

## **Scuse di stato e altre richieste di perdono storico Problemi e promesse della riconciliazione delle memorie**

*Graziano Lingua*

### *Abstract*

Negli ultimi decenni si sono moltiplicate le richieste di perdono da parte di istituzioni (stati e chiese in particolare) per i propri crimini collettivi passati. Il presente saggio analizza da un punto di vista filosofico il senso di questa attitudine nei confronti della memoria e dei suoi effetti politici. A partire da alcuni esempi emblematici ci si interroga innanzitutto sulla natura del legame tra passato e presente, e sulla possibilità di concepire una responsabilità verso le colpe delle generazioni precedenti. Riferendosi poi ai lavori di P. Ricoeur, l'autore analizza il nesso tra memoria e perdono e fa emergere il profilo morale implicato dalla memoria collettiva e la sua rilevanza per comprendere il significato delle scuse di stato. In conclusione viene preso in esame il profilo più strettamente politico della responsabilità nei confronti delle violenze del passato, analizzando la nozione di giustizia ricostruttiva proposta da J.-M. Ferry.

In the last decades, many political and religious institutions have asked for forgiveness because of collective crimes of the past. This paper offers a philosophical analysis of the meaning of this attitude towards the political effects of collective memory. Starting from some symbolic examples, the text begins by studying the nature of the bond between past and present, and the possibility to conceive a responsibility for the crimes and sins of previous generations. After this, the author analyses the connection between memory and forgiveness, with particular reference to the works by Paul Ricoeur, and he individuates the moral profile entailed by collective memory and its importance to understand the meaning of institutional apologies. In conclusion, the political nature of the responsibility towards the violence of the past is taken in deeper examination, with particular attention to the notion of “reconstructive justice” proposed by J.-M. Ferry.

Keywords: collective memory; forgiveness; reconstructive justice; Ricoeur; J.-M. Ferry;

«Resto sconcertato dall'inquietante spettacolo cui danno luogo qui l'eccesso di memoria, là l'eccesso di oblio, per tacere dell'influenza delle commemorazioni e degli abusi di memoria – e di oblio. L'idea della giusta memoria è, in proposito, uno dei miei temi civici confessati»<sup>1</sup>

Da alcuni decenni il tema della memoria e della sua valenza politica e sociale ha goduto di un particolare favore. Come ricorda Jan Assmann all'inizio del suo fortunato lavoro, *La memoria culturale*,<sup>2</sup> questo fatto ha precise ragioni contestuali perché risponde ad una serie di fattori. Assmann ne elenca tre in particolare: lo sviluppo dei media elettronici e le potenzialità sempre più elevate di memoria artificiale, la sensazione che la tradizione culturale della “vecchia Europa” sia giunta al termine e si possa farla sopravvivere solo nel ricordo e nel commento, la consapevolezza, ed è questa la ragione che egli ritiene più importante, che la generazione dei testimoni delle più grandi catastrofi del XX secolo stia ormai estinguendosi.

Se il senso di crisi della cultura europea poteva essere un tratto specifico della sensibilità post-storica degli anni '90, periodo in cui Assmann scriveva, e oggi non sembra più avere la stessa rilevanza, si può dire invece che la prima ragione da lui accampata si sia sicuramente accentuata negli ultimi anni, perché la capacità offerta dal digitale di archiviare dati di ogni genere si è sviluppata esponenzialmente. Più complesso è comprendere che cosa stia avvenendo nei confronti del terzo fattore citato da Assmann: sicuramente la memoria vivente dei testimoni delle tragedie del '900 si è, per ragioni di fatto, ulteriormente affievolita, ma il bisogno di fare memoria di questi eventi e la discussione su come debbano essere trattate le violenze del passato resta aperta. Si prenda ad esempio la Shoah, o in Italia la questione delle foibe. Non c'è celebrazione di anniversario, giornata della memoria o del ricordo, affissione di lapide commemorativa, intitolazione di strada e piazza che non alimenti un qualche intervento polemico.

Non voglio con questo dire che questo genere di conflittualità sia una caratteristica unicamente contemporanea. Da sempre si è fatto un uso politico della storia e il modo con cui si è raccontato il passato è servito a dare una specifica interpretazione del presente. La costruzione di una memoria collettiva, più o meno conflittuale, fa parte integrante della costruzione dell'identità sociale e politica di una

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*, trad. it. di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003, p. 7

<sup>2</sup> J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, p. VII. Si veda al riguardo: C. Ginzburg, *Memoria e Globalizzazione*, in «Quaderni Storici», 40 (2005), pp. 657-669.

