

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Memoria. Oblio

Memory. Oblivion

Andrea Marchili

andrea.marchili@unicusano.it

Università degli Studi di Roma – Niccolò Cusano

ABSTRACT

Oggetto di questo saggio è la ricostruzione di alcuni aspetti formali del rapporto tra memoria e oblio. Il contesto di riferimento è quello dell'interpretazione della teoria sociologica della memoria collettiva in memoria culturale. Il saggio si occupa anche di delineare un ulteriore passaggio dalla teoria culturale a quella politica attraverso il riferimento alla memoria controfattuale. La tesi che esprime, tuttavia, è che rispetto all'ipertrofia politica della memoria, che opera come garanzia dell'identità delle soggettività collettive, deve essere sempre garantito il lavoro critico della storiografia, che consente un accesso paritario alle argomentazioni basate sulle evidenze.

PAROLE CHIAVE: Memoria culturale; Storia critica; Antipositivismo; Sfera pubblica; Forme simboliche.

The subject of this essay is the reconstruction of some formal aspects of the relationship between memory and oblivion. The reference context is that of the interpretation of the sociological theory of collective memory into cultural memory. The essay is also concerned with outlining a further shift from cultural to political theory through reference to counterfactual memory. The thesis it expresses, however, is that with respect to the political hypertrophy of memory, which operates as a guarantee of the identity of collective subjectivities, the critical work of historiography must always be guaranteed, which allows equal access to arguments based on evidences.

KEYWORDS: Cultural Memory; Critical History; Antipositivism; Public Sphere; Symbolic Forms.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXV, no. 68, 2023, pp. 31-45

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/18142>

ISSN: 1825-9618



Non esistono fatti puri del ricordo.

Hans Blumenberg

In qualsiasi cultura la memoria collettiva [...] rafforza un nesso col passato che non implica una riflessione esplicita sulla distanza che ci separa da esso.

Carlo Ginzburg

1. Premessa

Le preoccupazioni intorno al tema della memoria e dell'oblio sono dovute a una molteplicità di fattori: il timore di un cedimento morale una volta che saranno scomparsi gli ultimi testimoni oculari dell'Olocausto¹, la rivendicazione di un'identità politica capace di offrire una dotazione di senso a gruppi resi vulnerabili dalle dinamiche aggressive dei mercati globali², la richiesta di riconoscimento politico da parte di gruppi storicamente periferici rispetto ai soggetti detentori della regolamentazione linguistica (per questioni razziali, sessuali, religiose). A questi nodi si può aggiungere lo sforzo di definire il campo della storia critica³ rispetto, da una parte, all'equiparazione, tipica della concezione post-moderna, della storia alle narrazioni di finzione, ossia alla retorica, e dall'altro alla concezione positivista che considera la realtà intrascendibile⁴.

Rispetto a questi problemi, il tema della memoria presenta un'univoca tonalità. Si tratta sempre della memoria di traumi collettivi, di discontinuità e disomogeneità.

¹ La bibliografia è chiaramente sterminata. Mi limito perciò a rimandare a due lavori che riflettono con acume sull'epoca del «post-testimone»: D. BIDUSSA, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2009; V. PISANTY, *I guardiani della memoria e il ritorno delle destre xenofobe*, Milano, Bompiani, 2020.

² È questa la tesi esposta da A. APPADURAI nel saggio *L'insoddisfazione verso la democrazia*, in H. GEISELBERGER (ed.), *La grande regressione*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 31-44. L'ossessivo riferimento all'identità rappresenta una risposta (regressiva) di tipo simbolico all'erosione della sovranità economica del capitalismo globale. Più in generale, la rivendicazione del legame fra identità e memoria si afferma negli anni '80 del XX Sec. È in questo periodo, infatti, che cominciano ad emergere logiche etnocentriche e immagini di comunità integrate e omogenee. Di qui alla rappresentazione antagonista dell'identità il passo sarebbe stato breve. Cfr. A.D. SMITH, *Il revival etnico* (1981), Bologna, Il Mulino, 1984; E. J. HOBBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality* (1990), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 163ss; B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (1991), Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 151 ss.; F. CERUTTI (ed.), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996; U. BECK, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 220 ss.

