo costringerà a scegliere, a prendere partito ed egli si sentirà ridotto in cenere. Per parafrasare un celebre detto di Pascal non c’è soltanto la verità dei filosofi, una verità che la sua universalità rende indifferenti coloro che la enunciano alla sofferenza umana, esiste una verità del Dio vivente, la verità di Abramo e Isacco – verità che però da qualche tempo è diventata anche e senza richiedere una *confessio fidei* una verità filosofica anche se non di tutti i filosofi –, una verità che marchia a fuoco colui di cui si impadronisce, che lo vincola e costringe, una verità che fa legge, che è legge.

Nelly Sachs ha composto fra il 1943 e il 1946 una serie di poesie intitolate *Epitaffi scritti sull’aria*: sono dei componimenti che ricordano persone realmente conosciute dalla poetessa e poi perseguitate dai nazisti e scomparse nei campi di concentramento. Ognuna di esse è indicata attraverso la professione o un tratto del carattere o della personalità come ad esempio la ballerina che, dove dormiva, là «dormiva una farfalla/Il segno più visibile della metamorfosi,/Ben presto l’avresti raggiunta –/Bruco e crisalide e già una cosa/Nella mano di Dio/Sabbia che diventa luce», o la demente che saliva «su un monte di sabbia/Vano procedere verso di Lui!/E scivolasti giù; la tua traccia sparì./Per te litigarono i cherubini»<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Sachs (2013), pp. 55, 59.

Lei, Nelly Sachs, non è stata deportata in un campo di concentramento, non vi è morta e non ne è una sopravvissuta. È sopravvissuta, invece, a dieci anni, durati dal 1930 al 1940, di persecuzione da parte dei nazisti quando viveva a Berlino con la madre e in condizioni economiche precarie. Riuscita a trasferirsi in Svezia grazie all'interessamento di Selma Lagerlöf, le cui opere aveva tradotto in tedesco, non volle più ritornare in Germania. Sempre di più, grazie anche all'amicizia con Paul Celan, durante gli anni dell'esilio fino alla morte avvenuta nel 1970, Nelly Sachs identificherà la notte della Shoah, le tenebre dello sterminio, con la propria personale notte, quella della malattia mentale. Alla prima crisi psicotica, la cui causa occasionale fu un dispiacere amoroso, si sovrappongono le vessazioni reali che rinforzano e stabilizzano il delirio di persecuzione. Più volte ricoverata in clinica psichiatrica, da cui viene fatta uscire più o meno compensata, tuttavia Nelly Sachs non verrà mai abbandonata dal senso della precarietà e dalla paura dei persecutori. Inge Waern, amica della poetessa e di Paul Celan, così ne descrive la condizione in una lettera a quest'ultimo datata 2 agosto 1960: «Lei è malata. A tratti era terribile – scriveva anche tutto su dei pezzi di carta, in quanto la sia spia dovunque, e così stiamo là, con le tende abbassate, e non posso nemmeno telefonare. Lei crede che i suoi persecutori vogliano che tutti i suoi amici la prendano per una malata mentale in modo da farla diventare pazza»<sup>35</sup>. E in una lettera alla moglie Gisèle, inviata qualche giorno dopo da Stoccolma, Paul Celan scrive a sua volta: «Che dirti di Nelly? Soffre molto. Non vuole più sentir parlare delle sue poesie. “Non voglio serbare” – e unisce il pollice e l'indice della mano destra a forma di anello – che questa piccola luce”. Disturbi che vengono da mille lati, da lontano e da vicino. A proposito di una lettera di Ingeborg (Bachmann) – scritta dopo la mia telefonata – alla quale L. aveva aggiunto un paio di guanti bianchi, Nelly ha detto: “Dei guanti bianchi, vuol dire: ‘Mi lavo le mani nell'innocenza’ (*Ich wasche meine Hände in Unschuld*, frase idiomatica che vuol dire ‘lavarsene le mani’, ‘fare come Ponzio Pilato’) –, dunque *prova di falsità*”!!!»<sup>36</sup>.

Non so se il caso di Nelly Sachs sia rappresentativo del “genocidio ebraico” né se la sua testimonianza abbia qualche valore per la discussione sul negazionismo. Ma dal momento che essa ha certamente a che fare, anche se in modo indiretto, con lo sterminio, mette in causa la sua verità o

---

<sup>35</sup> Lettera citata in Celan, Celan-Lestrangé (2001), II, p. 136.

<sup>36</sup> Ivi, I, p. 122.



l'essenza stessa della verità. Se dei guanti bianchi, un segno dell'affetto sincero da parte di chi glieli aveva inviati, significano per Nelly Sachs "lavarsene le mani", rimanere indifferenti di fronte al male, non fare nulla per combatterlo e evitarlo, e sono di conseguenza una prova evidente della falsità non solo di chi li dona, ma della falsità in generale che circonda il mondo, ci si dovrà chiedere per forza quale sia la verità per Nelly, in che modo declinarne l'essenza.

Di quale verità abbiamo bisogno perché testimonianze come quella di Nelly Sachs non vadano perdute?

Che cos'è la verità per Nelly Sachs? Che verità per lei?

### *Bibliografia*

- Badiou, A. (2006), *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, trad. it. a cura di C. Pozzana, Cronopio, Napoli.
- Bertolini, F. (2016), *Gli inganni della memoria. Testimonianza, falsificazioni, negazioni*, Mimesis, Milano.
- Celan, P., Celan-Lestrange, G. (2001), *Corrispondance*, vol. I *Lettres* e vol. II *Commentaires et illustrations* a cura di B. Badiou, Seuil, Paris.
- Di Cesare, D. (2012), *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, il Melangolo, Genova.
- Courtois, S., Werth, N., Panné, J-L., Paczkowski, A., Bartosek, K., Margolin, J-L. (1998), *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, trad. it. a cura di L.A. Dalla Fontana, T. Gargiulo, V. Guani, A. Benabbi, M. Parizzi, D. Comerlati, M. Basile, Mondadori, Milano.
- Derrida, J. (1984), *Ciò che resta del fuoco*, trad. it. a cura di S. Agosti, Sansoni, Firenze.
- Focault, M. (1970), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. a cura di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano.
- Freud, S. (1972) *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, trad. it. a cura di S. Daniele, E. Sagittario, in Id., *Opere*, Boringhieri, Torino.
- Gibbon, E. (2015), *Declino e caduta dell'Impero romano*, ed. it. a cura di P. Angarano, Res Gestae, Milano.
- Lacan, J. (1974), *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, trad. it a cura di G. Contri in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino.
- Lyotard, J-F. (1985), *Il dissidio*, trad. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano.