comunità ed è funzionale al consolidamento dei legami sociali. Nell'insieme delle operazioni messe in atto per questa costruzione c'è tuttavia un fenomeno molto particolare che ha caratterizzato in modo evidente i decenni a cavallo del secolo e che tocca da vicino l'attitudine pubblica nei confronti delle grandi tragedie del passato e delle violenze che le hanno segnate. Sto parlando della richiesta di perdono da parte di istituzioni (stati e chiese in particolare) per i propri crimini collettivi passati, in molti casi talmente lontani nel tempo che coloro che chiedono perdono non sono direttamente responsabili e tantomeno è facile identificare chi siano gli eredi a cui questa richiesta viene indirizzata. Questi gesti hanno un valore simbolico e come tali suscitano una reazione emotiva perché intervengono nel conflitto con un dispositivo, il perdono, di evidente matrice religiosa, che risulta spiazzante sia rispetto al faticoso lavoro della ricerca storica, sia rispetto agli strumenti giuridici di accertamento della giustizia. Se però ci si sofferma con maggiore attenzione sulle dinamiche che sono messe in gioco da questo tipo di richiesta e dalle questioni che essa solleva ci si rende conto che le implicazioni sono tutt'altro che anodine. Può uno stato o una chiesa chiedere perdono, stando il fatto che il perdono è sempre un'azione individuale e connessa con colpe di cui si è in qualche modo responsabili? Questo tipo di richieste è possibile di fronte a grandi crimini di massa o nasconde un tentativo di liquidare con troppa facilità colpe imperdonabili? Come si intersecano poi la scuse di stato con la ricerca storica? Non si corre il pericolo di sostituire il lavoro scientifico con un «un atto militante e a carattere emotivo»<sup>3</sup>, che finisce per rendere ancora più difficile l'accertamento della verità storica?

Questi sono solo alcuni dei molti problemi su cui vale la pena di riflettere per meglio inserire questo tipo di azioni pubbliche nella questione complessiva della valenza politica della memoria. In questo saggio dopo una breve ricostruzione di due insieme di casi di richieste di perdono (§1) cercherò di delineare alcune questioni in essi implicate, proponendo tre passaggi. Innanzitutto mi interrogherò sulla natura del legame tra passato e presente e sulla possibilità di concepire una responsabilità verso le colpe delle generazioni precedenti (§2). Riferendomi poi ai lavori di P. Ricoeur sul nesso tra memoria e perdono, farò emergere il profilo morale implicato dalla memoria collettiva e la sua rilevanza per comprendere il significato delle scuse di stato (§3). Passerò poi in conclusione al profilo più strettamente politico della responsabilità nei confronti delle violenze del passato, analizzando la nozione di giustizia ricostruttiva proposta da J.-M. Ferry (§4).

### *1. Scuse di stato e richieste di perdono delle chiese*

Può essere interessante in prima battuta ripercorrere alcuni esempi di richiesta pubblica di perdono che hanno indotto ad una riflessione che va al di là di una semplice presa di posizione emotiva. All'interno della grande quantità di ricorrenze

---

<sup>3</sup> M. Bettini, *Il perdono storico. Dono, identità, memoria, oblio*, in «il Mulino», 3 (2000), p. 411

di questi atti, che coinvolgono ormai le relazioni internazionali a livello globale<sup>4</sup>, mi soffermerò su due insiemi di essi, le scuse di stato avvenute nel contesto europeo relative alle memorie nazionali confliggenti e quelle provenienti dalla Chiesa Cattolica rispetto a colpe di un passato anche molto lontano, come le crociate o l'inquisizione. Il primo insieme è significativo perché tocca da vicino il processo di costruzione dell'Unione europea e mostra quanto sia importante il rapporto con la storia e la memoria quando si tratta di dare una base etica condivisa ad una conformazione politica, in questo caso non nazionale, ma sovranazionale. Il secondo è interessante invece per il lavoro intellettuale che è stato condotto a livello filosofico e teologico per giustificare l'atteggiamento di richiesta di perdono rispetto ad eventi che si riferiscono a contesti radicalmente diversi da quelli attuali, nonché per lo sforzo di sistematizzare alcune questioni teoriche che esulano dal solo ambito religioso e possono quindi contribuire direttamente al nostro discorso.

Cominciamo allora dal primo insieme. Tra le scuse di stato più significative dal punto di vista politico si possono ricordare quelle della Germania occidentale rispetto ai crimini commessi sotto il regime nazista, inaugurate dal cancelliere Willy Brandt che si inginocchiò in silenzio davanti ad un monumento alle vittime del Ghetto, durante la sua visita a Varsavia il 7 dicembre 1970. Nella stessa direzione si può ricordare il famoso abbraccio tra Helmut Kohl e il nuovo presidente polacco Tadeusz Mazowiecki il 12 novembre 1989, nell'occasione di una messa di riconciliazione celebrata a Krzyzowa in Polonia<sup>5</sup>. Sempre Kohl è stato protagonista, insieme a Vaclav Havel del processo di riconciliazione tedesco-ceca, che è confluito nella dichiarazione comune siglata il 21 gennaio 1997. Altro caso significativo è la Polonia dove il presidente Lech Wałęsa ha chiesto perdono alla tribuna del Knesset per le violenze contro gli Ebrei durante la seconda guerra mondiale e il suo successore Aleksander Kwaśniewski si è scusato a nome dei suoi concittadini nei confronti dei polacchi, per i torti causati dal regime comunista. A questi due esempi se ne possono accostare molti altri: Jacques Chirac, in occasione della commemorazione della retata del Velodromo d'Hiv nel 1995 ha chiesto perdono per il ruolo giocato dalla polizia francese, richiesta che è stata iterata dal presidente Emmanuel Macron nella commemorazione del 2017<sup>6</sup>.

