



Sophia's voices

Le voci di Sophia

**Rivista di Filosofia
e scienze umane**

Journal of
philosophy
and
humanities



<https://levocidisophia.it>

<https://levocidisophia.it/en/>

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI. VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA



Le voci di Sophia, numero 5 [DIVERSITÀ BIOLOGICA E CULTURALE], 2025. ISSN: 2975-0156



Direttore responsabile: Paolo Ercolani (Aggiunto come Direttore responsabile DOPO il processo di revisione tra pari inerente alla pubblicazione del primo numero a seguito di accordi successivi post revisione effettuata; iscritto all'albo dei giornalisti), Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Direttrice editoriale, coordinamento scientifico, curatela del numero monografico e sponsorizzazione: Stefania Lombardi, Università Europea di Roma e CNR (tecnologa). ORCID ID: 0000-0003-3545-1170.

Comitato di direzione: Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Giornalista. Bridges for Media Freedom), Maria De Carlo [Giornalista pubblicista. Presidente di "Conduco un Dialogo"], Mario De Caro (Università Roma Tre. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Arianna Fermani (Università di Macerata), Mario Guarna [Presidente del Premio Nazionale di Filosofia], Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025). Pamela Memè (Giornalista pubblicista. Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Nicla Vassallo (Università di Genova. Aggiunta nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025).

Comitato scientifico: Domenico Bilotti (Università Magna Graecia – Catanzaro), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Bridges for Media Freedom), Antonio Cecere (Università Tor Vergata di Roma), Stefano Coletta, Francesco Coniglione (Università degli Studi di Catania), Giuseppe D'Acunto (Università Pontificia Regina Apostolorum), Mario De Caro (Università Roma Tre), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Anna Donise (Università degli Studi di Napoli Federico II), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Adriano Fabris (Università di Pisa. ORCID ID: 0000-0001-5245-4125), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze. ORCID ID: 0000-0002-1425-0540), Fabiola Falappa (Università di Macerata), Arianna Fermani (Università di Macerata), Valentina Ferrari (CNR. Aggiunta dopo il 15 aprile 2025), Piero Formica (Innovation Value Institute della Maynooth University, Irlanda), Elena Giglia (Università di Torino. ORCID ID: 0000-0003-4927-2632), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa), Laura Lippolis (Sapienza – Università di Roma), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Giovanni Magri (già Università degli Studi di Catania), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno), Paola Chiara Masuzzo (IGDORE. ORCID ID: 0000-0003-3699-1195), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. ORCID ID: 0000-0002-6949-549X), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Antonina Nocera (Accademia cristiana russa per gli studi umanistici – RHGA. ORCID ID: 0000-0002-2517-2701), Giuseppe Pintus (Università degli Studi di Sassari. ORCID ID: 0000-0003-2628-5713), Paolo Quintili (Università Tor Vergata di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Luigi Russo (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0001-5871-7619), Laura Santos Fernández (Universidad CEU San Pablo – Madrid), Salvatore Spina (già Università degli Studi di Messina. ORCID ID: 0009-0006-4318-9220. Aggiunto dopo il 15 aprile 2025), Michele Stanco (Università degli Studi di Napoli Federico II. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), David Vannozzi (Università Telematica Pegaso), Nicla Vassallo (Università di Genova), Jose Luis Vazquez-Poletti (Universidad Complutense de Madrid. ORCID ID: 0000-0002-6241-8141), Simone Zacchini (Università di Siena. ORCID ID: 0000-0002-8817-7075), Susy Zanardo (Università Europea di Roma), Achille Zarlenga (University of Rijeka), Davide Zizza (Italian Oscar Wilde Society).

Comitato di redazione: Carmelo Bisucci (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Catania; collaborazione iniziata nel cuore del quinto numero della rivista), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Stefano Coletta (psicologo iscritto all'Ordine degli Psicologi del Lazio, Università delle Tre Età), Andrea Ignazio Daddi (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Milano-Bicocca. ORCID ID: 0000-0001-6550-8233), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Fabiola Falappa (Università di Macerata; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Roberta Graci (CNR; collaborazione iniziata nel cuore del terzo numero della rivista), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Silvia Manca (Università Telematica Pegaso), Gioacchino Mazzocco (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi Federico II di Napoli. ORCID ID: 0009-0006-2234-464X; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Pamela Memè (Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Davide Orlandi (Universidad de Granada. ORCID ID: 0009-0007-2102-625X), Federica Piangerelli (Università di Macerata. ORCID ID: 0000-0002-5448-4544; collaborazione iniziata immediatamente dopo la pubblicazione del primo numero della rivista), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Federico Virgilio (Scuola Umbra di Consulenza Filosofica), Achille Zarlenga (già University of Rijeka).

Revisioni tutte in double blind peer review. NB: I nominativi dei revisori in double blind peer review sono stati pubblicati (assieme a quelli noti in open peer review) in occasione delle prime quattro uscite della rivista. La successiva pubblicazione sarà effettuata dopo altri 4 numeri pubblicati.

Layout editoriale a cura di Stefania Lombardi.

Sponsor per il costo dei DOI degli articoli, per l'eventuale pagamento dell'ISSN della rivista e per i costi di un'eventuale registrazione della rivista: Stefania Lombardi.

Autori, redattori e revisori contribuiscono a titolo gratuito alla rivista e, anche per questo, si ringraziano tutti. Si ringrazia il redattore e membro del Comitato Scientifico Donato Nitti per i non pochi pareri legali forniti a titolo gratuito in materia di proprietà intellettuale - e non solo - nel corso di questa prima pubblicazione.

Grazie anche alle menti poetiche come quelle di Tiziana Amendola che hanno arricchito un nostro editoriale.

PS: Per uniformità si è optato per una sola affiliazione dei membri del Comitato Scientifico, anche in presenza di più affiliazioni; solo per la Direzione si fanno eccezioni.

Collaborazioni con il "Premio Nazionale di Filosofia" (Presidente: Mario Guarna) e con la rivista "Il Contributo" diretta da Aldo Meccariello.



Indice del quinto numero: Diversità culturale e biologica

Titolo: Editoriale – Diversità e collaborazione

Autrice: Stefania Lombardi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/editoriale/>

Doi: 10.14672/VDS20255ED14

7

Titolo: Per un cucinare biodiverso. La Marsica sostenibile e biodiversa riscopre il suo antico sapore.

Autrice: Maria Galdi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/per-un-cucinare-biodiverso-la-marsica-sostenibile-e-biodiversa-riscopre-il-suo-antico-sapore/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR14

11

Titolo: La diversità bioculturale: nessi, caratteristiche, sfide

Autore: Carmelo Bisucci

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/diversita-bioculturale-nessi-caratteristiche-sfide/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR15

32

Titolo: Riflessioni sulla biodiversità

Autore: Davide Orlandi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/riflessioni-sulla-biodiversita/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR16

47

Titolo: Recensione 1 - Recensione di Davide Orlandi a "La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo" di Andrea Riccardi

Autore: Davide Orlandi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/recensione-1/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE13

60

Titolo: Recensione 2 - Recensione di Maria Galdi a "Le parole sono finestre, oppure muri" di Marshall B. Rosenberg

Autrice: Maria Galdi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/recensione-2/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE14

71

Titolo: Recensione 3 - Recensione di Carmelo Bisucci a "Nuove lezioni di filosofia. I temi fondamentali del pensiero umano" di Antonio Rinaldis

Autore: Carmelo Bisucci

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/recensione-3/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE15

76

Titolo: Recensione 4 - Recensione di Alessandra Pellegrino a "Filosofie di Avatar. Immaginari, soggettività, politiche" a cura di Antonio Caronia e Antonio Tursi

Autrice: Alessandra Pellegrino

Link: <https://levocidisophia.it/2025/04/30/recensione-4/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE16

79

Titolo: Invited paper 1 - Il tramonto delle ideologie in Paul Karl Feyerabend: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.

Autore: Andrea Gentile

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/02/invited-paper-1/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP16

85

Titolo: Invited paper 3 - Oblio e perdono: da un secolo all'altro

Autore: Stefano Bucciarelli

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/08/invite-paper-3/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP18

94

Titolo: Invited paper 4 - Pinocchio maestro di diversità tra culture diverse e stili di pensiero

Autrice: Anna Lisa D'Aniello

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/30/invited-paper-4/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP19

112

Titolo: Invited paper 5 - Verso una monocoltura dell'umano

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/30/invited-paper-5/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP20

121

Titolo: Invited paper 2 - Science as an Universal Language: From Apollo-Soyuz to the International Space Station

Autore: José Luis Vázquez Poletti

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/02/invited-paper-2/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP17

150





La scelta dello stile Chicago per note e bibliografia adottata solitamente dalla rivista è stata effettuata perché

Questa pratica garantisce snellezza nelle citazioni e facilità di accesso alle informazioni più dettagliate. La bibliografia deve essere ordinata alfabeticamente per autore, in modo che i riferimenti inseriti in nota possano essere recuperati agevolmente.

[https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago_note], sito visitato per l'ultima volta il 29/06/2023. In Chicago style, nei titoli, si utilizzano le virgolette alte per articoli in inglese e basse (caporali) per articoli in italiano. Per le citazioni a testo, invece, valgono la rivista adotta i seguenti criteri:

Il corsivo senza virgolette, sempre, per citazioni lunghe e separate dal resto del testo con un carattere più piccolo. Non essendo un testo di narrativa vanno preferite le virgolette alte a quelle basse/caporali (la rivista NON le utilizza), a meno che non ci sia un dialogo. In Chicago style si possono elencare i curatori come autori (ma con cur., specificato dopo) e in questo senso, ad esempio, un autore vivente sembra aver curato il volume con un autore deceduto da molti decenni (o secoli) ma non è così. Quando ci sono state citazioni tratte da APA style, la rivista ha riadattato la citazione APA con autore e anno (Paolino 2015, ad esempio) con autore, anno (Paolino, 2015).