- Moroncini, B. (1988), *Il discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Guida, Napoli.
- Moroncini, B. (2006), *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata.
- Moroncini, B. (2015), *L'etica della cenere. Tre variazioni su Jacques Derrida*, Inschibboleth, Roma.
- Nora, P. (2011), *Historien public*, Gallimard, Paris.
- Nora, P. (2016), *Come si manipola la memoria. Lo storico, il potere, il passato*, trad. it. a cura di P. Infantino, Editrice La Scuola, Brescia.
- Ricoeur, P. (1983-1985), *Temps et récit (I, Temps et récit; II, La configuration dans le récit de fiction; III, Le temps raconté)*, Seuil, Paris.
- Sachs, N. (2013), *Epitaffi scritti sull'aria*, trad. it. a cura di C. Conterno, Progedit, Bari.
- Vercelli, C. (2016) *Il negazionismo. Storia di una menzogna*, Laterza, Roma-Bari.
- Vidal-Naquet, P. (2008), *Faurisson e Chomsky*, in Id., *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah*, trad. it. a cura di V. Lanciotti, Viella, Roma.
- Vidal-Naquet, P. (1985), *Gli ebrei la memoria e il presente*, trad. it. a cura di D. Ambrosino, Editori Riuniti, Roma.
- Wieviorka, A. (1999), *L'era del testimone*, trad. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano.

### *Abstract*

According to historian Pierre Nora a victimage paradigm has become increasingly important in contemporary historiography and has transformed the historical science into a courtroom. Laws punishing the crime of Negationism with prison in many countries provide evidence of this process of judicialization of history. In order to testify to the existence of the Holocaust against historical revisionism, this essay examines the need to reject the thesis that historical judgements are constative utterances and supports the thesis that they are performative utterances instead. In other words, the essay shows that truth is an ethical issue, a categorical imperative.

*Keywords:* Shoah, history, memory, negationism, Holocaust

PAOLA RICCI SINDONI  
**Il tempo della memoria e la memoria del tempo.  
Una prospettiva ebraica**

*Nulla di ciò che si è verificato  
va perduto nella storia. Certo,  
solo all'umanità redenta tocca  
interamente il suo passato.<sup>1</sup>*

W. Benjamin

I.

Non c'è dubbio che la memoria, con i suoi dispositivi rituali e le sue forme pratico- simboliche, rappresenta per l'ebraismo un ingente patrimonio di sapere narrativo e fondativo della sua identità religiosa e civile. Fu proprio l'antico popolo di Israele ad attribuire per primo alla memoria collettiva una importanza decisiva, dal momento che l'incontro cruciale fra l'uomo e Dio si trasferiva, per così dire, dal piano della natura e del cosmo a quello della storia, concepita d'ora in poi in termini di intervento divino e di risposta umana. Il conflitto pagano degli dèi con le forze del caos, o degli dèi fra di loro, lasciava il posto a un dramma di ordine diverso, segnato da una maggiore conflittualità: la lotta paradossale fra la volontà divina di un creatore onnipotente e il libero arbitrio della sua creatura, l'uomo nel corso della storia espressa in una tensione dialettica di obbedienza e ribellione. Persino Dio è conosciuto solo in quanto si rivela "storicamente". Inviato ad annunciare l'imminente liberazione degli ebrei prigionieri in Egitto, Mosè non si presenta in nome del Creatore del cielo e della terra, ma del "Dio dei padri", vale a dire del Dio della storia: «Va – si legge in *Esodo* 3, 16 – riunisci gli anziani di Israele e dì loro: il Signore, il Dio dei nostri Padri, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe mi è apparso e mi ha detto: Sì, mi sono ricordato di voi». E quando Dio, sul Sinai, si rivela direttamente a tutto il suo popolo, non si ode una sola parola sui suoi attributi o sulla sua essenza, ma soltanto: «Io sono il Signore Dio tuo che ti ha portato fuori dalla terra d'Egitto, dalla casa della schiavitù» (*Es* 20, 2). Questo basta, perché qui,

---

<sup>1</sup> Benjamin (1981), p. 76.

come altrove, il popolo di Israele apprenda che cosa sia Dio: da quello che ha compiuto sul terreno della storia. E se è così, allora la memoria è diventata essenziale per la fede in Dio e, in definitiva, per la sua stessa esistenza<sup>2</sup>.

L'ingiunzione a ricordare diventa comandamento religioso e non certo rivolto alla rievocazione di un evento passato, quanto alla costituzione di un imperativo etico presente lungo le pagine del *Deuteronomio* e dei *Profeti*: «Ricorda i vecchi giorni, considera gli anni delle passate stagioni» (*Dt* 32,7); «Ricorda queste cose, o Giacobbe, perché tu, o Israele, sei il mio servo. Io ti ho creato in modo che tu fossi il mio servo, o Israele, non dimenticarmi mai» (*Is* 44, 21). «Ricorda quello che ti ha fatto Amalek» (*Dt* 25,17). È la catena della trasmissione del ricordo degli eventi, che non solo custodisce l'evento ma lo riattiva in forma potenziata e lo restituisce ad una nuova vita al momento della sua rimessa nel circolo della narrazione. Per tutto questo la fede – fedeltà narrativa dell'ebreo non si traduce in una narrazione libera, ma in un racconto regolato da una fedeltà al testo sacro e alle disposizioni rabbiniche<sup>3</sup>.

Questa conservazione storica, vincolante ed esemplare, acquista nell'ebraismo una forte pregnanza rituale che fa affidamento proprio sulle forme primarie dell'organizzazione della memoria, quella che contribuisce a fondare l'identità, a renderla stabile nel presente secondo le modalità dell'impegno, dell'ammonimento e della speranza per il futuro. Oltre a tutto, la memoria custodita «*Medor ledor*» («di generazione in generazione») è l'antidoto più potente contro la morte; la memoria, dunque, come disperata volontà di non abbandonare nel nulla le tracce di chi è già passato ed è sparito dalla storia.

Ne è la prova lo *Zohar*, il testo kabbalista del II secolo, secondo cui la dimenticanza proviene dal regno del male e del peccato; se le tavole dei dieci comandamenti non fossero state spezzate – vi si legge – non ci sarebbe stato l'oblio<sup>4</sup>. Credere significa ricordare: fare memoria degli eventi relativi agli interventi di Dio nella storia, significa leggere le catastrofi del presente come momenti di passaggio che puntano alla rinascita e alla redenzione.