Questi gesti risultano particolarmente significativi in un contesto come quello europeo, il cui passato è carico di una serie di contenziosi che pesano sulle relazioni tra stato e stato, costituendo un impedimento reale per una piena integrazione. Nondimeno questi gesti hanno suscitato un ampio dibattito rispetto alla valenza e all'opportunità di chiedere scusa per atti, come quelli commessi dal regime nazista,

<sup>4</sup> Per un panoramica non esaustiva si veda il numero monografico della rivista «Raison Publique», 10 (2009) dal titolo *Excuses d'État*.

<sup>5</sup> Per maggiori dettagli rispetto ai due gesti divenuti emblematici del processo di riconciliazione tedesco-polacco si veda A. Bazin, *Excuses et gestes symboliques dans le rapprochement de l'Allemagne avec ses voisins à l'Est*, in «Raison publique», cit.

<sup>6</sup> Per un quadro sintetico di queste richieste di perdono cfr. J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris, 200, pp. 299-301.

che nella loro atrocità, possono apparire come imperdonabili. Essi tuttavia si sono imposti come momenti di riflessione collettiva sulle ragioni per costruire una memoria comune come presupposto necessario non soltanto ad una riconciliazione tra paesi dello stesso continente, ma per dare una base etica comune al processo riunificazione europea.

Rappresentano un caso altrettanto interessante ed emblematico le richieste di perdono avanzate dalla Chiesa Cattolica per i propri crimini ed errori passati. Il pontefice che ha maggiormente contribuito a esse è sicuramente stato Giovanni Paolo II, anche se già Paolo VI nell'enciclica *Ut Unum Sint* aveva implorato perdono per le responsabilità ecclesiali<sup>7</sup> e alcuni testi del Concilio Vaticano II si erano impegnati particolarmente rispetto alle colpe verso le altre confessioni cristiane<sup>8</sup>. Molteplici sono gli atti di contrizione compiuti da Karol Wojtyła come la richiesta di perdono agli Indios dell'America latina e agli africani deportati come schiavi. Il momento culmine che ha fatto da catalizzatore del processo di purificazione delle memorie voluto da Karol Wojtyła è però senza dubbio il Giubileo del 2000<sup>9</sup>. Proprio nel contesto dei lavori preparatori di questo evento, la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento dal titolo *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*<sup>10</sup>, utile per comprendere il senso del riconoscimento di colpa, così come viene vissuto e interpretato da parte della Chiesa. Due sono gli estremi che la Commissione vede all'orizzonte: da una parte il rischio di un atteggiamento meramente apologetico che, a partire dalla pretesa di un fondamento trascendente dell'istituzione ecclesiastica, tenda a esonerare la Chiesa «dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figlie»<sup>11</sup>, dall'altra una «indebita colpevolizzazione, fondata sull'attribuzione di responsabilità storicamente insostenibili»<sup>12</sup>.

Se la richiesta di perdono fatta dal Papa o da altre autorità religiose cattoliche impegna innanzitutto la chiesa, essa tuttavia viene presentata da Giovanni Paolo II come una sfida che deve coinvolgere in un impegno comune credenti e non credenti. Lo stesso Pontefice, in occasione del simposio Internazionale di studio sull'Inquisizione tenutosi il 31 ottobre 1998, sottolinea l'intento esemplare dell'atteggiamento ecclesiastico e la speranza che «i responsabili politici e i popoli,

<sup>7</sup> Paolo VI, *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, n. 88.

<sup>8</sup> *Gaudium et spes*, 36.

<sup>9</sup> Non è un caso che nella bolla di indizione del Giubileo (*Incarnationis mysterium* – 29 novembre 1998), Giovanni Paolo II individuava nella purificazione della memoria l'obiettivo centrale della celebrazione giubilare. Per le diverse richieste di perdono di Giovanni Paolo II si veda: L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono*, Mondadori, Milano 1998.

<sup>10</sup> Il documento è stato approvato nella sua forma definitiva nella sessione del 29 novembre – 3 dicembre 1999. Per l'edizione italiana si veda Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, EDB, Bologna 2000, d'ora in poi citato come MR seguito dal numero di pagina.

<sup>11</sup> Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, 35.

<sup>12</sup> MR, p. 32.

soprattutto quelli coinvolti in drammatici conflitti, alimentati dall'odio e dal ricordo di ferite spesso antiche, si lascino guidare dallo spirito di perdono e di riconciliazione»<sup>13</sup>.