Gli articoli prodotti rispettando i criteri di circa 20000/30000 battute (spazi inclusi; solo per la seconda call della rivista, data la vastità del tema che riguarda il riconoscimento e le discriminazioni, il massimale è stato, eccezionalmente, portato a 72000 battute) in Times (da Mac) o Times Romans con una sola interlinea di spazio, devono essere inviati a: redazione@levocidisophia.it

Allineamento giustificato. Carattere 12. Utilizzare il carattere 10 per le note. Come stile citazionale per note e bibliografia si raccomanda sia il chicago-fullnote-bibliography-16th-edition, che il chicago-author-date-16th-edition. Entrambe le forme vanno bene per la rivista, sebbene le note potrebbero risultare, in questo modo, non del tutto omogenee. Se abbiamo un doi delle pubblicazioni che citiamo, possiamo usare il <https://citation.crosscite.org/> che, una volta inserito il doi, converte l'articolo nello stile citazionale richiesto, nel nostro caso, ad esempio, chicago-fullnote-bibliography-16th-edition, e nella lingua richiesta; selezioniamo infatti, en-GB se il nostro articolo è in inglese o it-IT se il nostro articolo è in italiano.

In Chicago style non si indicano le pagine con p. o pp. ma direttamente con il numero, ad esempio:

"Paolino, Paperino. Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore, 1940"* è corretto perché la pagina 99 è indicata subito dopo il titolo preceduta da una virgola. Se citiamo ancora quel saggio di Paolino Paperino, non usiamo ibidem o ivi ma il cognome dell'autore, una virgola e il numero di pagina. Ad esempio: "Paolino, 401" è corretto e non un'omissione di testo perché è indicato nella nota precedente. Lo stile Chicago fa parte delle norme editoriali della rivista ed è stato inserito fra i criteri di valutazione nella griglia dei revisori; e, se non utilizzato, quella parte è necessariamente valutata in modo negativo. I revisori sono scrupolosi e, occorre ricordare (vale sempre) che non bisogna mai prendersela se le valutazioni possono anche essere negative, accade anche ai più competenti e preparati; semmai, occorre far tesoro di quei suggerimenti per le prossime volte. Non ci sono intenti punitivi ma solo intenti sinceramente volti al nostro miglioramento. Note e bibliografia sono importanti ma non sono necessarie per un invited paper (non soggetto a peer review nella nostra rivista); lo sono, invece, per gli articoli rispondenti alle varie call della rivista e sempre soggetti a peer review nella nostra rivista, nonché elemento di valutazione nella griglia consegnata ai revisori (la bibliografia è esclusa dal massimale di caratteri previsti per singolo articolo). Dal secondo numero abbiamo deciso di dare spazio anche alle recensioni che hanno un massimale di battute di 15000 caratteri spazi inclusi (possiamo inserire massimo 8 recensioni per numero), a meno che non sia una recensione ragionata (ne prevediamo al massimo una per numero). Le recensioni hanno poche o nulle note, non è necessaria una bibliografia, e non sono soggette a peer review; restano soggette a un controllo redazionale. Sono previsti doi anche per le recensioni. Ovviamente, i doi, pur avendo una base fissa e una variabile, hanno una base fissa differente a seconda se sono editoriali, invited paper, articoli soggetti a peer review (il cuore della nostra rivista) o recensioni. Siamo una rivista nuova, e, forse per questo, facilmente confondibile con una rivista predatory (pratica che combattiamo anche grazie, in primis, alle nostre rigorose peer review; grazie anche a tutto il nostro lavoro redazionale ai fini dell'uniformità generale; e grazie alla non richiesta di qualsivoglia pagamento; l'unica cosa che hanno in comune le riviste giovani e le riviste predatory è la richiesta di contributi per email ad alcuni docenti e/o ricercatori - e da lì la confusione - ma, nelle riviste giovani, questa pratica si rende, a volte, necessaria dato che non sono ancora conosciute); in quanto rivista nuova, non abbiamo ancora gli anni necessari per la scientificità e questo potrebbe "allontanare" chi è pratico di questo mondo e attirare chi non ne ha dimestichezza alcuna e che, dalle valutazioni, anche negative, dei nostri revisori potrebbe imparare moltissimo. Ai "pratici", invece, diciamo che è un investimento, come si dovrebbe fare con ogni rivista nuova, altrimenti destinate al fallimento alla nascita se nessuno crede nelle nuove riviste. Pochi sono pratici della portata rivoluzionaria delle riviste in diamond open access, non ne comprendono le implicazioni, non comprendono l'importanza di mantenere i propri diritti come autori senza doverli cedere a un qualsiasi editore per pubblicare; e non comprendono ancora, inoltre, quanto sia importante che nessuno debba pagare, né chi scrive e né chi legge, per la diffusione della conoscenza. Tuttavia, è il futuro delle pubblicazioni. Per esigenze editoriali, a volte, la redazione potrebbe formattare i lavori in queste forme ibride egualmente corrette:

- "Paolino, Paperino. 1940. Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore"(chicago-author-date-16th-edition)
- "Paolino, Paperino (1940). Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore" (sorta di merge con apa).



Policy sulle affiliazioni

Le affiliazioni indicate per i membri dei comitati scientifici ed editoriali di Le voci di Sophia hanno esclusivamente una funzione informativa, biografica e contestuale. Salvo ove espressamente indicato, tali affiliazioni non implicano rapporti di impiego, collaborazione attiva o rappresentanza istituzionale con gli enti menzionati. In assenza di una collaborazione accademica o istituzionale in corso, può essere indicata l'ultima affiliazione rilevante a fini di contestualizzazione del percorso scientifico o culturale della persona.

Le voci di Sophia si impegna ad aggiornare periodicamente tali informazioni per garantire la massima chiarezza e correttezza editoriale.

La presente versione (01/01/2026) aggiorna le informazioni relative alle affiliazioni dei membri dei comitati, al fine di migliorarne chiarezza e trasparenza.

Le versioni precedenti devono considerarsi superate e non più rappresentative dello stato attuale.

Si invita, in caso di possesso di versioni PDF obsolete, a fare riferimento esclusivamente all'ultima versione disponibile.



INVITED PAPER 3

Oblio e perdono: da un secolo all'altro



Stefano Bucciarelli*, già Università di Pisa

E-mail: stefano.bucciarelli@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20255IP18](https://doi.org/10.14672/VDS20255IP18)

(<https://levocidisophia.it/2025/07/08/invite-paper-3/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20255IP18>)

Abstract

Il saggio svolge il tema del rapporto tra perdono e oblio attraverso una scelta di contributi filosofici che forniscono al riguardo risposte diverse: dalla possibilità di un perdono fondato sull'oblio relativo di un male superato (Croce), alla impossibilità di perdonare collegata alla assoluta inobliabilità del male (Jankélévitch, Derrida), alle difficoltà di un perdono che rimanda ad un oblio selettivo che, non dimenticando il male, escluda dal ricordo collera e risentimento (Ricoeur).

Il percorso si svolge "da un secolo all'altro" intersecando letture diverse del problema del male, rapportate a passaggi cruciali e dolorosi della storia del Novecento. La difficile ma ineludibile prospettiva di fare i conti con questa storia esclude la validità di accomodanti amnistie/amnesie e approssimative riconciliazioni, vere e proprie caricature del perdono basate su forme di oblio indotto o anche apertamente imposto.

Keyword: male, imperdonabile, tempo, oblio, perdono

Abstract: Oblivion and forgiveness: from one century to the next

The paper explores the relationship between forgiveness and forgetting through a selection of philosophical perspectives that provide different answers to this subject: the possibility of forgiveness based on a relative oblivion of an overcome evil (Croce); the impossibility of forgiveness linked to the absolute impossibility of forgetting evil (Jankélévitch, Derrida), the difficulties of a forgiveness related to a selective oblivion that, not forgetting evil, excludes anger and resentment from memory (Ricoeur).

The path unfolds "from one century to the next", intersecting different readings of the problem of evil, relating them to crucial and painful events in twentieth-century history. The difficult but unavoidable prospect of dealing with this story excludes the validity of accommodating amnesties/amnesia and superficial reconciliations, actual caricatures of forgiveness based on forms of induced or even openly imposed oblivion.

Keywords: evil, unforgivable, time, oblivion, forgiveness



Pray you now, forget and forgive

William Shakespeare

Premessa introduttiva

L'associazione di oblio e perdono che Re Lear, dopo aver recuperato la sua lucidità mentale, invoca rivolgendosi alla figlia Cordelia, ci pone di fronte, con l'aiuto dell'assonanza che in inglese sostiene questo idiomatico binomio, alla questione generale entro cui si colloca questo contributo.

Il tema del perdono, la cui radice religiosa è accertata nel contesto delle religioni adamitiche, ricorre costantemente (a prescindere dalla reale possibilità di perdonare: questione che continuerà a tormentarci fino all'ultimo), non solo nell'ambito della vita spirituale, ma nella esperienza individuale e relazionale: come supporto all'interruzione del ciclo di sofferenza generato dall'offesa traumatica, come viatico al superamento dei conflitti, come strumento di promozione di una comunicazione empatica e costruttiva; fino ad intervenire nella rivisitazione di grandi processi e dilemmatici passaggi della storia contemporanea, investendo così il nostro rapporto con il passato, con la grammatica dei tempi, con la nostra stessa esistenza temporale. E sarà proprio quest'ultimo versante a costituire in questo articolo il motivo di interesse per noi prevalente.

In tutti questi ambiti, in cui un ruolo centrale della memoria è generalmente riconosciuto, il quesito se e come il perdono, se esiste, possa o debba coniugarsi con forme di oblio rimane invece il più scottante; e si capisce perché: per la difficoltà di obliare, particolarmente se si tratti delle tracce di un'offesa; e per il fatto che comunque all'oblio è associata una perdita, un deficit di conoscenza.