Si pensi, ad esempio, alla parte centrale del *Seder* di *Pesah* quando si racconta in modo rituale l'evento di liberazione dall'Egitto, secondo l'invito

---

<sup>2</sup> Yerushalmi (1983). Sul dovere della memoria Di Castro (2009), pp. 41-68.

<sup>3</sup> Ricci Sindoni (2012).

<sup>4</sup> *Zohar*, I, 193b, in Toaff (1971).

espresso in *Es* 1, 14: «Questo giorno sarà per voi un memoriale, lo celebrerete come festa del Signore, di generazione in generazione lo celebrerete con rito perenne». La dimensione del racconto, bisogna ripeterlo, non è estrinsecamente collegata al ricordo di quanto Dio ha fatto o continua a fare per il suo popolo, ma è radicata sulla memoria dell'evento – la liberazione dall'Egitto – che anche oggi per l'ebreo ha lo stesso valore salvifico quando lo si ricorda, e se, di nuovo lo si racconta. Si è liberi solo se si ricorda, si è se stessi, arricchiti della propria identità personale e sociale, solo se, lottando contro l'oblio, si tramanda nella catena ininterrotta della tradizione, il passato con le sue crepe e le sue cesure<sup>5</sup>.

Ogni mattina, durante la preghiera dei giorni feriali, l'ebreo si presenta davanti al suo Dio, indossando i *tefillin* (i filatteri), le scatolette di cuoio che contengono, scritti su piccole pergamene, quattro brani biblici (*Es* 13, 1-10; 11-16; *Dt* 6, 4- 9; 11, 13- 21). Questi si legano attraverso apposite cinghie sul braccio sinistro, in una posizione nascosta e prossima al cuore (simbolo dell'esperienza personale e intima della preghiera) e sul capo, per esprimere l'aspetto pubblico ed esteriore della componente religiosa. Ebbene, nel primo dei rotoli contenuti nei tefillin si legge: «Ricordati (*zakhor*) di questo giorno, nel quale siete usciti dall'Egitto e dalla condizione di servitù perché con mano potente ci ha fatto entrare nel paese del Cananeo, dell'Hittita, dell'Amorreo, dell'Ebreo e del Gebuseo [...]. In quel giorno racconterai a tuo figlio: 'È a causa di quanto il Signore ha fatto per me, quando sono uscito dall'Egitto. Sarà per te segno sulla tua mano e ricordo (*zikkaron*) fra i tuoi occhi, perché la Torah del Signore sia sulla tua bocca'». (*Es* 13, 3-10).

Il nucleo di questo brano, come si vede, è costituito dal comando di ricordare. Questo verbo, che ricorre nella Bibbia non meno di 169 volte, ha di solito per soggetto Israele ma anche Dio, perché la memoria incombe su entrambi<sup>6</sup>. Si potrebbe in un certo senso dire che nel momento in cui indossa i *tefillin*, l'ebreo si ricorda dell'uscita dall'Egitto, ma nel contempo ricorda a Dio che Egli pure, a sua volta, non deve dimenticare il proprio giuramento e l'alleanza stipulata con il suo popolo: «Ricordati, non rompere la tua alleanza con noi», si legge in *Geremia* 14, 21, e ciò vale nonostante le colpe che pesano sul popolo: «Ricorda i tuoi servi Abramo, Isacco, Giacobbe e non guardare l'ostinazione del tuo popolo» (*Dt* 9, 27).

---

<sup>5</sup> Fackenheim (1977).

<sup>6</sup> Su questi temi Stefani (1993), pp. 65-76.

Secondo un Trattato del *Talmud* il Signore stesso indossa i tefillin in cui giura fedeltà all'alleanza e si ricorda del proprio giuramento. JHWH è il primo che si esercita nel ricordo, legando al proprio braccio le cinghie del passato (facendo memoria dell'accaduto), del presente (attraverso la voce che prescrive il ricordo) e del futuro (verso il quale si estende l'impegno del giuramento).

Singolare e paradossale preghiera, quella che ogni giorno ripete il Signore, dove – come dire – Egli ricorda (a se stesso) di ricordare (al popolo) che l'unità di JHWH va attestata con l'unicità del suo popolo e, viceversa, l'unicità di Israele ricorda e attesta l'unicità del suo Dio<sup>7</sup>.

Nel *midrash* sull'*Esodo*, nocciolo duro della memoria ebraica se è vero che «in ogni generazione ognuno deve considerare se stesso come se fosse personalmente uscito dall'Egitto» (*Haggadah* di Pasqua) si legge che Abramo, dopo essersi dimostrato disposto a sacrificare Isacco, si rivolse al Signore in questi termini: «Oh sovrano del mondo! Quando i miei figli saranno nell'angustia ricordati a loro favore di quest'ora in cui sto davanti a te». Di Abramo e dei suoi meriti non si sarebbe saputo mai nulla se non ci fosse stato Mosè con la sua attività di "cronista" che, descrivendo la liberazione, narra l'adempimento da parte del Signore del giuramento fatto ad Abramo. Il ricordo consente l'adempimento (da parte del Signore) del giuramento fatto ad Abramo. Il ricordo, insomma, consente l'adempimento della promessa, ma solo la realizzazione di quanto promesso rende davvero possibile il ricordo. La memoria (del passato) muove la promessa che nel presente possano compiersi dei segnali promettenti della speranza futura di redenzione<sup>8</sup>.

Il tempo della memoria, in altri termini, non si chiude nei ricordi freddi, in un passato cioè che blocca le energie nuove nel presente. La circolarità virtuosa del tempo si scandisce così nel movimento che scaturisce nel presente e questo in un futuro potenziato dalla promessa fatta in passato. Ecco perché il passato va sempre ricordato e trasmesso secondo quella "catena della trasmissione" fissata nel *Pirqué'Avot* (il più conosciuto per tutti i trattati della *Mishnah*) dove si parla di un tramandare ininterrotto che, partendo dal Sinai si snoda attraverso Mosè, Giosuè, i Giudici e i Profeti per giungere infine ai rabbini.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 68.

<sup>8</sup> Heschel (1981), pp. 5-19.

Una catena della memoria sempre aperta e provvisoria che provoca delle sorprese dal momento che si è di fronte – come il *Talmud* documenta – a dei contenuti del tutto disomogenei rispetto al loro punto di partenza. Come dire che la memoria, pur attingendo al "fuoco" della Parola originaria, si distende nelle fratture del presente dentro il quale l'intreccio dialogico tra Israele e il suo Dio scatena, provoca, nei continui scarti della storia, l'apertura di una piccola porta da cui in ogni momento può entrare il Messia, per dirla con una felice espressione di Benjamin<sup>9</sup>. Questa disomogeneità che si insinua drammaticamente, ma anche felicemente nella continuità della memoria rappresenta – mi pare – l'antidoto più efficace contro ogni forma di fondamentalismo.