³ Traggo la formula «storia critica» da Pierre Nora e Valentina Pisanty, e con essa intendo sia la storia da un punto di vista epistemologico, sia la storiografia vera e propria, quella che Ricoeur chiama «riflessione di secondo grado» o «storia della storia», per distinguerla dalla memoria collettiva e culturale. Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 575.

⁴ Cfr. il dialogo chiarificatore fra Krzysztof Pomian e Aleida Assmann in A. ASSMANN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale* (1999), Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 159-161 (ma il riferimento a Harry White (p. 159) sembra essere un errore di trascrizione: Pomian si sta infatti riferendo a Hayden White, ossia allo studioso che più di ogni altro ha ricondotto la storiografia alle narrazioni di finzione). Più in generale, devono essere ricordate le ricerche di Carlo Ginzburg, che affrontano diffusamente gli elementi che emergono dal dibattito fra Pomian e Assmann. Cfr. almeno *Distanza e prospettiva. Due metafore*, in C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998³, pp. 171-193; C. GINZBURG, *Introduzione*, in C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2001², pp. 13-49; C. GINZBURG, *Memoria e globalizzazione*, «Quaderni storici», 40, 120-3/2005, pp. 657-669.



È sempre questione, volendo usare una metafora tipica, di perdite e risvegli. Per provare a ricondurre a un quadro comune fenomeni così disparati si può forse evocare Hannah Arendt e la sua tesi di una lacuna nel tempo storico esperita tragicamente a partire dalla modernità, la cui causa originaria è la perdita di un mondo comune di attori che agiscono e parlano⁵.

Perciò la memoria collettiva (culturale) assolve a un duplice compito: è in primo luogo chiamata a formare *riflessivamente* l'identità di soggetti collettivi attraverso la sacralizzazione delle figure di memoria e delle pratiche culturali; in secondo luogo, a garantire la loro capacità di *agire* politicamente: la soggettivazione politica si esprime perciò attraverso il riconoscimento di garanzie giuridiche per i soggetti che la rivendicano e, contestualmente, di responsabilità da parte degli altri attori e delle istituzioni sociali.

A dire il vero, il momento riflessivo implica di per sé la *agency*, che è la capacità (e la possibilità) per un gruppo determinato di agire producendo una realtà condivisa attraverso o una modalità conflittuale o una modalità strategica dell'azione⁶. Essendo la politica prassi mediata linguisticamente, questa nozione possiede nello stesso tempo un carattere collettivo e performativo, che si dispiega cioè in uno spazio socio-linguistico comune (*make things happen*). Il carattere performativo della memoria collettiva si manifesta in modo peculiare: da un lato dipende dall'oggettività dei quadri sociali, dall'altro si concretizza in una incessante attività ricostruttiva del passato. È appena il caso di sottolineare che sull'aspetto costruttivistico della memoria non vi sono sostanziali divergenze fra gli studiosi e le studiose. Perciò l'attività della memoria può essere definita come una «immaginativa politica»⁷. L'attività della memoria non trova il passato di fronte a sé come un dato naturale, ma lo plasma e lo comunica in un processo politico, sociale e culturale senza termine. Non a caso Jan Assmann ha parlato della memoria culturale come di una «finzione di continuità incentrata su un gruppo»⁸.

Esposti preliminarmente i termini della questione, proverò a fissare alcuni aspetti delle relazioni qui accennate attenendomi sempre al registro formale.

⁵ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 7-19. A legittimare questo approccio è F. HARTOG, *Regimi di storicità* (2003), Palermo, Sellerio, 2007, pp. 43-47, che riprende esplicitamente l'idea arendtiana della lacuna della storia (*gap*) per poi applicarla al tema della memoria (pp. 139 ss.).

⁶ C. MOUFFE, *On the Political*, London, Routledge, 2005.

⁷ J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (1992), Torino, Einaudi, 1997, p. XII.

⁸ *Ivi*, p. 62.

2. La memoria

La memoria si distingue dalla reminiscenza, che è l'atto attraverso il quale si rende presente il ricordo. La memoria, infatti, indica una persistenza e appartiene a ogni essere vivente, al contrario la reminiscenza appartiene solo all'essere umano e indica l'atto di riappropriazione di qualcosa che si credeva perduto (e che, a dire il vero, resterà in ogni caso perduto: di qui l'incommensurabilità del passato). Ogni essere vivente possiede memoria, solo l'uomo è soggetto attivo di ricordo. È stato Aristotele a fissare tale distinzione:

la reminiscenza (*anamnesis*) è una specie di illazione: chi rammemora fissa per illazione che prima ha veduto o udito o sperimentato e ciò è, in sostanza, una specie di ricerca; quindi naturalmente spetta a quelli soli che hanno capacità deliberativa, perché anche il deliberare è una forma di illazione⁹.