Tra le numerose voci che ci hanno accompagnato con le loro risposte, ne abbiamo selezionate alcune che sono sembrate proponibili come un percorso, il cui principale obiettivo teorico sarà quello di mettere a fuoco l'evoluzione del tema a confronto con i passaggi storici tra Novecento e secolo attuale e riceverne elementi di riflessione validi per l'oggi. Ne è scaturito un discorso didascalicamente tripartito tra perdono possibile, perdono impossibile e perdono difficile, nell'intersezione con le speranze del primo Novecento, le tragedie delle guerre mondiali, le incertezze degli anni a noi più vicini.

Le tradizioni filosofiche chiamate in causa, si vedrà, sono identificabili sommariamente in due: il neoidealismo italiano e la fenomenologia, nei suoi anche divergenti sviluppi soprattutto francesi; sicuramente con uno sbilanciamento verso questo secondo polo: propensione di cui ci assumiamo tutta la responsabilità. In sottofondo, esplicitamente citati o implicitamente riconoscibili, riferimenti a grandi autori che ricorrono, anche se antitetivamente evocati (Hegel, tra tutti); e anche - aspetto non così trascurabile in un tema della grande tradizione religiosa - l'appannarsi di ottocentesche antitesi, come quella tra laicità e confessionalismo: il percorso inizia con un pensatore laico tra le cui certezze c'è quella di non poter non dirsi cristiano e si conclude con un cristiano i cui dubbi sono tali da appassionare anche un laico, come si professa l'autore di questo contributo.



Perdono possibile, oblio relativo: Benedetto Croce

Le aporie di una associazione di perdono e oblio sono già acutamente sottolineate da Benedetto Croce. Così egli afferma in uno dei suoi *Frammenti di etica*, intitolato appunto *Perdonare e dimenticare* (VII) [1]:

Se è possibile perdonare è impossibile dimenticare: le offese resteranno eternamente presenti alla coscienza. E, di certo, è impossibile dimenticare, quando per dimenticare s'intenda l'estinzione assoluta del ricordo del male, il che varrebbe estinguere il fatto stesso e mutilare la realtà di un anello della sua catena, di un momento del suo divenire. [2]

Coloro che dicono di perdonare e insieme dimenticare – i “tolleranti” – “in realtà non hanno nulla da dimenticare, perché non hanno mai per qualche tempo ricordato”; e nulla da perdonare perché “non hanno mai condannato il male, e vi sono passati sopra con leggerezza e spensieratezza”. Per perdonare davvero bisogna davvero “sentire l’offesa” ed averla ben viva nella memoria.

Non si può però perdonare esacerbando il ricordo, come fanno i “serbarancori” che affermano di perdonare ma di non poter dimenticare: “e il fatto è che non perdonano, e non hanno mai perdonato, con piena adesione dell’animo”.

Il nodo si scioglie analizzando l’azione morale del perdono, in cui è presupposto il riconoscimento e la condanna del peccato. Infatti: “Ogni condanna è un perdono, cioè un invito e un aiuto alla redenzione, e ogni perdono, per ciò stesso, è una condanna”, che comporta espiazione.

La condanna che è perdono e il perdono che è condanna è ciò che si chiama anche ‘espiazione’; la quale non consiste in altro che nel cangiare le proprie disposizioni d’animo e accrescere e fortificare l’abito morale. Quando ciò è accaduto, quando si è acquistata la coscienza che si sarebbe incapaci di ricadere nel male commesso, quando il male commesso appare come un passato a noi affatto estraneo, e ci domandiamo, quasi senza più ben intendere, come mai potemmo fare quello che facemmo, – allora si è espiao davvero e si è redenti! [3]

Questo percorso del peccatore, i cui modi e la cui durata possono essere i più diversi, rende il perdono da parte dell’offeso non solo possibile, ma anche auspicabile, secondo una postura moralmente virtuosa, aristotelicamente distante dalle due figure viziose opposte dell’indulgente e del serbarancori.

In che senso in questo caso il perdono mantiene contatti con l’oblio? Il perdono si coniuga con un oblio “relativo” che non dimentica il passato in senso assoluto, ma lo fa appunto in misura parziale, disinteressandosi di quel passato che diventa un problema chiuso, quando il peccato sia stato espiao.



Perché, che cosa noi ricordiamo? Quelle cose appunto che c'importa ricordare, perché rappresentano problemi per noi ancora aperti. Ma quando un processo è compiuto, lo si dimentica in senso relativo, perché ci disinteressiamo di quel passato che è un problema chiuso [...].[\[4\]](#)

Segnaliamo – ed espressamente lo fa Croce nel contesto del suo articolo – la distanza del livello etico entro cui si svolgono questi passaggi rispetto al piano “economico” in cui si muove l’ordinamento giuridico. Le leggi, i cui dispositivi pur richiamano le figure della condanna, della redenzione e anche del perdono, non obbediscono a moventi morali. Atti estremi come la condanna capitale o la concessione della grazia, così come tutti gli atteggiamenti intermedi e ordinari della giustizia istituzionale rimandano sempre e comunque a motivi “utilitari”. Come pure ricade nel campo utilitario la Chiesa quando, in quanto istituto giuridico al pari dello Stato, definisce le pratiche dell’espiazione, materializza le indulgenze, dà regole per l’assoluzione, ordina il sacramento della confessione. Le affinità delle considerazioni di Croce con il pensiero cristiano non fanno ostacolo alle sue laiche considerazioni circa la realtà istituzionale della Chiesa.

I temi della responsabilità individuale e del rapporto interpersonale connessi al perdono sono per altro sussunti in Croce entro un più ampio contesto in cui la possibilità e la desiderabilità del perdono trovano conferma. L’opportunità (di chi perdona e di chi è perdonato) di obliare, sia pure relativamente, il male passato in vista di un bene futuro riguarda in realtà l’intera attività pratica in quanto caratterizzata da una dialettica tra bene e male che vede ontologicamente subordinato questo a quello.

Questa cornice teorica è quella che Croce aveva messo in campo già nella sua *Filosofia della pratica*, dove il bene e il male pratico sono concepiti come “la volontà e l’antivolontà, il bene come la realtà e il male come l’irrealtà del volere, il bene come qualcosa di positivo, il male di negativo”. Il male è insomma “un niente”. Ciò non significa negare l’esistenza del male, negare che il mondo sia “quel miscuglio di male e di bene, che dice il buon senso”. Non si vuole insomma “abolire la coscienza del male, ma semplicemente la falsa credenza che esso sia qualcosa di sostanziale”.[\[5\]](#)

L’opposta affermazione che il male stia come realtà sostanziale a fronte del bene – bene e male come realtà di fronte a realtà – “è concezione mitologica e religiosa (parsismo, manicheismo, dottrina giudaico-cristiana del diavolo, ecc.); ma già alla riflessione filosofica degli antichi il male si venne svelando come l’irreale, il non ente, secondo si osserva nel neoplatonismo”. Da allora il pensiero filosofico ha incontrato una serie di difficoltà nell’intendere il posto dell’irrealtà o del male, continuamente a rischio di essere derubricato a mera illusione. Solo con la dialettica hegeliana il male, inteso come negazione, è collocato al suo posto “e la sua irrealtà o contraddizione non è più un errore in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contraddicono nel loro intimo”.[\[6\]](#)

Sulla logica conseguenza – è il bene l’essere, la tesi che si arricchisce della sua antitesi (il male, il non essere) – non può esservi comunque dubbio, anche dal punto di vista dell’umana esperienza:

Non sta di fatto che gli uomini, pur tra i loro dolori, sperano e vivono? Non sta di fatto che il mondo non è ancor morto, né sembra abbia pensiero alcuno di morire? E come ciò sarebbe possibile, se il momento del bene non fosse prevalente e terminativo, appunto perché il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo sulla Morte?[\[7\]](#)



Questi concetti tornano esemplificati, ancora nei *Frammenti*. In *Lo spirito sano e lo spirito malato* (XI)[8] leggiamo per esempio che non esiste uno spirito malato (malvagio) contrapposto a uno spirito sano, “perché lo spirito è sempre sano e nel concetto di sanità è incluso e subordinato quello di malattia”.

Male ed errore sono non già forme del reale, come talora storditamente si crede, ma nient'altro che il passaggio stesso dall'una all'altra forma del reale e dello spirito, che nello sforzo di attuare la forma superiore considera irrazionale, erronea, cattiva quella inferiore.[9]

Il male nella storia dunque c'è, ma, vista nella totalità concreta dello spirito, tutta la realtà appare razionale. Così la storia “per abbattere ostacoli e procedere oltre nelle sue vie ha chiesto spesso l'aiuto del canagliume, senza il quale non sarebbe stata presa la Bastiglia”. Ci sono i malvagi, ma per starci davanti agli occhi come antiideali, rifuggendo dai quali cerchiamo fortemente la virtù. C'è la guerra, ma per promuovere nei buoni la coscienza dell'umana fratellanza. È per questo che, più che sdegno ed orrore, proviamo spesso compassione verso i malvagi, e ci rallegriamo quando in alcuni di essi vediamo “balenare un raggio della stessa luce nostra”.

S'intende come, proseguendo da queste premesse, possa uscirne quella metafora della malattia passeggera in un corpo sano con cui sarà interpretato dal filosofo il ventennio fascista.

Così, agli inizi del Novecento, l'idealismo crociano interpretava senz'altro le ottimistiche spinte al rinnovamento e perfino le tensioni palingenetiche del nuovo secolo.

Ben altro sarà però il peso degli eventi: proprio il tema del male farà irruzione in quel secolo producendo una rottura – vera rottura epistemologica – al di qua della quale rimarrà il pensiero crociano.