Per fondamentalismo si intende – almeno nell'ambito che qui ci interessa – la coscienza di essere lontani dal principio fondatore, ma anche l'illusione di poterlo riattingere attraverso un ritorno diretto e letterale al testo, come se questo fosse *in se stesso* specchio autonomo delle origini<sup>10</sup>.

Ben diversamente avviene nell'ebraismo, dove il continuo intreccio tra Parola scritta e commento, mai codificato dogmaticamente ma sempre aperto alla plurivocità delle interpretazioni, rende il Libro mai totalmente definibile proprio perché si muove attraverso l'opera attiva della memoria dei credenti che, trasmettendolo, lo rinnova. Ricolma di ricordi, la catena della trasmissione è in grado di tutelare lo scarto delle differenze, la pluralità sinfonica delle voci, anche se il rischio di una sua appropriazione metastorica (si veda Rosenzweig), di una sua rilettura mitica è sempre in agguato<sup>11</sup>.

La questione che anche oggi rimane aperta – sia nella coscienza degli intellettuali ebrei della Diaspora, sia nell'*habitus* culturale dell'intelligenza israeliana – è come far convivere all'interno della memoria oblio e conservazione; in effetti la memoria non si oppone affatto all'oblio: i due termini che in realtà si contrastano sono l'oblio e la conservazione; e la memoria è sempre necessariamente una interazione dei due<sup>12</sup>, dal momento che è il tempo a giocare un ruolo di decostruzione e di ricostruzione al suo

---

<sup>9</sup> Benjamin (1981), p. 86.

<sup>10</sup> Pace, Guolo (2002), pp. 3-28.

<sup>11</sup> Rosenzweig (1985), pp. 221 ss.

<sup>12</sup> Todorov (2001), 146 ss, Ricoeur (2003), pp. 58-64.

interno. È necessario al riguardo cogliere alcune riflessioni sul tema del tempo, proposte dal filosofo ebreo Abraham Jousha Heschel.

2.

A differenza dei costruttori dello spazio, come furono gli Egiziani e i Greci, o dei costruttori dello Stato, quali sono stati i Romani ed ancora dei costruttori del cielo, proprio dei cristiani, sono gli ebrei gli autentici costruttori del tempo<sup>13</sup>. È infatti con la Parola che Dio ha spezzato l'eternità tramite la sua immersione creativa nel tempo (Dio creò *in principio*), cosicché Parola di Dio e nascita della temporalità formano una indissolubile unità. Insieme al mondo, venne così creata la storia, la concatenazione temporale degli avvenimenti che hanno condotto «di generazione in generazione», da Adamo a Caino sino a Mosè e alla rivelazione della Torah, la trama dell'incontro tra Dio e l'uomo.

L'Essere che crea e dà la vita non è mai relegato nello spazio mitico del sacro, nella fissità rigida degli oggetti e dei simboli, ma colto come potenza attiva, mobile, come imprevedibile potenza, che sfida l'uomo ad una relazione che lo radica all'interno del suo specifico orizzonte storico. «Di conseguenza – nota Heschel – il tempo non è l'immagine mobile di una eternità immobile, bensì il prodotto dell'eternità in azione, ossia dell'eternità in movimento. In realtà il Dio della Bibbia è il Dio del pathos, dell'interessamento, e il tempo non è l'immagine mobile dell'eternità, ma *l'eternità in movimento*»<sup>14</sup>.

Lontano dal rappresentare uno iato con il tempo – come sembra prevedere il cristianesimo<sup>15</sup> – l'eternità è per l'ebreo la dimensione del tempo ininterrotto, divenuto attaccamento, collegamento, "catena", che può significare anche fusione, coesistenza, radicamento, prolungamento della propria vita con il tempo reale, che è il tempo assoluto<sup>16</sup>.

Il tempo, specie quando si coagula con la scansione della liturgia, sembra garantire quel bisogno di equilibrio tra l'esperienza frammentaria della vita e l'esigenza di un suo centro, tra la sete infinita del sapere e il nominalismo finito della cultura, tra l'amore del vero e il dubbio della filosofia, tra il dono dell'amore e l'angoscia dell'esistere, tra la nostalgia del poeta e l'evasione

---

<sup>13</sup> Heschel (1972), pp. 7-18.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>15</sup> Cullmann (2005).

<sup>16</sup> Neher (1965), pp. 175-192.



dell'artista. Tutte manifestazioni di quell'ansia metafisica dell'esistenza, quando intende piegare la temporalità al possesso dello spazio, alla manipolazione – a volte distruttiva – delle cose e della terra, ma che non riesce a bloccare il tempo, a valorizzarlo nella sua autonomia, nella sua capacità di liberazione dai falsi obiettivi esistenziali.

«Il tempo è qualcosa che non potrà mai diventare un idolo; è una realtà che noi affrontiamo, ma non possediamo. Le cose dello spazio le possediamo, i momenti del tempo li condividiamo»<sup>17</sup>, mettendo in gioco il destino ontologico e storico dell'uomo. L'ossessivo bisogno dello spazio, che sembra caratterizzare l'epoca contemporanea, nasce forse dalla "morte del tempo", dal tragico appiattimento in un presente istantaneo e vuoto, ormai incapace di ricucire la trama di un racconto, i cui fili dovrebbero sostenere l'ossatura del vivere<sup>18</sup>. L'assoluta priorità del tempo sullo spazio, invocata da Heschel, trova la sua più chiara esplicitazione nell'analisi della prassi liturgica ebraica. Sembra infatti che l'esplorazione all'interno del mondo culturale superi di gran lunga l'esclusivo spazio sacrale e rituale, per spingersi fuori, ed assumere un senso più ampio, investendo la struttura stessa del pensare.

Come già aveva precisato Rosenzweig, definendo la liturgia vero e proprio *organon* del conoscere<sup>19</sup>, l'intenzionalità profonda del rito e della preghiera è in grado di esplicitare un senso gnoseologico nascosto. Definita comunemente *shema'* (ascolto), la preghiera – che della liturgia costituisce l'anima – è detta anche *tefillah* che – grazie alla radice verbale *pll* («giudicare, osservare, esaminare») – indica nella forma riflessiva il «giudicare se stessi», il «conoscersi», quasi che, attraverso il confronto con Dio e con la Torah, l'uomo trovasse la sua vera identità, il senso stesso del suo essere e del suo conoscere<sup>20</sup>. La preghiera, inoltre, vero respiro della festa è definita anche «*Jichud Hashem*» («unificazione di Dio»), operando anche l'unificazione nel cuore dell'uomo, così come suona anche la benedizione, detta *Ahavah*: «Unifica il nostro cuore perché ami e tema il tuo Nome»<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Heschel (1972), p. 143.