## 2. Memoria, storia e responsabilità intra-generazionale

Il documento della Commissione Teologica Internazionale evidenzia in modo chiaro che il perdono è un atto di natura etica e che come tale non può sostituirsi alla ricerca storica. Ecco perché il testo sottolinea con forza la necessità di prestare attenzione «agli elementi di differenziazione ed estraneità»<sup>14</sup>, per non applicare indebitamente giudizi e valutazioni che provengono dalla sensibilità contemporanea a fasi della storia completamente diverse dal presente. Il nucleo del documento è però il modo con cui viene affrontata la questione delle colpe storiche e della responsabilità morale che la Chiesa ha nei loro confronti. La Commissione propone una precisa distinzione tra *responsabilità soggettiva*, imputabile soltanto ai soggetti che hanno compiuto le azioni e che cessa con la morte di costoro, e la *responsabilità oggettiva* che invece sopravvive agli attori implicati direttamente e si applica alle conseguenze degli atti criminosi che si prolungano nella storia, potendo diventare anche «un fardello pesante sulla coscienza e la memoria dei discendenti»<sup>15</sup>. L'elemento di oggettività e di permanenza della responsabilità è dato dal fatto che esiste una solidarietà che lega il passato e il presente. Se così non fosse non avrebbe alcun senso, non solo sentire il peso di colpe passate, ma anche arrivare a chiedere perdono per esse.

Dal punto di vista teologico questa continuità viene giustificata attraverso il fondamento trascendente della comunione ecclesiale e il ricorso alla dottrina cattolica della comunione dei santi, «in forza della quale i battezzati di oggi si sentono legati ai battezzati di ieri»<sup>16</sup>, e percepiscono quindi il dovere di assumere su di sé le loro colpe. Più complesso è pensare questa continuità nella responsabilità al di fuori di un discorso teologico, cioè in un contesto in cui non è possibile “sostanzializzare” l'identità di una istituzione, come avviene nel caso della Chiesa, e dove è difficile concepire la permanenza in termini sovrastorici di quella che la Commissione chiama responsabilità oggettiva. Che cos'è infatti che crea il legame tra le colpe del passato e la loro rilevanza per il presente, se ci limitiamo ad una prospettiva secolare? Ha senso che un leader politico di oggi chieda scusa per colpe commesse dai suoi predecessori? Si potrebbe rispondere che il legame di identità è di carattere biologico perché siamo i discendenti di chi ha commesso orrori, magari anche molte generazioni fa. Si può attribuire questo legame ad una identità

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* ai partecipanti al Simposio internazionale di studi sull'Inquisizione, 31 ottobre 1998.

<sup>14</sup> MR, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

nazionale comune, al fatto per esempio che come italiani si è responsabili di ciò che hanno fatto un tempo altri italiani. È però evidente che questo genere di eredità non è per nulla lineare ed è difficile da individuare in modo preciso. Ciò che piuttosto entra in gioco è una solidarietà intergenerazionale radicata nel nesso tra colpa e memoria, cioè nel fatto che le colpe del passato, al di là dei legami oggettivi che possiamo avere nel presente con coloro che le hanno commesse, pesano sul presente e possono diventare dei reali impedimenti all'azione sia a livello collettivo, sia a livello individuale, perché alimentano il risentimento e la vendetta.

Nelle richieste pubbliche di perdono emerge innanzitutto il bisogno che si ha di dare un risarcimento simbolico nei confronti delle vittime che travalica il discorso storiografico e implica invece un profilo squisitamente morale. Ora il discorso scientifico distaccato non è in grado da solo di «affrontare le implicazioni morali e politiche del nostro passato»<sup>17</sup>. Non è infatti la storia che può rispondere a questo bisogno, perché esso tocca da vicino una continuità antropologica che ha a che fare con quella che Hegel ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* aveva chiamato la “causalità del destino”<sup>18</sup>, per cui le violenze del passato si vendicano sui rapporti presenti. È questa continuità storica prodotta dalla violenza che fa sì che le vittime del passato sollecitino nelle generazioni viventi un senso di responsabilità. Se c'è quindi “un passato che non passa” esso è appunto questa eredità della violenza che si riattiva nel presente, ed esso evidenzia l'esistenza di qualcosa come una memoria morale collettiva che è strettamente legata all'identità storica delle comunità e alla loro provenienza.

Non a caso uno dei luoghi in cui la causalità del destino appare con tutta evidenza è la Shoah, evento che, nella sua mostruosità e nel suo estremo orrore, sembra sfuggire ad ogni rappresentazione storica e si consegna piuttosto al giudizio e alla protesta morale. Quando negli anni Ottanta scoppiò in Germania la controversia nota come *Historikerstreit*, l'oggetto del contendere era appunto la questione di come fosse possibile comprendere i crimini del regime nazista, senza rendersi in qualche modo complici di una strategia apologetica. Il dibattito si sviluppò soprattutto a partire dal tentativo di Ernst Nolte di dissolvere la singolarità dei crimini nazisti, inserendola in un contesto più ampio di crimini di stato dove a costituire il «prius logico e fattuale» sarebbero stati i Gulag staliniani, di cui lo sterminio degli ebrei rappresenterebbe soltanto «una reazione, una copia deforme e non una prima copia o un originale»<sup>19</sup>. Jürgen Habermas, intervenendo in questa discussione, mise l'accento sul fatto che in realtà il revisionismo di Nolte non andava compreso come una semplice posizione storiografica, ma rispondeva

<sup>17</sup> C. Ginsburg, *Memoria e globalizzazione*, cit., p. 665

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 396.