Perdono impossibile dell'inobliabile: Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida

Si parla della Seconda guerra mondiale e della Shoah: drammi che mettono a dura prova l'idea di oblio relativo e aprono le porte alla dimensione dell'assolutamente inobliabile, dell'oblio impossibile. Un interlocutore fondamentale per questo percorso è Vladimir Jankélévitch, filosofo e musicista nato in Francia da una famiglia di ebrei russi immigrati. Nella sua vasta e multiforme opera, focalizziamo un testo che mette al centro proprio il tema del male; un lavoro scritto nell'immediato dopoguerra, intitolato appunto *Il male*. [10]

Qui cambia radicalmente lo scenario metafisico. Il male non sta in un contesto razionale che lo giustifica e lo ingloba. Non per questo è avvalorata, al contrario, l'idea del male come di un principio pariteticamente contrapposto al bene. Del male può solo dirsi che sta come dato “metaempirico”, che non si può cioè mettere sotto il controllo dell'osservazione e che sfugge alla ragione: il male è l'“assurdo” che caratterizza il basilare disordine del mondo. Questa realtà del male, nel contesto di una imperfezione ontologica, ci è attestata dal dato di fatto della malvagità umana. Il male è qualcosa



che si dà e dà sempre all'uomo l'occasione, la possibilità, la tentazione: noi siamo continuamente soggetti, a motivo di questa imperfezione, alla tentazione di fare il male:

[...] la malvagità non è il male, ma ne procede, non coincide con esso, ma non può darsi senza di esso. In questo senso, potremmo dire che la malvagità è un caso particolare del male e quasi una parte dell'imperfezione generale, una conseguenza del disordine o di ciò che potremmo chiamare il male dell'assurdo.[\[11\]](#)

È però una scelta umana deliberata quella che attua il male. Se il male, come parte di una “tragedia metaempirica” è sicuro nel *quod* (“il fatto che” c'è), rimane incerto nel *quid* (con quali modalità, con quale intensità). L'uomo è soggetto al *quod*, ma è responsabile del *quid*: malvagità è appunto il passaggio deliberatamente realizzato da chi attualizza l'assurdità del male amplificandolo e dando in questo modo “scandalo”. Il rapporto tra assurdo e scandalo non è banalmente quello di causa ed effetto, ma quello di un vicendevole reciproco accrescersi: una sorta di effetto valanga: “chiamiamola *legge della valanga*; l'assurdità causa lo scandalo che accresce l'assurdo”.[\[12\]](#)

In definitiva è comunque l'uomo che tiene in vita il male. “È un dato di fatto: l'uomo è vittima dell'assurdo, ma autore dello scandalo”.[\[13\]](#)

Malvagità è odio senza ragione, gratuito; e procede dall'incapacità di mettersi dalla parte dell'altro, dall'assenza di amore. Il suo opposto è l'amore, che è anch'esso una relazione; e la manifestazione più compiuta dell'amore è proprio il perdono. Chi perdona non rinuncia a combattere il male, a odiare quando necessario; non cancella le colpe nell'indifferenza, non passa la spugna, non archivia il male fatto. Chi davvero perdona compie un atto gratuito e disinteressato di amore: ama il malvagio, non la sua malvagità; ama l'umanità del malvagio, vedendone la miseria (l'evangelico “perdona loro perché non sanno quello che fanno”), accordandogli una possibilità di uscita. Il perdono è un atto di coraggio che libera ciò che il rancore teneva prigioniero e che induce redenzione. Questa affermazione campeggia nell'opera intitolata appunto *Il perdono*[\[14\]](#), in cui è per altro chiaro che la partita tra radicalità dell'amore e del perdono da una parte e irriducibilità del male e della malvagità all'altra, rimarrà sempre aperta. Anzi, la contraddizione è lacerante e destinata ad esplodere.

Proprio la Francia è l'epicentro di un'ampia discussione che si svolge negli anni Sessanta sulla prescrizione dei crimini hitleriani e che vede questo Paese tra i pionieri del riconoscimento della imprescrittibilità dei crimini contro l'umanità (il reato introdotto con il processo di Norimberga).[\[15\]](#)

L'imprescrittibilità è la sanzione giuridica di una riconosciuta perenne inobliabilità, e la perentorietà di questa affermazione rimette in questione il quesito sulla perdonabilità. Jankélévitch, intervenendo nel vivo della discussione, finisce per dichiararsi contrario al perdono degli autori di quel crimine unico nella storia, di quell'*apax* che è stata la soluzione finale, la Shoah[\[16\]](#). Le sue tesi sono riprese e argomentate in un combattivo *pamphlet*: *Perdonare?*[\[17\]](#)

In questo nuovo scritto dedicato al perdono, l'autore muove ancora dall'impossibilità dell'oblio. Il tempo che smussa le cose, che consola, che lavora all'usura del dolore, che favorisce l'oblio e il perdono, “il tempo liquidatore e cicatrizzatore non attenua in niente la colossale ecatombe: al contrario non cessa di ravvivarne l'orrore”.[\[18\]](#) Dimenticare quei crimini sarebbe un nuovo crimine. Il passato non passa, come ha sancito anche la legge.



Ma si va oltre: siffatti crimini, nonché inobliabili, appaiono anche eticamente inespugnabili: in questi casi, checché preveda la legge, non si può punire il criminale con una punizione proporzionata al suo crimine, perché rispetto all'infinito tutte le grandezze finite tendono a eguagliarsi; a tal punto che la punizione diventa quasi indifferente. Essi sono perciò anche imperdonabili? Cosa significa quel punto interrogativo nel titolo? È la messa in discussione che si possa davvero perdonare tutto e tutti.

La Shoah è stato esempio di crudeltà pura, gratuita: un crimine contro natura non motivato nemmeno da motivi abietti, ma solo da una malvagità "ontologica"; e un crimine voluto, programmato; sì da mettere in crisi ogni idea di perdono, sì da far implorare, rovesciando il detto evangelico: "Signore, non perdonare loro perché sanno quello che fanno".^[19]

L'affermazione centrale dell'opera, vero macigno sulla questione, è che "il perdono è morto nei campi della morte".^[20] Jankélévitch ammette l'aporia, ormai presente come insolubile paradosso della morale, anche prendendo le distanze dall'opera precedente:

In uno studio puramente filosofico sul 'Perdono' [appunto l'opera con questo titolo sopra citata], la risposta alla domanda 'Bisogna perdonare?' sembra contraddire quella che è data qui. Esiste fra l'assoluto della legge dell'amore e l'assoluto della libertà malvagia una lacerazione che non può [non] essere totale. Non abbiamo cercato di riconciliare l'irrazionalità del male con l'onnipotenza dell'amore. Il perdono è forte come il male, ma il male è forte come il perdono.^[21]

La contraddizione rimane dunque aperta, affermata come dato di realtà. Non c'è qui nessuna sintesi hegeliana, à la Croce. Siamo di fronte ad un'etica "iperbolica". E la conclusione sarà, in successivi interventi, ribadita, fino alle estreme conseguenze:

L'amore è più forte del male, il male è più forte dell'amore, e così all'infinito. Questa contraddizione non potrà mai essere risolta, questa lacerazione non potrà mai essere ricucita. C'è in questo una specie di dialettica da cui non si può concludere niente e che fa del perdono un problema insolubile. [...] Essendo il perdono infinito per essenza, irrazionale e onnipotente, si ha il diritto di dire, in un linguaggio contraddittorio e in qualche modo iperbolico: il perdono può e deve perdonare appunto l'imperdonabile.^[22]

La fine del "secolo breve" non ha favorito l'archiviazione di questi temi, sia per il ripresentarsi in forme nuove e forse più complesse dei mali del secolo precedente (guerre, genocidi, ingiustizie), sia per la straordinaria stagione di memorie occorsa nell'"era del testimone"^[23], sia per il nuovo rilievo della tematica del perdono riscontrabile nella vita civile in relazione a movimenti che hanno interessato la memoria collettiva, con pubbliche dichiarazioni di scuse, cerimonie istituzionali, eventi di rilievo giudiziario.

È in questo contesto che Jacques Derrida, in ideale continuità con la sfida proposta da Jankélévitch di un'"etica iperbolica", riprende le aporie, i paradossi del perdono. Prendiamo come testo di riferimento il suo *Perdonare*.^[24]



Cosa è il perdono? Derrida non ci dà una definizione e lui stesso ci metterebbe in guardia dal precipitarsi a darne una: “‘perdono’ è un nome”. Un nome che, a partire dall’ambito delle religioni abramitiche, si dice in contesti diversi; che si declina per circostanze e consonanze diverse, da quelle eccezionali a quelle più ordinarie.

La sua essenza è comunque, *prima facie*, quella di un atto incondizionato, così come si dice del dono (pur con le differenze reciproche e pur con gli aspetti contraddittori ad entrambi inerenti, come le implicite pretese di riconoscenza e la richiesta di reciprocità che il dono e anche il perdono tendenzialmente instaurano).^[25] Tra dono e perdono l’analogia è per altro evidenziata dalla stessa etimologia, riscontrabile in molte lingue.