In questo senso, la memoria (reminiscenza) non è *ars*. L'arte della memoria, infatti, va a costituire la tradizione della mnemotecnica, nella quale rientrano le tecniche che presiedono all'apprendimento soggettivo. Questa tradizione, fondata sul mito del poeta Simonide trasmesso alla cultura europea da Cicerone, segue una traiettoria storica che si conclude, a fine Seicento, con il progetto leibniziano di una logica combinatoria. Un progetto, quello di Leibniz, finalizzato alla costituzione di un linguaggio universalmente comprensibile in quanto basato su assiomi logici. Ciò che preme qui ricordare, è che nell'arte della memoria la categoria del tempo non gioca alcun ruolo essenziale. Piuttosto la mnemotecnica trova la sua concreta traduzione in un'organizzazione topologica del sapere, in cui cioè i dati mentali vengono resi continuamente accessibili attraverso una loro trasposizione in luoghi e immagini (*loci et imagines*)¹⁰. La concezione a cui dà origine la definizione di Aristotele è piuttosto quella della memoria come *vis*, ossia come modalità di ricordare il cui scopo è la costruzione dell'identità. Aleida Assmann ha riassunto in questo modo l'economia della memoria in quanto *vis*:

Nel ricordo soggettivo è vivida la dimensione temporale, assente e ininfluyente, invece, nel processo di archiviazione. Dal momento che il tempo vi si iscrive attivamente, in questo processo della memoria si giunge a una vera e propria discontinuità tra deposito e recupero del dato. [...] Il ricordo soggettivo procede in modo essenzialmente ricostruttivo: si origina sempre dal presente e pertanto comporta inevitabilmente una dislocazione, una deformazione, un'alterazione, uno slittamento, un rinnovamento del dato ricordato, che dipendono dalle circostanze temporali. Nell'intervallo di latenza il ricordo soggettivo non occupa un deposito sicuro, ma subisce un processo di trasformazione. Il concetto di *vis* dimostra pertanto che in queste circostanze, la memoria non deve essere concepita come un contenitore

⁹ ARISTOTELE, *Della memoria e della reminiscenza*, 453a, in *Opere*, vol. IV, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 251-252. Cfr. F. BRENTANO, *La psicologia di Aristotele* (1867), Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 158 ss., v. anche pp. 132 ss. per le differenze fra Platone e Aristotele.

¹⁰ Il chiarimento dei diversi percorsi della memoria culturale in *ars* e *vis* è presente in A. ASSMANN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale* (1999), Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 27-33, 175-180. La mnemotecnica ha assunto una posizione centrale nelle ricerche sulla memoria grazie al celebre studio di F. A. YATES, *L'arte della memoria* (1966), Torino, Einaudi, 1984; cfr. anche P. ROSSI, *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983.



ermetico che salvaguarda il dato, ma piuttosto come un potere immanente, come energia dotata di leggi proprie¹¹.

Occorre però segnalare come ciò non escluda in assoluto un ruolo per la mne-motecnica culturale. Nello sviluppo delle civiltà, ad esempio quella egizia, il passaggio dalla dimensione rituale a quella testuale, che determina in genere la costruzione di un canone culturale, consente alle figure del ricordo di perpetuarsi come un archivio di conoscenze localizzato nei riti. Così in origine l'arte del ricordo funziona anche come garanzia della continuità comunitaria con i momenti scanditi dalla memorizzazione, dalla riattivazione, dalla trasmissione¹².

Il passaggio dalla memoria individuale (io, tu, egli/ella) e privata alla memoria collettiva (noi) o culturale è estremamente difficoltoso, perché viene a mancare il sostrato neurale che costituisce la memoria individuale e perché non vi è alcun archetipo razzialmente ereditato nella memoria collettiva¹³. Tuttavia, se assumiamo la memoria come donazione di senso, la traslazione alla dimensione collettiva appartiene allo sviluppo della memoria come *vis*. Ciò significa che alla sua elaborazione storico-concettuale hanno contribuito tutti i linguaggi specifici delle "scienze dell'uomo". Non esiste infatti discorso sulla memoria che non sia stato alimentato dagli apporti della letteratura, della psicoanalisi, della psicofisiologia, dell'antropologia, della sociologia, delle scienze del linguaggio.