<sup>19</sup> E. Nolte, *Il passato che non vuole passare*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987, p. 8.

piuttosto ad un tentativo di discolpare la Germania, cioè aveva una chiara connotazione morale e su questo piano andava giudicata<sup>20</sup>.

Come ha fatto notare Ricoeur, questo spostamento nell'ordine del giudizio morale lascia invariati gli aspetti storiografici, o meglio pone in modo chiaro come la causalità del destino storico renda difficile separare la prospettiva storiografica da quella morale, rischiando anzi di concentrare l'attenzione soltanto su quest'ultima<sup>21</sup>. Non si tratta certo di accettare la postura revisionista di Nolte, ma di domandarsi se non sia possibile trovare un rapporto più stretto tra il distanziamento critico dello storico e l'attitudine morale di giudizio politico sul passato, tra il lavoro storiografico e la memoria collettiva.

D'altro canto è proprio in questa linea che lo stesso Ricoeur sviluppa la sua complessa analisi della memoria in *La memoria, la storia e l'oblio*<sup>22</sup>, in cui egli compie il tentativo di articolare i presupposti del lavoro di ricostruzione storica con le questioni poste da una politica della memoria. È nell'analisi di questa costellazione di problemi che emerge la questione di come sia possibile una memoria «felice e pacificata»<sup>23</sup> e di come essa si correli con il lavoro storiografico. C'è infatti secondo Ricoeur una competizione fra la memoria e la storia, tra la fedeltà della testimonianza e la ricerca di verità dello storico di professione, che proprio i grandi crimini del XX secolo mettono in evidenza nel momento in cui «hanno lasciato la loro impronta traumatica sui cuori e sui corpi»<sup>24</sup>. Questa competizione non può risolversi a favore della storia perché il lavoro di distanziamento critico allontana per forza dall'emozione della testimonianza, mentre la memoria, sia sul suo versante individuale, sia su quello collettivo, porta al proprio interno una continuità diretta con l'esperienza vivente. Tuttavia la storia ha il privilegio della critica, può correggere e smentire la memoria quando essa si fa troppo idiosincratca e, ripiegandosi sulle sofferenze della propria comunità, diventa indifferente alle sofferenze delle altre comunità<sup>25</sup>. Così facendo la storia offre alla memoria l'istanza della giustizia e dell'equità, che impone un processo di decentramento, in cui la narrazione dei testimoni è chiamata a rispondere sulla verità del proprio raccontare. E questo vale in particolare quando in gioco c'è una violenza subita o perpetrata, rispetto a cui è facile scivolare nell'amnesia auto-giustificatoria o nella vendetta. Se quindi si vuole trovare un legame tra storia e memoria bisogna andare secondo Ricoeur a quell'enigma sepolto nel passato che è la colpa. La causalità del destino

<sup>20</sup> J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987. Per un'analisi del contesto e della posizione habermasiana si veda S. Petrucciani, *Habermas, il nazismo e l'identità nazionale tedesca*, in «Passaggi», II (1988), 2, pp. 58-67.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 474ss.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit. Sul tema della memoria in Ricoeur si può vedere A. Martinengo, *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in P. Ricoeur*, Aliberti, Roma 2008, pp. 116-131.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 652.

<sup>24</sup> Ivi, p. 708.

<sup>25</sup> Ivi, p. 710.



che riattiva le violenze del passato ha a che fare quindi con le ferite che non hanno avuto una riconciliazione e che non si sono ancora rimarginate, e queste ferite si collocano ad un livello più profondo e duraturo della tracce documentarie. È a questo livello che si può concepire una continuità che giustifica le scene pubbliche di contrizione e di penitenza rispetto a situazioni del passato per cui coloro che chiedono perdono non sono personalmente gli aggressori e le persone a cui si rivolgono non hanno subito personalmente il torto. Ciò che crea la linea di continuità è qualcosa come una memoria morale collettiva, una solidarietà che ha a che fare con l'identità storica di una determinata comunità e comporta, magari in modo non tematizzato, un legame intra-generazionale.