<sup>18</sup> Benoist, Merlini (2001).

<sup>19</sup> Rosenzweig (1985), pp. 316 ss.

<sup>20</sup> Di Sante (2000), p. 81.

<sup>21</sup> Heinemann (1986), p. 9.

Ne è una prova ulteriore il culto ebraico radicato nel ciclo naturale del tempo, che non è racchiudibile entro l'angusto recinto del sacro, ma tende a calarsi nella stessa realtà della natura, così come si evidenzia dallo stesso spessore semantico della lingua ebraica. I termini coltura e culto (*avodah*) sono infatti denominati con la stessa parola, così che il servizio alla terra, scandito dal ritmo temporale delle stagioni dell'anno, è equiparato al servizio divino, e la preparazione del campo è uguagliabile alla costruzione del Regno<sup>22</sup>. La settimana, istituita dall'uomo tra il giorno e l'anno, diventa in tal senso qualcosa di più, definendosi «parabola terrena dell'eterno, come legge del culto istituito da Dio [...]. Non solo metaforicamente, ma effettivamente essa introduce l'eterno nell'oggi»<sup>23</sup>. Quale organica espressione del lavoro agricolo, la settimana è anche «cellula germinale del culto», nel senso che il tempo della cura della terra è fissato in quell'istante precario su cui anche l'eternizzazione divina dell'istante si fonda. «A partire da essa, il giorno e l'anno divengono "ore" dell'uomo, dimore temporali in cui viene *invitato* l'eterno»<sup>24</sup>, nella misura in cui nella ripetizione quotidiana, settimanale, annuale della preghiera e della festa, l'ebreo percepisce un tempo "nuovo", quello pronto ad accogliere l'eternità, quell'eternità che ha trovato rifugio nel tempo e diviene a sua volta *come il tempo*.

Non è dunque l'eternità che sovrasta e domina il tempo, e che determina – come nel cristianesimo – la sua entrata nel tempo, spaccando la storia in un «prima» e in un «poi» (prima e dopo Cristo diventa nell'Occidente la nuova misurazione del tempo)<sup>25</sup>. Nell'ebraismo, non solo in quello di Heschel, è il tempo che ospita l'eternità<sup>26</sup>, è l'uomo che accoglie l'eterno nelle pieghe della sua azione culturale, per cui non è possibile prevedere alcuna categoria teologica o una qualche esperienza mistica in grado di cogliere l'eterno al di fuori del tempo e della storia<sup>27</sup>, ma è attraverso l'inserimento individuale e comunitario nel culto che il tempo, per così dire, si denomina di nuovo, come «eternità mascherata»<sup>28</sup>.

Si legge nel libro dell'*Esodo*, a proposito dell'arrivo del popolo di Israele sul monte Sinai: «Nel terzo mese dopo l'uscita dei figli di Israele dalla terra

---

<sup>22</sup> Heschel (2000), pp. 51-91.

<sup>23</sup> Ivi, p. 68.

<sup>24</sup> Heschel (1972), p. 82.

<sup>25</sup> Brabant (1997), pp. 6 ss.

<sup>26</sup> Quinzi (1986), pp. 75-91.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>28</sup> Heschel (1972), p.27.

d'Egitto, in *questo* giorno essi arrivarono nel deserto del Sinai» (*Es* 19, 1). Questa espressione stupiva gli antichi rabbini, che si domandavano del perché fosse scritto «questo giorno», e non «quel giorno». La spiegazione di questa stranezza venne dopo lungo argomentare: il giorno in cui fu consegnata la Torah – fu detto – non può mai diventare un giorno del passato; *quel* giorno è *questo* giorno, *ogni* giorno. «La Torah in qualunque momento la studiamo, deve essere sentita "come se fosse stata data oggi, oggi stesso"»<sup>29</sup>. Nasce da qui il legame inedito tra tempo e festa: la festa (*Fest*) è la fissazione (*Fest-legung*) dell'ora, dell'istante cioè che non si esaurisce nel suo rapido passaggio, nel suo essere transeunte e mutevole, ma che viene trasformato «in qualche cosa di sempre nuovamente iniziale e quindi di non transeunte, in un *nunc-stans*, in eternità»<sup>30</sup>.

La festa ebraica, per queste motivazioni, non è una ricorrenza legata ad un principio dottrinale, o ad un evento storico e atemporale, ma è storicamente connessa alla temporalità delle sue vicende individuali e collettive: le feste vere e proprie, dette «feste del pellegrinaggio» (*Pesah*, *Shavu'ot*, *Sukkot*) sono legate ai fatti storici di Israele: l'esodo, l'alleanza, l'ingresso nella terra promessa; mentre le feste, cosiddette austere (*Rosh hashanah* e *Jom Kippur*) si riferiscono ad eventi legati alla storia personale dell'ebreo, alla sua rinnovata fedeltà verso Dio e all'esigenza di un pentimento-ritorno (*teshuvah*) a JHWH. Anche le feste minori (*Hannukkah* e *Purim*) sono anch'esse connesse ad eventi, anche se marginali, della storia ebraica (come la riconquista del Tempio contro i siriani e la vittoria di Ester contro Aman), indicando così che la storia, lungi dall'essere relegata al passato, e utilizzata pedagogicamente come monito per il futuro, è trama e memoria del presente, stimolo e spinta nel domani, in una successione di tempi che risultano fusi nell'«istante», nell'*ora* eterna<sup>31</sup>.

L'eternità – precisa ancora Heschel – è come spinta ad accettare l'invito del tempo, così che non può che farsi tempo, e questo perché la preghiera culturale non è demandata all'invocazione del singolo credente, che guarda ai suoi personali bisogni e al suo destino, ma è acclamazione comunitaria spinta dal bisogno del compimento, dal desiderio corale di affrettare la

---

<sup>29</sup> *Tanchuma'* II, 76, cit. in Heschel, A. J. (2000) p. 297.

<sup>30</sup> Rosenzweig (1985), p. 312.