Proprio perché è donazione di senso la memoria collettiva si definisce sempre insieme all'identità collettiva. Quest'ultima, dice Jan Assmann, non è che appartenenza sociale filtrata riflessivamente¹⁴. I modi con cui questa riflessività si sviluppa all'interno di una società sono chiaramente determinati culturalmente, dunque storicamente, ma, allo stesso tempo, appaiono come fattori naturali. Perciò il significato della memoria collettiva (o culturale) come «politica immaginativa» può essere chiarito tenendo presente che prima di designare una modalità costruttivistica di messa in forma del passato, rappresenta un quadro entro cui trova posto la stratificazione dei concetti che confluiscono a definire l'identità collettiva. Da una parte, infatti, è la dimensione socio-culturale che orienta la formazione dell'identità personale (che è tutto l'intreccio dei ruoli, delle caratteristiche e delle aspettative che si riferiscono al singolo in virtù della sua inclusione nelle specifiche costellazioni che compongono l'unità sociale), dall'altra parte, non esiste identità collettiva (o culturale) che non trovi la sua compiuta articolazione nella riflessività individuale.

¹¹ A. ASSMANN, *Ricordare*, pp. 29-30.

¹² J. ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 60-61.

¹³ È questa la posizione sviluppata fra i primi, sebbene nel campo dell'arte, da Aby Warburg. Cfr. E. GOMBRICH, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, London, The Warburg Institute - University of London, 1970, pp. 239-259.

¹⁴ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, p. 103, ma si vedano tutte le pp. 99-112. Già Hume aveva posto, sul piano speculativo (ma non morale), il rapporto fra memoria e identità personale. Nel filosofo scozzese la memoria «scopre» infatti l'identità chiarendo la relazione di causa ed effetto fra le nostre percezioni. Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (1739), Milano, Bompiani, 2001, pp. 522-525.

Se è vero che l'orizzonte sociale orienta la formazione di identità personali differenziate, è pur vero che il tutto sociale non viene a crearsi se non attraverso l'unione delle parti. In altre parole, il fondamento della «politica immaginativa» è sempre da individuare nel singolo individuo.

Con identità collettiva [...] intendiamo l'immagine che un gruppo costruisce di sé e in cui i suoi membri si identificano. L'identità collettiva è una questione di identificazione ad opera degli individui che vi hanno parte: non esiste «di per sé», bensì sempre e solo nella misura in cui individui determinati la professano¹⁵.

Addentrarsi in questi problemi richiederebbe uno studio a parte, poiché sarebbe necessario approfondire la prospettiva, accolta da Assman, dell'individualismo metodologico, per cui, appunto, i soggetti collettivi (società, comunità, Stato, popolo ecc. ecc.) non hanno realtà propria, ma sono solo astrazioni e strumenti operativi: reali sono solo le azioni individuali, che creano abiti volitivi, i quali si trasformano poi in istituzioni (culturali, nel nostro caso). Ci si può infatti domandare, anche a livello superficiale, se questa radicalizzazione individualistica non finisca per ridurre la memoria collettiva a una dimensione puramente metaforica. Ciò che comunque rileva è che identità e riflessività si collocano sul piano storico-genetico della formazione delle civiltà e si sviluppano a partire da strutture di base universali, che condizionano la costruzione delle identità plurime, individuali e collettive. Questa struttura di base è rappresentata da sistemi simbolici attraverso i quali la formazione dell'identità assume la forma di un processo sociogeno: parole, frasi, testi, ma anche riti, danze, ornamenti, vestiti, costumi¹⁶. E che differenzia al suo interno individui e gruppi, assumendo una forma storicamente proteiforme. Pertanto i confini fra la memoria collettiva e la memoria sociale sfumano nell'indistinzione formale. Se nell'ambito sociologico la memoria collettiva rientra nella memoria sociale, nello stesso modo in cui la memoria dei membri di un partito o di un'associazione culturale si relaziona alla memoria nazionale, sul piano strutturale non vi è una differenza significativa, perché tutte le manifestazioni della memoria collettiva rientrano in quella che Jan Assmann, muovendosi sul piano dell'antropologia culturale, ha chiamato «memoria comunicativa». Una forma di memoria, quest'ultima, basata cioè sui processi di socializzazione degli individui: «La memoria vive e si mantiene nella comunicazione: se questa si interrompe, ovvero se spariscono o cambiano i quadri di riferimento della realtà comunicata, la conseguenza è l'oblio»¹⁷. Una volta penetrata nella sfera pubblica, la memoria comunicativa si trasforma in memoria culturale, ossia in un sistema istituzionalizzato nel quale l'esperienza della memoria diviene possibile solo in forma indiretta e testuale, cioè

¹⁵ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, p. 101.