### 3. *Il perdono difficile e la guarigione della memoria*

Proprio intorno al nesso tra memoria e colpa, Ricoeur offre una analisi che può esserci utile per comprendere a fondo la portata dell'esperienza del perdono e di conseguenza anche il senso delle scuse pubbliche che qui ci interessa. In particolare è significativo il rapporto che egli rileva tra perdono e oblio<sup>26</sup>, come elemento complementare della memoria, che rappresenta la insuperabile finitezza della condizione storica<sup>27</sup>. Ci potrebbe infatti essere una parentela troppo facile tra oblio e perdono, quando quest'ultimo ha la sola funzione di rimuovere fatti tragici, e le richieste istituzionali di perdono potrebbero rappresentare un esempio di amnesia istituzionalizzata, un cancellare le tracce psichiche e sociali come se niente fosse accaduto<sup>28</sup>. Ricoeur ne è consapevole e ne tratta (anche se questo non è il centro della sua teoria del perdono), a partire dalla provocazione di Jacques Derrida secondo cui c'è oggi una teatralizzazione del perdono e nella «grande scena del pentimento» si sono inseriti «il simulacro, il rituale automatico, l'ipocrisia, il calcolo e la scimiettatura»<sup>29</sup>. Le richieste di scuse e gli atti di pentimento a livello politico mostrano quanto possa essere ambiguo il perdono, denunciano le sue patologie, che fanno il paio con le patologie della memoria. Il perdono può nascondere un oblio irresponsabile che punta all'amnesia ed elude ciò che c'è di imperdonabile nelle grandi tragedie e nei crimini contro l'umanità. Proprio per questo secondo Derrida ogni volta che il perdono è posto al servizio di una finalità come quella di ristabilire una normalità e riconciliare le memorie, non è puro, perché «esso dovrebbe restare eccezionale e straordinario, a prova dell'impossibile»<sup>30</sup>. Tuttavia, dice Ricoeur, «c'è il perdono»<sup>31</sup>, cioè, dal punto di vista fenomenologico, questo atto non solo non è

<sup>26</sup> Ivi, 649.

<sup>27</sup> Secondo Ricoeur sono due le forme principali dell'oblio: l'oblio inteso come pura cancellazione delle tracce e l' "oblio di riserva", dove ciò che è obliato va a archiviarsi in una specie di virtualità che può essere riattivata. Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 595.

<sup>28</sup> Ivi, p. 667.

<sup>29</sup> J. Derrida, *Le siècle et le pardon*, intervista pubblicata in *Le monde des débats*, dicembre 1999.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 661.

impossibile, ma diventa in alcuni casi auspicabile come unica via per guarire la memoria e compiere il suo lutto<sup>32</sup>. Certo occorre distinguere tra un “perdono facile” che pretende semplicemente di sganciarsi dalla memoria in nome di qualche istanza che chiede la cancellazione della colpa, e un “perdono difficile”, che si fonda invece su una memoria che fa i conti con il passato. Il primo tipo di perdono può avere figure diversificate: ne sono un esempio il perdono di autocompiacimento, fondato sull’idea che ciò che è stato e stato ed è inutile parlarne; il perdono di benevolenza «che vorrebbe fare economia della giustizia e cospira con la ricerca dell’impunità»<sup>33</sup> e il perdono d’indulgenza, come semplice assoluzione, che incarna la forma di oblio peggiore<sup>34</sup>. Il perdono difficile tocca invece un’esperienza di profondità, un’irruzione verticale che incide direttamente sulla colpa collettiva e sulla sua complessa ricaduta morale. Esso è un tipo di «oblio attivo»<sup>35</sup> che non ha come proprio oggetto gli avvenimenti del passato, ma il loro senso e il loro peso sulla storia del presente. Perdonare non significa quindi dimenticare ciò che è avvenuto, ma rendersi conto che, proprio perché la storia ha un peso sull’oggi e un ruolo nella progettazione dell’avvenire, è necessario attribuire ad essa un significato, darle un posto che non paralizzi la memoria, ma la rilanci in modo creativo nel futuro.

Da questo punto di vista il perdono difficile ha un legame cooriginario con la logica del dono, cioè con una dinamica di sovrabbondanza e gratuità che si differenzia dalla logica dell’equivalenza che sovrintende alla giustizia e al diritto<sup>36</sup>. Esso implica quella che Ricoeur in più occasioni chiama la poetica dell’amore che deve integrare la logica prosaica di un puro scambio di equivalenti. Il perdono è quindi etimologicamente un «dono di riconciliazione»<sup>37</sup> che tuttavia non salda, né elimina il debito perché si colloca ad un altro livello dal *do ut des*.

Il passo a lato rispetto alla logica dell’equivalenza apre quindi ad un’attitudine nei confronti del passato capace di farsi carico di una solidarietà nella colpa che supera il risarcimento del debito e sembra piuttosto mettere al centro lo sguardo al futuro e l’interesse che il peso del passato non impedisca di progettare relazioni rinnovate nell’avvenire.

#### 4. Le richieste di perdono e la giustizia ricostruttiva

Una volta colti i problemi che porta con sé l’esperienza di origini religiose del perdono è possibile cogliere con più consapevolezza che cosa entra in gioco dal

<sup>32</sup> Id., *Il Giusto*, trad. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2005, p. 209

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L’enigma del passato*, tr. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna, 2004, p. 112.

<sup>34</sup> Ivi, p. 113. Sulla fenomenologia del perdono si veda P. Colonnello, *La riscrittura del passato. Ancora sul nesso memoria oblio perdono*, in «Bollettino Filosofico», 27 (2011-2012), pp. 77-93

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 118. Cfr. al riguardo: C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l’altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 128-129.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., pp. 679-689.