Come per il dono, la logica del perdono, in quanto tendenzialmente incondizionata, non è quella delle istituzioni giudiziarie. Il perdono non si pone nella stessa ottica della giustizia che quantifica e somministra una pena proporzionale alla colpa. L’espiazione giuridica della pena non ha a nulla a che vedere col perdono: si può dare l’una senza l’altro e viceversa. Il perdono insomma, all’insegna dell’eccezionalità, è una vera e propria sfida alla logica penale: “il perdono eccede la logica penale; esso è estraneo a tutto lo spazio giuridico”.^[26] E analogamente distanti dallo spirito autentico del perdono sono anche più recenti esperienze, pur eccezionali rispetto alla tradizione giuridica, come quella della commissione “Verità e Riconciliazione” voluta dal presidente del nuovo Sudafrica Nelson Mandela, il cui lavoro si è fondato sul principio di subordinare la remissione delle pene alla confessione e al pentimento resi pubblici. Si tratta pur sempre di logiche incompatibili con l’assolutezza del perdono:

Ogni volta che il perdono è al servizio di una finalità per quanto nobile e spirituale possa essere (riscatto o redenzione, riconciliazione, salvezza), ogni volta che esso tende a ristabilire una normalità (sociale, nazionale, politica, psicologica) attraverso un lavoro del lutto, attraverso una qualche terapia o ecologia della memoria, allora il perdono non è puro. Il perdono non è, non dovrebbe essere normale, né normativo, né normalizzante. Esso dovrebbe restare eccezionale e straordinario.^[27]

Andiamo allora alla ricerca del vero perdono, che è appunto totalmente incondizionato. E discutiamo in questa ottica chi perdona, come si perdona, cosa si perdona.

In primo luogo: chi perdona chi? La scena del perdono non è quella pubblica del tribunale o della piazza mediatica, ma quella dell’etica privata:

Il perdono ci sembra non poter essere domandato o concesso che “da solo a solo”, in un faccia a faccia, per così dire, senza mediazione, tra colui che ha commesso il male irreparabile o irreversibile e colui o colei che l’ha subito, e che è il solo o la sola a poter intendere la richiesta di perdono, e a concederlo o rifiutarlo.^[28]

È una condizione che rende non solo irreparabile ma assolutamente imperdonabile il caso estremo dell’omicidio. È una contraddizione che investe comunque tutti i casi “collettivi” di perdono, ogni perdono domandato “in nome di una comunità, di una Chiesa, di un’istituzione, di una corporazione,



a un insieme di vittime anonime, talvolta morte, o ai loro rappresentanti, discendenti o sopravvissuti”.[\[29\]](#)

Quanto al “come” perdonare, si è costituito, come si diceva, quasi un senso comune ad esigere che il perdono debba essere richiesto, previa confessione, come segno di rimorso, di pentimento da parte del peccatore. Ma non dovrà dirsi invece il contrario? La gratuità del perdono ci spinge a rompere il legame di reciprocità tra perdono domandato e perdono accordato:

[...] vi è nel perdono, nel senso stesso del perdono, una forza, un desiderio, uno slancio, un movimento, un appello (chiamatelo come volete) che esige che il perdono sia accordato, se può esserlo, perfino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente né si confessa, né rende migliore sé stesso o si riscatta [...][\[30\]](#)

E vale anche il reciproco. La richiesta del pentito non lega il perdono. Più in generale, proprio perché perdonare è un gesto incondizionato, esso non è mai dovuto; tanto meno può essere prescritto: comandare il perdono, oltre ad essere impossibile, ne abolisce in linea di principio e di fatto la gratuità.

Ed infine, sul “cosa” si perdona, avanza il nodo centrale che definitivamente ci mette di fronte all’aporìa, all’impossibilità stessa del perdono.

Si potrebbe ritenere che l’imperdonabilità sia legata all’entità della colpa: quando il crimine è troppo grave, quando supera i confini dell’umano, allora il perdono diventerebbe impossibile. Il perdono – aveva affermato lo stesso Jankélévitch – “deve rimanere tra uomini, alla misura dell’umano”: non può riguardare atti mostruosi. Su questo Derrida ribadisce esplicitamente che la questione riguarda non la gravità della colpa, ma l’essenza stessa del perdono e, se esiste il perdono, non è questione di misure. Perdonare è diverso da scusare: le scuse sono banalmente chieste ed accettate a fronte di una mancanza giustificabile, leggera, veniale. Ma se si perdona, si perdona comunque il colpevole di un male, di un male vero, che rimane comunque irreversibile, indimenticabile, incancellabile, irrevocabile, irreparabile. Imperdonabile.

Ecco, quindi, ancora le estreme conclusioni dell’iperbole, ecco la conclusione aporetica: il perdono nasce proprio là dove finisce la possibilità di perdonare. Infatti, “perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare”. “Il perdono, se ce n’è, deve e può perdonare solo l’imperdonabile”.[\[31\]](#)

Se ne deve concludere allora che il perdono non è a misura umana? È una domanda che lo stesso Derrida si pone: “Il perdono è cosa dell’uomo, il proprio dell’uomo, un potere dell’uomo – oppure è riservato a Dio?”.[\[32\]](#) E sembra quest’ultima la risposta giusta.

In Derrida il discorso sul limite che passa tra umano e divino rimane comunque aperto. Non nella forma di una questione teologica, ma nella riflessione sul rapporto tra “perdono puro e incondizionale” e “forme affini, eterogenee tra loro, eterogenee al perdono e che si chiamano *la scusa, il rimpianto, la prescrizione, l’amnistia*, ecc., tante forme di perdono condizionale (quindi impuro), e talvolta forme giuridico-politiche”.[\[33\]](#)



Infatti, condizionale e incondizionale sono certo assolutamente eterogenei, ma sono anche indissociabili. Ne va del nostro esistere. Chiariamo in che senso.

Il misfatto è – si è detto – irrevocabile, imperdonabile. Ebbene, cosa lo rende tale? Proprio questa essenza dell'essere come essere-stato (*Gewesenheit*), questo essere nel tempo che comporta un passato imm modificabile, un “essere passato che non passa”. Ma l'essere nel tempo è proprio la nostra dimensione, la prospettiva in cui pensiamo il movimento stesso dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva. “Siamo temporalità ambulanti”, era solito ripetere Jankélévitch. E proprio là dentro sta per noi la domanda di perdono, la pensabilità del perdono, il ricorrere della “parola” perdono.

È in questo orizzonte che dovremmo rileggere tutti i pensieri che, come quello di Hegel o, in altro modo, di Lévinas [...] fanno dell'esperienza del perdono [...] una struttura essenziale e ontologica (non soltanto etica o religiosa) della costituzione 'temporale', il movimento stesso dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva, il rapporto a sé come il rapporto all'altro 'in quanto esperienza temporale'. Il perdono, la perdonità, è il tempo, l'essere del tempo in quanto comporta un passato irrecusabile e imm modificabile. [\[34\]](#)

È in questa “perdonità”, che si vive il paradosso: l'impossibilità del perdono, nell’“orizzonte” del perdono.

L'esistenza di questo orizzonte è testimoniata, secondo Derrida, dallo stesso Jankélévitch, il quale, pur ribadendo l'imperdonabilità del male, mostra di nutrire un'attesa e di fatto si trova a dichiarare, alle prese con l'impossibile, una possibilità: “Noi abbiamo aspettato a lungo una parola di comprensione e di simpatia ... L'abbiamo sperata questa parola fraterna! Certo non ci aspettavamo che si implorasse il nostro perdono ... Ma una parola di comprensione l'avremmo accolta con gratitudine, con le lacrime agli occhi”. La parola “fraterna” – commenta Derrida – non significa solo effusione, compassione, ma dice anche la “condivisione dell'umanità”, il riconoscimento dell'appartenenza al genere umano, la sorte comune dell'esistere nel tempo. [\[35\]](#)

Nella storia personale di Jankélévitch, si daranno parole fraterne. Ricorda Derrida la lettera al filosofo del giovane tedesco Wiard Raveling, la commossa risposta con l'invito ad un incontro che in effetti, infine, si realizza: una bella storia, in cui non si chiede né si concede perdono, confermandone l'impossibilità, ma si parla fraternamente d'altro, di tempo convissuto, di musica, rimandando nel tempo, alle future generazioni, altri possibili, non prevedibili sviluppi [\[36\]](#).

Viene da pensare all'osservazione di Derrida secondo cui nel greco antico, forse, la parola perdono non esiste. Ebbene: la parola greca che normalmente rendiamo con “perdono” è *syngnòme*, che potremmo appunto tradurre come: comune riconoscimento. È questa la forma laica del perdono?

Perdono difficile, “oblio della tristezza”: Paul Ricoeur

È in questo pertugio che si apre la riflessione di Paul Ricoeur che pone in rilievo la tematica del perdono a conclusione delle riflessioni di una vita, animate in prospettiva religiosa. Prenderemo a riferimento quel monumentale lavoro – *La mémoire, l'histoire, l'oubli* – che significativamente si conclude con un epilogo intitolato appunto “Il perdono difficile”: vera e propria quarta parte



dell'opera dopo le tre, rispettivamente dedicate alla memoria, alla storia e alla "condizione storica", chiusa quest'ultima con il capitolo sull'oblio: una partizione che già ribadisce il ruolo centrale assegnato al perdono come chiave di volta della nostra esistenza nel tempo.^[37]

Ricoeur si muove in realtà nello stesso scenario ontologico di Derrida: c'è e rimane una sproporzione assoluta tra profondità della colpa, che resta lì, sotto i nostri occhi, e altezza del perdono.

Questa sproporzione è da lui evocata con toni pascaliani: è nell'abisso della colpa che risuona dall'alto l'annuncio salvifico, vero e proprio *kèrigma*: "il perdono c'è!". Il perdono è un'esigenza eccezionale, sempre all'orizzonte della nostra esistenza temporale. "Il perdono, se ha un senso e se esiste, costituisce l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio". Ma, "sempre in ritirata, l'orizzonte sfugge alla presa". Ecco perché il perdono rimane problematico, difficile. Ma non impossibile.

Sul filo di quel confine tra umano e divino, il percorso di Ricoeur esplora l'"odissea dello spirito di perdono" che attraversa la storia e le istituzioni umane. In questo campo, oggi così al centro dell'attenzione per una sempre più invadente "geopolitica del perdono", Ricoeur non risparmia argomenti, e qui i suoi *caveat* non sono di minor peso rispetto agli strali di Derrida.