¹⁶ Da questo punto di vista, ad esempio, si può leggere il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini* (1754) di Rousseau come una genealogia dei sistemi culturali, non solo come un trattato di diritto naturale. Si pensi alla descrizione che Rousseau fa delle prime forme di simbolizzazione dell'identità (*Discorso sulla disuguaglianza*, parte II, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1994, vol. I, p. 179).

¹⁷ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, p. 12.



attraverso oggettivazioni - forme simboliche - che si configurano come le condizioni di possibilità della memoria stessa: non siamo più noi «a determinare il formato della memoria, ha scritto Valentina Pisanty, ma è la memoria che stabilisce chi siamo noi, e a quali condizioni possiamo definirci come tali»¹⁸. La memoria collettiva (culturale) assume così la funzione di garanzia dell'identità di un gruppo.

3. Figure dell'oblio

D'altra parte, l'oblio si relaziona con la memoria in più modi. Senza pretesa di esaurire il ventaglio di possibilità analitiche, del resto ampiamente studiate e classificate (Paul Connerton e Aleida Assmann ne hanno individuate sette), si può schematizzare dicendo che a una considerazione preliminare l'oblio appare come l'antipode della memoria: memoria e oblio sembrano opporsi in modo irriducibile. Tuttavia, a uno sguardo più attento risulterà chiaro come memoria e oblio siano collegati in modo strettissimo, perché non esiste memoria senza dimenticanza¹⁹.

Ciò vale nella sfera della conoscenza, come ci ricorda Alfred North Whitehead: «una scienza che non esita a dimenticare i propri fondatori è perduta»²⁰. Ma vale anche in quella etica. A puro titolo di esempio, possiamo riprendere quanto dice Renan sull'idea di nazione: «l'essenza di una nazione è che tutti gli individui abbiano molte cose in comune, e anche che tutti abbiano dimenticato molte cose»²¹. Queste due citazioni sono lontanissime l'una dall'altra, tuttavia rappresentano l'essenza dei due paradigmi che hanno dominato (e continuano a dominare) la cultura occidentale, quella logico-scientifica e quella retorico-umanistica²². La citazione di Whitehead esprime la visione di un mondo culturale - quello della scienza - che si sviluppa riconoscendo la provvisorietà dei risultati raggiunti e che si eleva a un grado ulteriore di universalità attraverso una incessante reinterpretazione dei problemi. La citazione di Renan, invece, ingloba nell'ampio costrutto dell'identità collettiva la

¹⁸ V. PISANTY, *I guardiani della memoria*, p. 82.

¹⁹ Cfr. D. HARTH, *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften und die Klassische Tradition: Erinnern und Vergessen im Licht interdisziplinärer Forschung*, «International Journal of the Classical Tradition», 2, 3/1996, pp. 414-442; P. CONNERTON, *Seven Types of Forgetting*, «Memory Studies», 1, 1/2008, pp. 59-71; P. CONNERTON, *How Modernity Forgets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; A. WHITEHEAD, *Memory*, London, Routledge, 2009; A. ASSMANN, *Sette modi di dimenticare* (2016), Bologna, Il Mulino, 2019.

²⁰ Cit. in P. ROSSI, *La scienza e l'oblio*, in P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 155-199 (p. 161). Ma l'idea che il sapere scientifico sia una potenza obliante è costante, almeno per l'età moderna. Bacone sostiene che gli idoli della scienza - i principi della filosofia di Aristotele - possono «essere distrutti attraverso un costante rifiuto e abbandono delle teorie (Atque hoc genus *idolorum* facilius ejicitur quia per conitantem abnegationem & per antiquationem theoriarum)» (F. BACONE, *Nuovo organo*, in F. BACONE, *Opere*, Torino, Utet, 1999, p. 570). Nel XVII secolo il medico Sir Thomas Browne, discepolo di Bacone, scriveva: «La conoscenza è fatta di oblio, e per acquisire un chiaro e affidabile corpo di verità dobbiamo dimenticare e separarci da ciò che conosciamo» (cit. in A. ASSMANN, *Ricordare*, p. 12).