<sup>37</sup> R. Bodei, *Introduzione*, in P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. XIV.

punto di vista politico nelle scuse di stato. Nelle riflessioni di Ricoeur si vede come l'aspetto rilevante, che depone a favore dei gesti solenni di richiesta di perdono è la loro potenza performativa sul presente delle relazioni e la loro capacità ricompositiva. Può essere allora importante fare un ultimo passo e domandarsi che cosa produca realmente questa istanza riconciliativa nell'ambito delle relazioni internazionali. Da questo punto di vista un contributo significativo viene da J.-M. Ferry, un autore che pur provenendo dalla tradizione francofortese della filosofia critica, ha diffusamente dialogato proprio con l'ermeneutica di Ricoeur<sup>38</sup>. A lui si deve l'idea di un'etica e di una giustizia ricostruttiva che si faccia carico di una esplicita responsabilità nei confronti del passato e «consist(a) nell'aprirsi alle rivendicazioni delle vittime, a cominciare da quelle che non possono – e non hanno eventualmente mai potuto – far sentire la loro voce»<sup>39</sup>. Anche per Ferry il dispositivo del perdono ha una funzione fondamentale nella presa in carico della violenza perché permette di rileggere in profondità le narrazioni identitarie, evitando da una parte di consegnarle ad una chiusura idiosincratica, dove ciascuno avanza la propria memoria come l'unica possibile, e dall'altra di assegnarle unicamente all'argomentazione giuridica, interessata a individuare delle colpe, ma incapace di riconoscere fino in fondo l'esperienza delle vittime innocenti. Non è sufficiente infatti la condanna degli oppressori, tanto più quando essi sono figure del passato; perché si interrompa la causalità del destino, secondo Ferry, le vittime hanno bisogno di una redenzione che solo il gesto del perdono può offrire. Si tratta certo in questo caso di una redenzione simbolica, ma solo attraverso di essa si innesta un lavoro del lutto che dal piano formale passa ad un livello più profondo in cui si produce il «riconoscimento pubblico della vittima»<sup>40</sup>.

La portata ricompositiva del perdono ha quindi un ruolo fondamentale per una politica internazionale che non si limiti a costruire intese fondate sulla mediazione di interessi particolari, ma si faccia carico delle incomprensioni e dei risentimenti che ostacolano le relazioni tra stati. Ogni forma di giustizia internazionale deve infatti far fronte a situazioni fortemente appesantite dai debiti lasciati «dal gravame dei contenziosi legati alle violenze, alle umiliazioni e alle ingiustizie passate»<sup>41</sup>. Di fronte a questa situazione secondo Ferry occorre mettere in campo l'idea di una «giustizia ricostruttiva», cioè un'attitudine che metta al centro dell'agenda politica un «dovere della memoria» che evidenzia la violenza insita nella tentazione di gestire politicamente il passato attraverso l'oblio. All'opposto dell'amnesia e dell'amnistia, l'atteggiamento ricostruttivo trova proprio nella richiesta pubblica di perdono per i crimini del passato il proprio centro propulsore.

<sup>38</sup> Per una introduzione generale alla nozione di ricostruzione nel pensiero di J.-M. Ferry mi permetto di rinviare a G. Lingua, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione etica nel pensiero di J.-M. Ferry*, ETS, Pisa 2012. In quest'ultima parte riprendo alcune osservazioni già contenute in questo lavoro.

<sup>39</sup> J.-M. Ferry, *L'etica ricostruttiva*, trad. it. a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2006, p. 26.

<sup>40</sup> Id., *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris 2000, p. 157.

<sup>41</sup> J.-M. Ferry, *Europa, memoria e cultura*, in S. Carletto (a cura), *L'idea di Europa*, Medusa, Milano 2007, p. 224.

Una autentica giustizia di fronte alle violenze della storia non può essere unicamente repressiva e convenzionale, non può limitarsi a far valere il diritto internazionale attraverso i tribunali per i crimini di guerra e i crimini contro l'umanità, ma deve implementarsi in una nuova forma di giustizia storica che abbia come obiettivo di comporre le esigenze del diritto positivo con le esigenze espressive e biografiche della storia vissuta dalle vittime e dai loro discendenti. È infatti a questo livello di storia vissuta che la violenza lascia le tracce più durature, tracce che non possono essere cancellate neanche dalle sentenze dei tribunali.

D'altro canto secondo Ferry il diritto internazionale si presta male alla risoluzione in profondità dei conflitti e a una presa in carico delle memorie ferite, perché si basa sulla finzione secondo la quale gli stati nazionali sarebbero tanti soggetti sovrani co-originari, indenni da ogni violenza e privi di un passivo da riconoscere. Per fare in modo che gli stati si aprano ad un diverso rapporto occorre, secondo Ferry, una complessiva reimpostazione del diritto internazionale che si fondi su quello che già Kant aveva definito il “diritto cosmopolitico”<sup>42</sup>. Ora, non è possibile qui entrare più diffusamente in questa proposta, ma l'aspetto che rileva per il nostro discorso è il fatto che i gesti ufficiali di richiesta di perdono tra nazioni sono secondo Ferry uno degli esempi più interessanti di questa democrazia cosmopolitica, e proprio l'Unione Europea potrebbe esserne una prefigurazione<sup>43</sup>.