Ma c'è un motivo teorico per cui Ricoeur, distinguendosi in questo rispetto a Derrida, presta particolare interesse a queste manifestazioni sociali. Sensibile alla lezione di Maurice Halbwachs, egli considera le manifestazioni individuali dell'oblio, della memoria, e quindi anche del perdono, comunque inestricabilmente mescolate alle loro forme collettive. Certo, a ricordare, a dimenticare e anche a perdonare, a differenza che per il sociologo durkheimiano, è sempre e solo l'individuo, ed in questo senso la cosiddetta memoria collettiva non è che un insieme di memorie individuali; ma queste a loro volta non possono spiegarsi, e diremmo che neppure potrebbero darsi, se non all'interno dei "quadri sociali" della memoria collettiva. Queste considerazioni autorizzano l'attenzione alle politiche istituzionali del perdono.

Certamente non vengono meno, in questi eventi pubblici, i noti dilemmi. In primo luogo, quello di chi sia abilitato a domandare e concedere il perdono. "Di quale delega può avvalersi un uomo politico nelle sue funzioni, il capo attuale di una comunità religiosa" per chiedere perdono a vittime che non hanno personalmente vessato o concedere perdono per un torto che non hanno personalmente sofferto?

Senza considerare il rischio che questa collettivizzazione della colpa e del perdono possa nascondere tentativi di discolpa delle responsabilità morali individuali. Dobbiamo dire che in effetti non mancano tutt'oggi casi in cui, magari sotto il velo di strumentali e pericolose richieste di "riconciliazione", si auspica un generale perdono assolutorio, con l'invito all'oblio del passato, alla cancellazione delle colpe individuali, in definitiva all'azzeramento della storia.

Non meno sconcertante è quando – afferma Ricoeur – "il cerchio delle vittime non cessa di ingrandirsi, tenuto conto dei rapporti di filiazione, dell'esistenza di legami comunitari, della prossimità culturale", con pericolosi appoggi alla "tendenza contemporanea alla vittimizzazione".^[38]

Eppure, questi eventi vanno adeguatamente considerati, almeno tutte le volte che non è in campo il colpo di spugna sulle colpe passate; non la riconciliazione con i colpevoli di allora, ma l'affermazione di una volontà comune di tener aperta una strada in cui quella memoria non faccia velo alle buone intenzioni di oggi. Slegare i figli dalle colpe dei padri è prevenire che i primi perseverino nel male,



non certo perdonare quelle colpe. Slegare i figli dal risentimento dei padri vuol dire prevenire una inerziale sopravvivenza dell'odio, non dimenticare l'offesa. Su queste basi si sviluppa anche una nuova disposizione a raccontare altrimenti il passato e prendono senso gesti eccezionali compiuti anche in contesti istituzionali; gesti non programmati né pretesi, gesti che si inseriscono nella logica del dono, della sovrabbondanza; gesti perciò "incapaci di trasformarsi in istituzione, come il mettersi in ginocchio del cancelliere Brandt a Varsavia. Il loro carattere eccezionale è ciò che importa".[\[39\]](#)

Analoga accorta attenzione va rivolta a quel principio di "scambio" che ricorre in funzione di mediatore nella nostra "odissea", i cui eventi – quelli privati non meno di quelli pubblici – sono infatti generalmente, magari anche solo implicitamente, sostenuti dalla ricorrente "credenza pratica, che esista qualcosa come una correlazione fra il perdono richiesto e il perdono accordato". Sul filo di questa contraddizione, sono esaminate, anche da Ricoeur, "le difficoltà specifiche, coraggiosamente assunte dagli iniziatori della famosa commissione 'Verità e Riconciliazione'". Indubbi sono stati i benefici: né oblio, né vendetta; al loro posto, un modello di scambio: soddisfazione per le vittime, liberazione per i carnefici. Ma restano i problemi: quanto hanno pesato le condizioni dello scambio? Si è detto con Derrida che il perdono è all'insegna della gratuità, dell'assenza di reciprocità, dell'*incondizionatezza*; e Ricoeur ha buon gioco nel citare l'assolutezza del comandamento cristiano di amare i propri nemici: "Fate del bene e prestate senza sperarne nulla" (Lc, 6, 35). Allora, quella "riconciliazione" ha veramente coinciso con veri perdoni? E le confessioni con autentiche contrizioni?[\[40\]](#)

Tirate le somme, non si dà, neppure per Ricoeur, una compiuta politica del perdono. Dobbiamo riconoscere lo "scacco, talvolta mostruoso, di tutti i tentativi miranti a istituzionalizzare il perdono": il suo rapporto con l'amore, con la generosità incondizionata del dono, inevitabilmente lo "tiene lontano dal politico".[\[41\]](#)

E l'invito è allora a "condurre l'odissea dello spirito di perdono fino al focolare dell'ipseità", a concludere il nostro percorso con un ritorno su di sé, dove cercare le radici profonde del perdono.

Il nodo essenziale che ci si presenta da indagare è, a questo livello, la possibilità di "slegare l'agente dal suo atto": un evento che riguarda sia la vittima che perdona, sia il colpevole che si pente.[\[42\]](#)

Per rendere ragione di quest'ultimo atto di confidenza, non c'è altro ricorso che quello di assumere un ultimo paradosso, che le religioni del Libro propongono e che io trovo iscritto nella memoria abramica. Esso si enuncia sotto le specie di un accoppiamento, di cui non abbiamo ancora fatto menzione e che opera a un livello di intimità [...]: quello del perdono e del pentimento.[\[43\]](#)

A dir la verità, questa associazione di perdono e pentimento ci rincorre dalle prime battute. Ma essa ci è via via occorsa per lo più in forme condizionali: ora come coincidenza reciprocamente necessaria (non c'è l'uno senza che si debba dare l'altro), ora come condizione obbligata (si può perdonare solo al pentito), ora come transazione (scambio politico, istituzionale, o anche rituale tra pentimento e perdono).

Viceversa, il perdono non perde il suo carattere di dono. Il perdono si rivolge all'imperdonabile oppure non è. Esso è non-condizionale, senza eccezioni e senza restrizioni. Il perdono appartiene alla stessa famiglia dell'amore. Su questo indietro non si torna.



Non di scambio dunque si tratta. Ciò che è in gioco è invece la possibilità, appunto, di “slegare l’agente dal suo atto”: decisione della vittima di continuare a portare il segno dell’offesa non associandolo al marchio del carnefice; possibilità offerta al responsabile di separarsi dalla colpa, di ricominciare. Non è uno scambio mercantile, non è una transazione; è un riconoscimento che comporta, ma non obbliga, una reciprocità. L’“accoppiamento” di perdono e pentimento interviene a questo livello: da un lato rammenta il debito (il debitore è sempre insolvente, il passato è *gewesen*), dall’altro scioglie dalla colpa: il debito senza la colpa.

Derrida certo obietterebbe che l’associazione di perdono e pentimento, comunque sia presentata (anche *à travers beaucoup de raffinements sémantiques*), offusca la natura incondizionata del perdono; e che comunque, la concomitanza del pentimento cambia inevitabilmente i termini del perdono: non si perdona più al colpevole in quanto tale, perché il colpevole “è già un altro, e migliore” (*déjà un autre, et meilleur que le coupable*). Ricoeur risponde con Aristotele: la potenza e l’atto. Il colpevole può essere ritenuto capace di qualcosa d’altro che dei suoi delitti e dei suoi errori; pentimento e perdono gli riconoscono questa potenzialità, gli aprono questa possibilità. Il colpevole allora è “potenzialmente altro, ma non un altro”.^[44]

Così non si allontana lo sguardo dal passato, ma si va verso il futuro; non si dimentica il male, ma si separa, con il lavoro della memoria e quello del lutto, il passato dal presente per far posto al futuro.

Così il perdono viene ad essere la cifra di una capacità esistenziale recuperata, viene a coincidere, sia per chi lo dona che per chi lo riceve, con una memoria del passato resa compatibile con una nuova vita, sì da non affliggerci nel presente, sì da non paralizzare la nostra potenza di agire nel futuro. Si tratta di guarire la memoria senza rimanerne prigionieri, senza morire nel raccontarla: in questo senso, si tratta di aprirsi alla possibilità di una “memoria felice, memoria pacificata, memoria riconciliata”.^[45]

Ma il vero nodo di questa rigenerazione è l’oblio e su di esso va necessariamente concentrata l’attenzione.

Sul ruolo che è senz’altro da riconoscere all’oblio, di rinforzi se ne possono produrre a iosa. Come dice Marc Augé, che Ricoeur richiama, “per abbracciare il futuro dobbiamo dimenticare il passato”^[46]. Alla bisogna, Ricoeur convoca anche Nietzsche, di cui rilegge la seconda delle *Inattuali*, contro la pesantezza, l’impaccio della storia^[47].

Ma è l’*angelus novus* di Benjamin la figura che incombe con la sua contraddizione: la testa volta all’indietro, incapace di distogliere lo sguardo dalle macerie del passato, il vento che spinge un volo in avanti ad ali spiegate.^[48] E su tale contraddizione ragiona allora Ricoeur, confessando le sue reticenze nei confronti di un *happy end* della memoria liberata. Occorre insomma ben chiarire cosa e come si dimentica quando, come aveva detto anche Croce, “si dimentica in senso relativo”. Anche perché dimenticare è un’operazione sempre sospetta: non la si può più incoraggiare, come teorizzava Croce, disinteressandoci di quel passato come di un problema chiuso.

Le mie esitazioni cominciano sul piano delle manifestazioni di superficie dell’oblio e si estendono alla sua costituzione profonda, sul piano in cui si intrecciano l’oblio di cancellazione e l’oblio di riserva.^[49]



La puntualizzazione chiama in causa il lavoro svolto dall'autore nella terza parte dell'opera alla nostra attenzione, in cui egli ha presentato tutta una fenomenologia dell'oblio.