<sup>31</sup> Ricci Sindoni (1989), pp. 209-216.

venuta del Regno<sup>32</sup>. La stessa unità strutturale della preghiera, lo *Shema*, caratterizzata dal versetto del *Deuteronomio*: «Ascolta Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è Uno» (*Dt* 6, 4), non è – come comunemente si intende – la professione di fede monoteistica del popolo di Israele, ma se mai la dichiarazione di fede di Dio nella comunità da lui scelta. Non è infatti l'ebreo che proclama il suo credo, ma Dio stesso che si rivolge al suo popolo, invitandolo all'ascolto.

La molla del dialogo, aperta da JHWH con la creazione del mondo e la rivelazione sinaitica continua in tal modo a rinnovarsi con la preghiera, anche con la «sua» preghiera, come diceva Rabbi Jehudah in nome di Rav: «Dodici ore ha il giorno: le prime tre il Santo, benedetto Egli sia, si siede e si occupa della Torah»<sup>33</sup>. Chiede comunque che anche l'ebreo ascolti e preghi, affinché la redenzione, frutto maturo della cooperazione tra Dio e l'uomo, possa essere affrettata e compiuta. «Credo fermamente nella venuta del Messia – implora il credente – e, benché tardi a venire, nonostante tutto, credo»<sup>34</sup>, ritmando i suoi passi nella storia, con la convinzione di poter tracciare nuovi segnali che indichino, nell'ascolto continuo del Dio vivente, la prossimità del compimento e la vicinanza del Regno.

Su tale scenario messianico si muove la festa dello *Shabbath*, il cui valore non si misura nello spazio che occupa settimanalmente nel calendario, ma dalla qualità spirituale che sprigiona dentro il cuore del credente, dalla misura di eternità che è in grado di accendere, assorbendo le differenze imposte dalla temporalità, come affermava il rabbino Giuda, il Patriarca: «Vi sono coloro che si guadagnano l'eternità nel corso di tutta una vita; altri se la guadagnano in un breve attimo»<sup>35</sup>.

Il significato immediato del Sabato, legato al ricordo del riposo impostosi Dio stesso dopo il lavoro della creazione, sembra come dilatarsi nella festa, nella misura in cui non tanto fa memoria di un evento accaduto nel passato, quanto rinnova continuamente l'opera della creazione, come recita anche una benedizione del mattino: «Il Signore delle meraviglie nella sua bontà rinnova i miracoli della creazione ogni giorno in eterno»<sup>36</sup>. Se la creazione si rinnova in eterno, anche il Sabato non può essere una festa liturgica che

---

<sup>32</sup> Heschel (1972), pp. 3-4.

<sup>33</sup> *Abh. Za 3b*

<sup>34</sup> Heschel (1935), pp. 134-135.

<sup>35</sup> Heschel (1972), p. 142.

<sup>36</sup> *Chag 12b*.

ricorre una sola volta all'anno, ma un evento che ritorna, attraversando i giorni feriali, e ridonando santità alla vita.

Se la grande preghiera del venerdì sera, recitata fra le mura domestiche, è il segno che tutta la realtà naturale ed umana è intrecciata nella gioia della rivelazione e dell'elezione, è con la liturgia del pomeriggio, in sinagoga, che lo *Shabbath* celebra l'evento della redenzione futura, perché in quel momento Israele non è solo il popolo «eletto», ma anche «l'unico» capace di com-prendere in sé tutti i popoli della terra<sup>37</sup>. La solenne proclamazione dell'*unità* di Dio, il cui Nome eterno è al di sopra di tutti i nomi, è come la molla escatologica che spinge e forza la venuta del Regno. Ricordare che «Il Signore è Uno e il suo Nome sarà Uno» (*Zc* 14, 9) è proclamare «l'eterna unificazione di Dio con il suo popolo e del suo popolo con l'umanità»<sup>38</sup>. E quando il Sabato «esce» (perché mai finisce) si compie quella dilatazione/contrazione del tempo, grandiosa immagine profetica del «giorno universale del Signore». Si continua ora a vivere nell'attesa e «nel sogno del compimento»<sup>39</sup>, che carica di impegno e di responsabilità la comunità di Israele, chiamata a corrispondere alla santità di Dio, facendosi «santa», sforzandosi cioè di riconciliare l'uomo con la sorpresa del quotidiano e di raccogliere in un unico sguardo tutto il profano con gli occhi del sacro. La festa diventa in tale prospettiva il ponte gettato nella provvisorietà dei giorni contati dentro il tempo, là dove si congiungono la ferialità dei giorni e la risacralizzazione della vita

### 3.

Memoria e tempo, come si è visto, trovando compimento nella festa, creano l'incontro e la fusione di due mondi differenti, ma al contempo uniti. Nel giorno del Sabato infatti l'ebreo, celebrando le lodi di JHWH, con il *Salmo* 96 recita «Si rallegrì il cielo e si rallegrì la terra» (*Sal* 96, 11), che la tradizione talmudica così interpreta: «il cielo è il simbolo del mondo futuro, del mondo delle anime, mentre la terra simboleggia questo mondo che è terrestre e mortale»<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Ben Chorin (1988), pp. 127-141.

<sup>38</sup> Rosenzweig (1985), p. 334.

<sup>39</sup> Ivi, p. 335.

<sup>40</sup> *Menorath ha-Maor*, II, 182, cit. in Heschel (1972), p. 32.

Lo *Shabbath* testimonia in tal modo l'incontro di due mondi e, secondo Heschel, è come «un esempio di entrambi i mondi»<sup>41</sup>, perché mentre il riposo e la gioia sono legati ai ritmi della temporalità, la santità appartiene per intero al mondo futuro. Questo non significa separare dualisticamente i due diversi ambiti di realtà, ché il Regno messianico non è "nell'altro mondo", ma distinguere le differenti modalità di incastro tra tempo ed eterno che caratterizza sia l'oggi che il futuro messianico. È vero infatti che *Shabbath* coopera alla ricreazione del mondo, richiamando a sé tutti i possibili frutti della santità<sup>42</sup>, dunque tentando, per così dire, di attirare il futuro dentro il presente.

Chiamato dai rabbini «il Signore di tutti gli altri giorni»<sup>43</sup>, il Sabato non vive separato dal resto dei giorni della settimana, pur essendo da essi distinto; come se – precisa Heschel – contenesse in sé quel nucleo di verità che gli altri giorni non possiedono, e che soltanto nella relazione intima con lui possono ottenere. Può dirsi al riguardo che «il settimo giorno non è una data, ma un'atmosfera»<sup>44</sup>, cosicché ogni ebreo assume quel giorno la consapevolezza di sapersi *nel* Sabato, più che sentire il Sabato in lui.