Tali gesti infatti inaugurano una “dialettica ricostruttiva” che contribuisce a livello simbolico alla creazione di una base per lo *jus cosmopolitanum*. Certo la “giustizia ricostruttiva” non si esaurisce nella richiesta di perdono, anzi questa ne costituisce soltanto l'innescò: l'ideale propriamente procedurale della giustizia ricostruttiva consiste in un confronto aperto, autocritico, che implica la reciprocità degli attori in gioco e il loro rapporto verso la storia che li ha preceduti. Soltanto l'ascolto incrociato dei racconti delle origini profonde del conflitto e del risentimento che esso ha prodotto può aprire ad una riconciliazione.

La forma del diritto internazionale oggi dominante rischia, secondo Ferry, di divenire una struttura impositiva, anche quando fa riferimento ai diritti dell'uomo come base comune a partire da cui sanzionare le violenze degli Stati nazionali. La richiesta di perdono mette invece a nudo la violenza del diritto. La possibilità di sentire il diritto come una violenza simbolica era già stata rilevata da Hegel nella dialettica tra crimine e castigo contenuta in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, dialettica che esprime il bisogno di chi commette un crimine di essere riconosciuto pienamente nella sua individualità, perché ritiene «che ciò che il diritto ha

---

<sup>42</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 184ss. Il tema è stato ripreso e sviluppato da molti autori contemporanei. Cfr. D. Held, *Global Order and the Democracy. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge UK 1995; B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley 1989; CH. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.

<sup>43</sup> J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, cit., p. 146.

riconosciuto in lui è soltanto un elemento parziale»<sup>44</sup>. A questa dialettica secondo Ferry si aggiunge quella, logicamente antecedente, che Hegel svilupperà negli scritti jenesi: la dialettica della lotta a morte per il riconoscimento<sup>45</sup>. Colui che compie il crimine intende quindi farsi valere contro il diritto, cioè contro ciò che la dialettica del riconoscimento ha prodotto come proprio risultato. Dal punto di vista delle relazioni internazionali la dialettica del riconoscimento corrisponde secondo Ferry ad uno «stato di natura delle relazioni internazionali dove si sviluppa la guerra come potenza generativa del diritto»<sup>46</sup>, mentre la dialettica crimine castigo rinvia alle operazioni di polizia giudiziaria contro gli stati delinquenti. Esse tuttavia rivelano ancora una concezione che non oltrepassa per nulla la giustizia retributiva e punitiva convenzionale. Ciò che manca è una “giustizia storica” che richiede di oltrepassare lo schema hegeliano per pensare una terza dialettica: la dialettica della ricostruzione e della riconciliazione, grazie a cui portare a termine il riconoscimento che il diritto formale non è stato in grado di offrire. Questa terza dialettica opera sia nei rapporti di prossimità, sia nei rapporti tra nazioni, in quanto secondo Ferry la storia delle relazioni internazionali riproduce il movimento della moralità proprio delle relazioni interpersonali. In entrambi i casi, sia come individui, sia come stati, si tratta di persone fisiche o giuridiche che devono riconoscersi reciprocamente facendo i conti con il passivo di violenze e risentimento di cui ciascuno è portatore.

Questo terzo momento mostra quale ruolo vengono a giocare dal punto di vista politico gesti che apparentemente posso sembrare in fondo irrilevanti dal punto di vista storico e giuridico. La dialettica della ricostruzione si fonda sul fatto che la giustizia repressiva fa conoscere unicamente la forza del diritto, ma non permette di riconoscere la sua validità, perché non mette sufficientemente a tema la responsabilità nei confronti del passato. Fintanto che gli stati si rifiuteranno di riconoscere un ordine legale che possa valere come «diritto comune dell’umanità»<sup>47</sup> la guerra conserverà un’aura di legittimità. Tuttavia, per oltrepassare questo stadio occorre riprendere la dialettica del riconoscimento laddove essa è mancata o ha fallito. Le nazioni che si sentono vittime di un’ingiustizia rifiutano di accettare un diritto comune, perché vedono in esso soltanto diritto che non è stato in grado di riconoscerle. È a questo livello che i gesti pubblici di contrizione possono costituire un tassello fondamentale per una giustizia ricostruttiva che prendendo in conto il vissuto traumatico, può offrire una riconciliazione simbolica e aprire ad un futuro di relazioni rinnovate.

---

<sup>44</sup> G.W.F Hegel, *Scritti teologici*, cit., p. 378.

<sup>45</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 44ss.

<sup>46</sup> Cfr. J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, Ed. de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2002, p. 35.

<sup>47</sup> Id., *La question de l’état européen*, Gallimard, Paris 2000, p. 154.