Assai più che “esitazioni” - ormai è ben chiaro - c'è un vero e proprio rifiuto degli “abusi dell'oblio” e di certe “manifestazioni di superficie” che si incontrano ai livelli istituzionali: inviti a dimenticare, vere e proprie pietre sulla storia, “oblio manifesto”. Ricorda Ricoeur il caso limite e paradigmatico citato da Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi*: il decreto promulgato ad Atene dopo la vittoria della democrazia sui Trenta tiranni, il divieto imposto per giuramento ai cittadini di *mnesikakèin*: ricordare i mali. Non ricordare: il contrario dell'ebraico *Zakhor*! E sulla stessa lunghezza d'onda stanno quelle amnistie del dopoguerra, di cui non sfugge “il carattere semplicemente utilitaristico, terapeutico”, all'insegna delle esigenze di riconciliazione politica e non della verità.^[50]

Il contrario, insomma, dello spirito di perdono, che invece non trucca le carte; che, si può dire, propone una amnistia che non sia però amnesia (perché scioglie dalla colpa ma non sopprime la memoria dei fatti) e una amnesia che non sia amnistia (perché cambia il ricordo, ma non cancella il debito).

Eccoci allora al dunque: come funziona, nella formula del perdono – il debito senza la colpa – la “bilancia” tra le altre due forme di oblio, che agiscono normalmente a livello più profondo?

L'“oblio per cancellazione delle tracce” consiste nella dimenticanza assoluta e richiama la fisiologia del tempo. Minaccia da scongiurare, eppur talvolta evocata o temuta come inevitabile, è fattore coinvolto nell'elaborazione del lutto, nella risoluzione delle conseguenze più lancinanti del trauma. Ma il grosso del lavoro si concentra nell'“oblio di riserva”, che è l'oblio reversibile, proprio dei contenuti obliati ma a cui possiamo sempre attingere; esso si alimenta lungo percorsi “passivi” di censura, di rimozione, di amnesia (Freud *docet*), ma garantisce la permanenza profonda dei contenuti obliati, che restano perciò recuperabili per un itinerario di conoscenza di sé e degli altri; e allude alla possibilità di re-interpretazione dei fatti secondo un senso che è possibile riscrivere.

Dal vario intreccio dunque di questi movimenti, nasce una sorta di “oblio attivo”: non l'oblio dei fatti, incancellabili, ma oblio del loro senso passato, che viene dimenticato, si potrebbe dire superato in senso hegeliano^[51], in vista di un nuovo senso per il presente e per il futuro: oblio dell'odio, scommessa dell'amore.

Certo, “ricomporre l'infranto” non sarà mai interamente possibile. Il passato non sarà mai un problema chiuso. E chi perdona fa, proprio per questo, una scelta difficile: “Accettare il debito impagato. Accettare di essere e di restare debitori insolventi. Accettare che ci sia la perdita”.^[52] E la memoria del male sopravviverà, se non aggressiva, malinconica, a ricordarci la sua empirica e ineliminabile presenza nella vicenda umana. È la “tristezza del finito”.^[53]

Per questo motivo, “non può esserci un oblio felice nella stessa maniera in cui possiamo sognare una memoria felice”.^[54] Ma viene come un linimento dall'oblio, quando questo riesce ad affermarsi nell'uomo come “oblio della sua tristezza”, kierkegaardiana “liberazione dalla preoccupazione”, allontanamento dei vissuti di odio, recuperata capacità di gioire appieno della condizione umana. Coerente viene il messaggio finale di Ricoeur: “Se una forma di oblio potrà, allora, essere legittimamente evocata, non consisterà in un dovere di tacere il male, bensì di dirlo su un modo pacificato, senza collera”.^[55] È questo, forse, il vero, difficile perdono.



Alcune considerazioni conclusive

Giunti al termine del percorso fin qui intrapreso, possiamo fare un bilancio teorico complessivo concentrandoci su alcuni punti fermi.

Intanto, che la connessione tra oblio e perdono non potesse valere nel senso di una coincidenza era chiaro dall'inizio. Già in Croce abbiamo letto che “se è possibile perdonare, è impossibile dimenticare”. La meditazione sul male del Novecento ha poi estremizzato questa impossibilità. E l'idea di un oblio completo, “per cancellazione delle tracce”, pur non estranea alla fisiologia dell'umana finitezza, evoca, più che un superamento della sofferenza, un rischio mortale per la memoria. Come non ricordare le sconsolate parole di Liliana Segre sulla memoria della Shoah: “tra qualche anno ci sarà una riga sui libri di storia e poi non ci sarà nemmeno più quella”.^[56]

Astute strategie dell'oblio ci sono poi venute incontro con forme varie di rimozione del ricordo. Meccanismo – quello della rimozione - anch'esso fisiologico e di rilevante importanza, ma che ci è apparso elettivamente coinvolto in operazioni di manipolazione della memoria o in situazioni di emergenza politica. Ecco le grandi amnesie della storia indotte o anche apertamente imposte, ecco le generose amnistie e le approssimative riconciliazioni: operazioni che paiono irriducibili al perdono, rappresentandone spesso addirittura una vera e propria caricatura.

Ai difficili percorsi, alle incerte sorti del perdono sono risultate invece associabili forme di oblio selettivo, capace non di allontanare il male, ma “di dirlo su un modo pacificato, senza collera”: un “oblio attivo”, coinvolto in processi di rigenerazione della memoria mediante l'allontanamento di fattori ostativi ad una progettualità nel futuro, quali sono i riflessi di odio, i pensieri di vendetta, in generale i legami ossessivi con un “passato che non passa”. L'esito è certamente relativo, ch  il male resta irrevocabile, imperdonabile. La discussione sul “vero” perdono – il perdono puro, il perdono incondizionato – ci sembra consegnata definitivamente al paradosso di un’“etica iperbolica”, alla derridiana “impossibilit  di perdonare se non l'imperdonabile” o al pi  ai misteri della ricœuriana *ipseit *. Ma quella importante occorrenza della tematica del perdono che segnalavamo in premessa; quella sua presenza, anche solo nelle forme di un'attesa, di un'esigenza sospesa sulle nostre storie sia individuali che collettive; quel ricorrere dell'esigenza etica di sistemare i conti con la storia, con la nostra storia personale e con la nostra storia collettiva; tutto ci  ci rende attenti ad ogni segnale che si muova entro quello che abbiamo definito l’“orizzonte del perdono”.

Proponiamo, per dare corpo a queste conclusioni, di meditare su due documenti che ci sembrano, pur con accenti e sfumature diverse, esemplificarle. Li trascriviamo dalla cronaca di anni a noi vicini: si riferiscono a momenti di gestione della memoria di due delle stragi pi  terribili che hanno segnato la storia italiana nella Seconda guerra mondiale. Sono esempi che riteniamo comunque possano valere in analogia su tutta la fenomenologia del perdono.

Dunque, il primo: Marzabotto; il filosofo Massimo Cacciari vi tiene l'orazione ufficiale in una delle annuali commemorazioni della strage di Monte Sole e in un passaggio conclusivo affronta apertamente il problema del perdono:

È possibile in politica? È possibile nelle relazioni sociali, politiche, laiche nel senso letterale del termine, cio  che riguardano il nostro mondo quotidiano, profano, è possibile perdonare?

Io direi no, se per perdonare intendiamo davvero quello che c'  scritto ad esempio nel Vangelo. [...]

Ecco, questa misura cos  divina di perdono io credo che non sia possibile in politica. [...]



Dobbiamo sentire dolore di non poterlo fare. Ma non lo possiamo fare, se siamo onesti con noi stessi. Quella misura non è possibile.

[...] Non saremo capaci forse politicamente di perdonare, ma se ricordiamo non chiederemo vendetta, perché se ricordiamo, ricordiamo che quello che qui è stato commesso non può essere risarcito in nessun modo, che nessuna pena basterebbe.

Questo è un perdono laico.

Questo è un perdono politico.

Il ricordare è il nostro perdono [...]. [\[57\]](#)

Andiamo allora a Sant'Anna di Stazzema: Enrico Pieri, testimone sopravvissuto alla strage, scrive al Presidente della Repubblica federale tedesca Joachim Gauck:

Quel giorno ho perso tutta la mia famiglia, gli amici di gioco, i compagni di scuola. Fu un crimine contro l'Umanità.[...]

Per moltissimi anni non mi sono avvicinato alla Germania perché in quel periodo 'provavo rancore ed i primi tempi anche odio' verso coloro che mi avevano rubato l'esistenza. Sono stati anni duri quelli vissuti da emigrante in Svizzera, poiché ho conosciuto il disprezzo e l'emarginazione.

[...] Oggi ricevo, ogni anno, centinaia di gruppi di giovani e sono Presidente dell'Associazione Martiri di Sant'Anna di Stazzema. Avevo ripromesso a me stesso che non sarei mai andato in Germania e invece nel 2009 accettai l'invito di una associazione di Colonia che voleva che parlassi di pace e di quello che era accaduto a Sant'Anna di Stazzema. Sentii allora il dovere di superare una volta per tutte l'odio per costruire assieme agli amici tedeschi un percorso di pace. [\[58\]](#)

Gauck, dopo aver letto questa lettera, esprime il desiderio di incontrare Enrico Pieri. Questa intenzione si realizza all'Ossario di Sant'Anna il 24 Marzo 2013, alla presenza del Presidente italiano Giorgio Napolitano. Nella targa di fronte alla quale i tre stanno silenziosi la parola “perdono” non è scritta, ma si legge questa constatazione: “Ci incontriamo fratelli tra fratelli”.