Si coglie così una stretta correlazione tra il lavoro dei giorni feriali e il riposo del settimo giorno, segnale emblematico del mondo ancora irredento e del mondo av-venire che attende con impazienza il riscatto dal male e la promessa della redenzione. L'attesa, comunque, sembra aver bisogno paradossalmente di riposo (*menuchà*) piuttosto che di movimento; non che debba tradursi in uno stato di passività, ma al contrario in una dimensione dinamica che coinvolge tutta la vita nei suoi molteplici aspetti. Le parole di *Genesi*: «Il settimo giorno Dio terminò la sua opera» (*Gn* 2, 2) sembra in realtà voler prefigurare un enigma. Non si dice infatti – così pensavano i rabbini – che «Egli si riposò il settimo giorno»? (*Es* 20, 11) e «In sei giorni il Signore creò il cielo e la terra»? (*Es* 20, 12). C'è dunque da chiedersi: quando Dio terminò la sua opera, il sesto o il settimo giorno?<sup>45</sup>

I rabbini infine pensarono che vi fu un atto creativo anche il settimo giorno: il cielo e la terra furono creati in sei giorni, ma che cosa mancava ancora nell'universo? Il riposo. Venne il Sabato, venne la *menuchà*, e

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ivi, p. 33.

<sup>44</sup> Ivi, p. 34.

<sup>45</sup> Rashi di Troyes, (1985), pp. 13-15.

«l'universo fu completo»<sup>46</sup>. Heschel non manca di approfondire la base semantica e filosofica del termine ebraico, notando che *menuchà* possiede un ventaglio di significati ben più ampio di quello legato all'astensione dal lavoro e dagli impegni feriali, e pare piuttosto avvicinarsi a quell'ambito creativo che allude alla tensione e agli spazi della libertà<sup>47</sup>.

Se ne erano già accorti anticamente anche i rabbini quando si domandavano: «Che cosa è stato creato il settimo giorno? La tranquillità, la serenità, la pace e il riposo»<sup>48</sup>. Anche la Sacra Scrittura allude esplicitamente al «riposo» nel senso ampio di felicità, partecipazione cioè alla vita di Dio, come ad esempio si legge nel *Primo Libro dei Re*: «Benedetto il Signore che ha dato riposo (felicità) al suo popolo secondo quanto aveva detto: non è caduta invano una sola parola di tutte le sue buone parole che proferì per mezzo di Mosè suo servo» (*I Re* 8, 56). E le citazioni bibliche potrebbero moltiplicarsi al riguardo: *menuchà*, insomma, diventa sinonimo di stato di vita nello Spirito, dove non esiste conflitto, né paura, né diffidenza. «Il Signore è il mio pastore, non manco di nulla. Sui verdi pascoli mi fa riposare (*menuchà*). Ad acque tranquille (acque da *menuchot*) mi conduce.» (*Sal* 22, 1-2). La ininterrotta tradizione talmudica arricchì ulteriormente l'area semantica di *menuchà*, che divenne persino sinonimo della vita eterna nel mondo futuro<sup>49</sup>.

Un antico *midrash* racconta che quando Adamo vide la maestà del Sabato, la sua grandezza e la sua gloria «intonò un canto di lode per esprimere gratitudine per il giorno del Sabato. Allora Dio gli disse: "Tu elevi un canto di lode al giorno del Sabato e non canti per me, il Dio del Sabato?" Allora il sabato si alzò dal suo seggio e si prosternò davanti a Dio, dicendo: "È cosa buona esprimere gratitudine al Signore". E tutto il creato aggiunse: "E cantare la lode al tuo Nome, o Altissimo"»<sup>50</sup>.

È questa la motivazione più convincente, secondo i rabbini, che gli angeli hanno sei ali, una per ogni giorno della settimana con cui cantano la loro lode, ma essi rimangono silenziosi il Sabato, perché il Sabato stesso eleva un inno a Dio. Così come il Sabato è capace di ispirare a tutto il creato l'esigenza della lode e della gratitudine, è pure disposto a farsi accogliere

---

<sup>46</sup> *Megillà* 9 a *Gn* 2, 2, cit. in Heschel (1972), p. 37.

<sup>47</sup> Ivi, p. 37.

<sup>48</sup> *Gen Rabbà* 10, 9 in Rashi di Troyes (1985), p. 10.

<sup>49</sup> Heschel (2000), pp. 69-91.

<sup>50</sup> Heschel (1972), p. 38.

dall'uomo perché impari a rispondere alle inaudite provocazioni della sua presenza. Il tono della risposta dell'ebreo è cantata con quelle armonie creative che caratterizzano il linguaggio talmudico. All'esortazione della Scrittura: «Ricordati del giorno del sabato per santificarlo» (*Es* 20, 8), i rabbini rispondono esplorando il termine ebraico *le-qadesh* («santificare»), utilizzato nel linguaggio del *Talmud* per indicare la consacrazione all'amore di una donna, all'atto di fidanzarsi con essa. Quella parola di *Esodo*, pronunciata sul Sinai, intendeva infatti fissare nella coscienza di Israele l'idea che il suo destino fosse quello di essere il promesso sposo di quel giorno sacro, di osservare il comando di sposare il settimo giorno<sup>51</sup>.

La simbologia coniugale, così presente nella Sacra Scrittura, trova nella letteratura talmudica – a proposito del Sabato – una vera e propria esplosione di espressioni poetiche e mistiche, orientate a descrivere l'affinità di Israele con il suo Dio all'interno del duplice mondo, quello storico e quello legato al mistero dell'oltre<sup>52</sup>. Rabbi Simone ben Jachai, ad esempio, visse con lacerazione questa doppia appartenenza ai due mondi, cogliendo il Sabato come il segno evidente del mistero che si cela in questo difficile quanto improrogabile legame. Tutte le *mitzwoth* – così spiegava – sono state date dal Santo al suo popolo in pubblico, salvo il Sabato che invece è stato donato nell'intimità, poiché è scritto: «Tra me e i figli di Israele esso è un segno per sempre (*le'-olam*)» (*Es* 31,17). La correlazione: «tra... e» in ebraico esprime l'intimità tra marito e moglie<sup>53</sup>. La parola *le'-olam* («per sempre») è scritta in modo che potrebbe essere letta come se fosse *le'-alem*: «mantenere un segreto»<sup>54</sup>. Un segreto consegnato all'uomo, perché ogni sette giorni lo celebri, lo ricrei nel suo intimo e lo condivida con tutta la comunità, anche di fronte alle violenze della storia, che da sempre ha tentato di isolare e di distruggere Israele. Ma Israele non è mai solo: il Sabato è sempre con lui<sup>55</sup>.