²¹ E. RENAN, *Che cos'è una nazione?* (1882), Roma, Castelvechi, 2020, p. 37.

²² Cfr. G. PRETI, *Retorica e logica. Le due culture* [1968], nuova edizione a cura di F. Minazzi, Milano, Bompiani, 2018. Preti tende a far rientrare nella cultura retorica, segnatamente nel genere epidittico, tutta la filosofia della cultura (quindi anche filosofie come il marxismo).

necessità della dimenticanza in quanto garanzia *dalla* verità storica. La storia umana è il regno del negativo e affinché un gruppo umano possa percepirsi come una nazione deve dimenticare l'atto della violenza originaria. In tutte e due le citazioni la posta in gioco risiede nel rapporto fra verità, memoria e oblio: nel caso di Whitehead, si tratta di un processo impersonale di una collettività che in vista di una compiuta *Wertfreiheit* dimentica gli apporti parziali degli individui biologici; in quello di Renan, nel riconoscimento che l'integrità assiologica del gruppo è garantita dall'oblio della verità. I concetti politici fondamentali si riproducono sempre in quel mondo doxastico da cui la scienza invece tende ad affrancarsi. Per questa ragione il filosofo francese può opporre in un passaggio decisivo la ricerca storica all'oblio:

L'oblio, e direi anche l'errore storico, sono un fattore essenziale nella formazione di una nazione, ed è per questo che il progresso degli studi storici è spesso un pericolo per la nazionalità. L'indagine storica porta alla luce gli eventi violenti che si sono verificati all'origine di tutte le formazioni politiche, anche quelle le cui conseguenze sono state le più benefiche. L'unità è sempre raggiunta in modo brutale²³.

In entrambi i casi la memoria e l'oblio risultano essere determinati dalla loro posizione rispetto alla verità. Nel caso della scienza l'oblio è necessario perché ci si trova di fronte a un difetto di verità. Difetto, quest'ultimo, sanato da una visione progressiva del futuro. Nel caso dell'etica, invece, la verità storica dissolverebbe l'omogeneità culturale, il valore normativo del passato. Riguardo a questa relazione, nella scienza è il futuro che assume un valore normativo, mentre nell'etica è appunto il passato. Perciò alla definizione fornita da Jan Assmann si può aggiungere che l'oblio opera anche come segno impersonale di selezione vitale.

D'altronde – ed è la seconda posizione che qui vorrei segnalare, e quella prossima al profilo seguito in questo intervento – l'oblio svolge una funzione puramente negativa. Al contrario di ciò che riteneva Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (1874), l'oblio non libera le energie creative di un'umanità altrimenti incatenata al vincolo del passato, succube inerme del divenire universale, ma corrode quel sottile *habitus* che separa un orizzonte culturale dalla sua stessa dissoluzione, nonché la società intera dalla barbarie²⁴. Herbert Marcuse ne ha tracciato una sintesi magnifica:

Ricordare il passato può dare origine ad intuizioni pericolose, e la società stabilita sembra temere i contenuti sovversivi della memoria. Ricordare è un modo di dissociarsi dai fatti come sono, un modo di mediazione che spezza per brevi momenti il potere onnipotente dei fatti dati. La memoria richiama il terrore e la speranza dei tempi passati. [...] Riconoscere il passato

²³ E. RENAN, *Che cos'è una nazione?*, p. 36.

²⁴ È pur vero che Nietzsche reclamava la potenza liberatrice dell'oblio contro la storia, non contro la memoria: «Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente, sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno, o all'animale che dovesse vivere solo ruminando e sempre per ripetuta ruminazione. Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordo, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è assolutamente impossibile vivere in generale senza oblio» (F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 2012²⁰, p. 8).



come presente, mettersi in rapporto con esso, contrasta la funzionalizzazione del pensiero da parte della realtà stabilita ed entro di questa²⁵.