* L'articolo è il risultato della rielaborazione dell'intervento presentato al Convegno scientifico nazionale “L'oblio come esperienza filosofica, psicologica e letteraria”, organizzato, per la cura del prof. Riccardo Roni, dalla Fondazione Mario Tobino (Viareggio, 26 ottobre 2024).

[\[1\]](#) Croce, Benedetto. *Etica e politica*, 28-31. Bari: Laterza, 1967. L'opera raccoglie nella prima parte i *Frammenti di etica* che erano stati pubblicati in volume nel 1922 riunendo una serie di articoli comparsi su *La Critica* dal 1915.

[\[2\]](#) Croce. *Etica*, 30.

[\[3\]](#) Croce. *Etica*, 29-30.

[\[4\]](#) Croce. *Etica*, 31.

[\[5\]](#) Croce, Benedetto. *Filosofia della pratica: economica ed etica*, 126-128. 3. ed. Bari: Laterza, 1923 [1. ed. 1909].

[\[6\]](#) Croce, *Pratica*, 178-180.

[\[7\]](#) Croce, *Pratica*, 162.

[\[8\]](#) Croce. *Etica*, 44-51.

[\[9\]](#) Croce. *Etica*, 44.

[\[10\]](#) Jankélévitch, Vladimir. *Il male*. Genova-Milano: Marietti, 2003. [Ed.or.: Paris, 1947].

[\[11\]](#) Jankélévitch. *Il male*, 3.

[\[12\]](#) Jankélévitch. *Il male*, 21.

[\[13\]](#) Jankélévitch. *Il male*, 29.

[\[14\]](#) Jankélévitch. *Il Perdono*. Milano: IPL, 1969. [Ed. or. Éditions Aubier-Montaigne: Paris, 1967].

[\[15\]](#) In Francia il principio fu accolto dalla giurisprudenza con legge del 1964. In Italia occorrerà attendere l'adesione allo Statuto di Roma che ha istituito la Corte Penale Internazionale (ratificato con la legge n. 232 del 12 luglio 1999); il



principio è ora definitivamente sancito, sulla base della *Legge 5 dicembre 2005, n. 251*, nell'articolo 157 del Codice Penale che stabilisce che la prescrizione non si applichi nei casi in cui è previsto l'ergastolo. È su questa base che si sono potuti tenere, a distanza di svariati decenni dai fatti, i numerosi processi per crimini nazisti e fascisti condotti dal procuratore militare Marco De Paolis: De Paolis, Marco e Pezzino, Paolo. *La difficile giustizia. I processi per crimini di guerra tedeschi in Italia 1943-2013*. Roma: Viella, 2016.

[16] Si precisa che Jankélévitch non usa il termine Shoah, allora non ancora entrato nel lessico comune.

[17] Jankélévitch. *Perdonare?*. Firenze: Giuntina, 1987. Il testo originale, *Pardonne?*, era apparso la prima volta nelle edizioni Le Pavillon nel 1971 e poi è stato ripubblicato da Éditions du Seuil nel 1986, poco dopo la morte dell'autore. Tra gli interventi che lo precedono si segnala l'articolo "L'imprescriptible", *La Revue administrative*, 103 (1965): 37-42.

[18] Jankélévitch, *Perdonare?* 18-19.

[19] Jankélévitch, *Perdonare?* 33.

[20] Jankélévitch, *Perdonare?* 40.

[21] Jankélévitch, "Avvertenza (1971)", *Perdonare?* 10.

[22] Jankélévitch, Vladimir e Berlowitz, Béatrice. *Da qualche parte nell'incompiuto*, 101. Torino: Einaudi, 2012. [ed. or. Paris: Gallimard 1978].

[23] Wieviorka, Annette. *L'era del testimone*. Milano: Raffaello Cortina editore, 1999. [ed. or.: Paris 1998].

[24] Derrida, Jacques. *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milano: Raffaello Cortina editore, 2004. [ed. or. Éditions de L'Herne: Paris, 2004]. Il saggio è il testo di una conferenza tenuta da Derrida successivamente nelle università di Cracovia, Varsavia, Atene (1997) e di Western Cape, Città del Capo, Gerusalemme (1998).

[25] Per questi aspetti, il classico riferimento è all'opera dell'antropologo Mauss, Marcel. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, 1965. [ed. or. in *L'Année sociologique* 1923-24].

[26] Derrida, *Perdonare*, 33.

[27] Derrida, "Le siècle et le pardon". *Le monde des débats*, dicembre 1999. La traduzione è ripresa dalla citazione che di questo passaggio fa Ricoeur, Paul. *La memoria, la storia, l'oblio*, 665, cit. n. 41.

[28] Derrida, *Perdonare*, 32.

[29] È questo un tema ricorrente anche in Jankélévitch: un principio che troviamo affermato ne *Il perdono*, con riferimento all'idea formulata dal Talmud che nessuno possa perdonare al posto dell'offeso; e in *Perdonare?* 44: "No, non spetta a noi perdonare per i bambini che i bruti si divertivano a suppliziare. Bisognerebbe che fossero i bambini stessi a perdonare".

[30] Derrida, *Perdonare*, 42.

[31] Derrida, *Perdonare*, 47.

[32] Derrida, *Perdonare*, 90.

[33] Derrida, *Perdonare*, 91.

[34] Derrida, *Perdonare*, 52-53.

[35] Derrida, *Perdonare*, 63. Il passo citato di Jankélévitch è in *Perdonare?* 41.

[36] Derrida, *Perdonare*, 72-82. Lo scambio di lettere tra Jankélévitch e Raveling è stato pubblicato in *Magazine Littéraire*, 333 (1995).

[37] Ricoeur, Paul. *La memoria, la storia, l'oblio*, 649. Milano: Raffaello Cortina editore, 2003 [ed. or. Éditions du Seuil: Paris, 2000].

L'opera suscitò alla sua uscita un rilevante dibattito sul tema del rapporto tra storia e memoria, testimoniato dal numero della rivista diretta da Pierre Nora che gli fu interamente dedicato: "Autour de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricoeur". *le débat*, 122 (2002). Ci sia consentito il rimando a quanto ne scrivemmo nel saggio "Storia e memoria", in particolare nelle pagine dedicate al "caso" Ricoeur, in Baldocchi, Umberto, et.al. (cur.). *Insegnare storia: riflessioni a margine di un'esperienza di formazione*, 166-171, 2. ed. ETS: Pisa, 2007.

[38] Ricoeur, *La memoria*, 678.

[39] Ricoeur, *La memoria*, 676.

[40] Ricoeur, *La memoria*, 683-688.

[41] Ricoeur, *La memoria*, 693. È interessante il confronto qui intrapreso con Hannah Arendt, per la quale il perdono è atto interamente umano, del tutto inserito nella rete di relazioni dell'agire umano, anzi in quella sfera dell'*action* che è eminentemente "politica". Giusta è ritenuta la sua idea che alla base del perdono ci sia una relazione di amore; realistico il riconoscimento che l'amore sia uno "degli avvenimenti più rari nelle vite umane". Arendt è però "rimasta sulla soglia dell'enigma" (694-696).

[42] Ricoeur, *La memoria*, 696.

[43] Ricoeur, *La memoria*, 697.

[44] Ricoeur, *La memoria*, 697 e n. 47; le citazioni e le considerazioni dell'interlocutore qui riprese e commentate da Ricoeur, in Derrida, "Le siècle et le pardon".

[45] Ricoeur, *La memoria*, 706.

[46] Augé, Marc. *Le forme dell'oblio*. Milano: Il Saggiatore, 2000 [Payot: Paris 1998].

[47] Nietzsche, Friedrich. *Considerazioni inattuali, II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, III, t. 1. Milano: Adelphi, 1982.

[48] Benjamin, Walter. *Angelus Novus: saggi e frammenti*. Torino: Einaudi, 1962.



[49] Ricoeur, *La memoria*, 710.

[50] Ricoeur, *La memoria*, 711.

[51] Le prossimità con Hegel sono da Ricoeur stesso più volte riconosciute, in particolare con la *Fenomenologia dello spirito*, “in cui il perdono riposa su una desistenza reciproca dei partiti, su una rinuncia di ciascuno alla sua parzialità”. Ricoeur, *La memoria*, 713, n. 57.

[52] Ricoeur. “Il perdono difficile”. *Protestantesimo*, 51 (1996), 311.

[53] La malinconia come parte della nostra condizione umana, evocata come “tristezza del finito”, si trova già tematizzata in Ricoeur. *Finitudine e colpa*, 235. Bologna: Il Mulino 1970. [Ed. or. Paris: Aubier Montaigne, 1960].

[54] Ricoeur, *La memoria*, 714.

[55] Ricoeur, *La memoria*, 646. È la conclusione della terza parte dell’opera.

[56] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xodZ-quYHU8>. Presentazione delle iniziative del Comune di Milano per il Giorno della Memoria 2023, ultima visita del sito web: 28/07/2025.

[57] Discorso tenuto da Cacciari a Marzabotto il 4 ottobre 2009 in occasione del 65° anniversario della strage, riprodotto in: “Ricordare è in qualche modo la forma laica del nostro perdono...”, *Patria indipendente*, 25 ottobre 2009. [corsivo nostro].

[58] Pieri, Enrico. Lettera a Joachim Gauck, s.d.; allegata a: Pieri, Lettera a Giorgio Napolitano, Sant’Anna di Stazzema, 21 febbraio 2013, Archivio del Museo storico della Resistenza di Sant’Anna di Stazzema. [corsivi nostri]. Copie della lettera furono poi diffuse su carta intestata dall’Associazione Martiri di Sant’Anna di Stazzema; una riproduzione in URL: oraio.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/lettera-enrico-pieri.pdf, ultima visita del sito web: 28/07/2025.



Le voci di Sophia, numero 5, 2025. ISSN: 2975-0156