Questa profonda intuizione di rabbi Simeone, chiamato a confortare il suo popolo dopo la rivolta da Bar Kochba e il successivo rischio di estinzione da parte della potenza colonizzatrice di Roma, avrebbe cambiato il corso della storia. Radicata nell'anima della comunità, attraverso i secoli, trovò espressione nei suoi pensieri, nei suoi canti, nella sua spiritualità.

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 78 ss.

<sup>52</sup> Ricci Sindoni (2002), pp. 91-97.

<sup>53</sup> Heschel (1972), p. 79.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 79.



Dopo due generazioni – verso la metà del terzo secolo – la riflessione talmudica sul sabato, nota ancora Heschel, si arricchì di nuove sfumature: con l'arrivo del settimo giorno, il tempo stesso sembrava fermarsi per accogliere il nuovo ospite. Si racconta infatti che rabbi Yannai avesse l'abitudine di indossare, alla vigilia di *Shabbath* gli abiti da cerimonia, per rivolgersi al nuovo giorno con queste parole: «Vieni mia sposa, vieni mia sposa». Rabbi Chanina il Grande, invece, esplodeva in una danza esclamando di fronte ai suoi amici: «Venite, usciamo ad accogliere la Regina *Shabbath*»<sup>56</sup>.

Il Sabato insomma, con il suo splendore e il suo mistero, celebrava, secondo la tradizione rabbinica, non solo la più evidente modalità di ricreazione del mondo e della correlazione tra uomo e Dio, ma anche il segno più luminoso della santità immersa nel tempo, dell'inedita possibilità che l'eternità stessa, «mascherata» dentro i giorni, garantisse il legame fra i due mondi, quello terrestre e quello messianico, destinati a diventare un unico mondo.

È in questa circolarità virtuosa fra sacro e profano, tra tempo ed eternità che il tempo della memoria si riqualifica come memoria del tempo. In tale prospettiva non è certo solo il passato –luogo temporale usualmente connesso alla memoria – a generare il cuore del presente.

È piuttosto il futuro, con la sua carica messianica, a reclamare il ricordo e la storia, *presentificandosi* ogni volta che l'ebreo – ed ogni uomo – neutralizza il tempo vuoto e corrosivo dell'oggi aprendolo alla redenzione, alla futurazione, all'av-venire<sup>57</sup>. In tal senso è il futuro il tempo della memoria. La memoria del tempo si salda in tale prospettiva con il tempo della memoria.

### *Bibliografia*

- Benjamin, W. (1981), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Benoist, J., Merlini, F. (2001) (a cura di), *Historicité et spatialité. Recherches sur le probleme de l'espace dans la pensee contemporaine*, Vrin, Paris.
- Ben Chorin, S. (1988), *Il Giudaismo in preghiera*, Marietti, Torino.

---

<sup>56</sup> Ivi, pp. 79-85.

<sup>57</sup> Levinas (1988), pp. 209-211.

- Brabant, F. H. (1997), *Time and Eternity in Christian Thought*, Penguin, London.
- Cullmann, O. (2005), *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, trad. it. a cura di Boris Ulianich, EDB, Bologna.
- Di Castro, R. (2009), *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah' nella terza generazione*, Carocci, Roma.
- Di Sante, C. (2000), *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato.
- Fackenheim, E. (1977), *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, trad. it. a cura di F. Savoldi, Queriniana, Brescia.
- Heinemann, J. (1986), *La preghiera ebraica*, trad. it. a cura di A. Mello, Bose, Vicenza.
- Heschel, A. J. (1935), *Maimonides. Eine Biographie*, Eric Reiss, Berlin.
- Heschel, A. J. (1981), *Il messaggio dei profeti*, trad. it. a cura di A. Dal Bianco, Borla, Roma.
- Heschel, A. J. (2000), *Grandezza morale e audacia di Spirito*, trad. it. a cura di S. Campanini, ECIG, Genova.
- Heschel, A. J. (1972), "Pensieri sul Sabato", *Bollettino della comunità israelitica di Milano*, n. 6.
- Heschel, A. J. (1972a), *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. a cura di L. Mortara, E. Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano.
- Levinas, E. (1988), *Diacronia e rappresentazione*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano.
- Neher, A. (1965), *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA.VV., *Les cultures et les temps*, UNESCO, Paris.
- Pace, E., Guolo, R. (2002), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma Bari.
- Quinzio, S. (1986), *Figure del tempo nella Bibbia*, in Ferretti, G. (a cura di), *Temporalità ed escatologia*, Marietti, Torino.
- Rashi di Troyes (1985), *Commento alla Genesi*, a cura di P. De Benedetti, Marietti, Casale Monferrato.
- Ricci Sindoni, P. (1989), *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma.
- Ricci Sindoni, P. (2002), *Heschel. Dio è pathos*, EDB, Padova.
- Ricci Sindoni, P. (2012), *Viaggi interno al Nome*, Le Lettere, Firenze.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano.
- Rosenzweig, F. (1985), *La Stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.

Stefani, P. (1993), *La Parola e il commento. Dodici letture bibliche*, Giuntina, Firenze.

Toaff, A. (1971), (cura di), *Il libro dello splendore. Brani scelti dello Zohar*, Esperienze, Roma.

Todorov, T. (2001), *Memoria del male, tentazione del bene*, trad. it. a cura di R. Rossi, Garzanti, Milano.

Yerushalmi, H. (1983), *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. it. a cura di D. Fink, Pratiche, Parma.

### *Abstract*

No doubt the memory, with its rituals devices and its practical forms – symbolic, represents Judaism a huge patrimony of narrative knowledge and foundation of his religious and civic identity. This paper aims to cover certain stages of Jewish thought, which thematizes the paradigm of temporality, understood as a virtuous circularity between the sacred and the profane, between time and eternity, so that the time of memory is requalifying as a memory of time. In this perspective it is certainly not just the time spent -place usually connected to the memory- to generate the heart of this. It's rather the future, with its messianic charge, to reclaim the memory and history, whenever the Jew - and every man - neutralizes the vacuum time and corrosive of today by opening it to redemption. In this sense is the future time of the memory.

*Keywords:* Jewish thought, temporality, messianism, historical memory, identity

*Pubblicata nel mese di novembre del 2016*

[www.bollettinofilosofico.unina.it](http://www.bollettinofilosofico.unina.it)

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double peer review*