Per Marcuse la civiltà moderna riduce la razionalità a strumento classificatorio e calcolante del soggetto, in sintesi a uno strumento di dominio sulla natura e sugli esseri umani stessi. Marcuse tende a identificare memoria e storia perché in questa identità vede la convergenza dell'universale nel particolare. Il passato, nella forma del terrore e della speranza, si lega al presente e al futuro, e ciò permette di scardinare l'ideologia naturalistica del comportamentismo che interpreta l'agire sociale solo come stimolo-risposta. La società a capitalismo avanzato riduce dunque l'*agire* a *comportamento*, ossia a qualcosa di statisticamente attendibile. In una forma di vita definita da una razionalità puramente strumentale l'oblio diviene espressione della «chiusura dell'universo di discorso», che è poi lo spettro di una umanità senza memoria²⁶. Al contrario di ciò che impone la specifica configurazione del modello funzionalistico della società, la memoria rinnova indefessamente il passato e nell'atto di considerarlo come storico, quindi altro dalla natura, trascende l'interpretazione puramente naturalistica della realtà. L'intento antipositivistico di questa interpretazione del nesso memoria-oblio è evidente.

4. La memoria collettiva: la tesi di Maurice Halbwachs

Riflettendo sul soggetto dell'attribuzione della memoria, Paul Ricoeur ha sottolineato come nel passaggio dal soggetto individuale a quello collettivo la discussione abbia finito col dipendere dalla peculiare configurazione epistemica delle scienze umane (linguistica, antropologia, sociologia, psicologia). La costruzione di un discorso sulla memoria collettiva è cioè dipesa – questo sostiene il filosofo francese – dalla fondazione naturalistica dei fenomeni sociali: «Adottando come modello epistemologico il tipo di oggettività delle scienze della natura, – ha riassunto Ricoeur – queste scienze hanno messo in campo modelli di intelligibilità, grazie ai quali i fenomeni sociali sono realtà indubitabili»²⁷. Riemerge in un altro contesto il problema dello statuto assegnato dalla teoria alla parte (individuo) e al tutto (società). Ora Ricoeur denuncia l'unilateralità di un approccio che se da una parte non problematizza lo statuto ontologico della coscienza collettiva, dall'altra riduce l'interpretazione fenomenologica della memoria individuale a puro psicologismo. Così a una concezione soggettiva della memoria ha finito per contrapporsi l'oggettività delle scienze sociali. Le ricerche di Maurice Halbwachs (1877-1945) sulla memoria

²⁵ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* [1964], Torino, Einaudi, 1991, pp. 116-117.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 135. Cfr. l'ottimo lavoro di D. GUZZI, *Per una definizione di memoria pubblica. Halbwachs, Ricoeur, Assmann, Margalit*, «Scienza & politica. Per una storia delle dottrine», 23, 44/2011, pp. 27-30.

collettiva e i quadri sociali della memoria appartengono a questo spettro problematico²⁸.

Sul piano storico, l'idea di memoria collettiva sviluppa quella di «coscienza sociale» elaborata Émile Durkheim. Così nella *Division du travail social* (1897), il sociologo definiva il sistema di rappresentazioni sociali: «l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri d'una medesima società forma un sistema determinato che ha una sua propria vita. Lo si può chiamare la *coscienza collettiva* o comune»²⁹. Gli elementi concettuali che trascorrono nella visione di Halbwachs mantengono l'idea di un sistema di rappresentazioni “organiche” che struttura la memoria. La memoria è sempre socialmente determinata poiché presuppone sempre individui socializzati. Pertanto, se è vero che la memoria collettiva si materializza sempre attraverso l'espressione individuale, questa materializzazione non sarebbe possibile senza l'esistenza di quadri sociali: «Non esiste alcuna memoria possibile al di fuori dei quadri di cui gli uomini che vivono nella società si servono per fissare e ritrovare i loro ricordi»³⁰.

A loro volta i quadri sociali possono essere definiti come la forma, la struttura di regole e di norme interiorizzate da ogni individuo come condizione della sua esistenza sociale³¹. Ciò significa, riassumendo, che il sistema della memoria, come quello della coscienza, è originario rispetto agli individui, ed è indipendente rispetto a ogni possibile apporto soggettivo: la stessa memoria individuale è già sempre una memoria sociale. Il soggetto che ricorda è sempre l'individuo, ma lo fa solo ricombinando di volta in volta gli strati di memorie collettive all'interno dei modelli di riproduzione sociale.

Lo schema sociologico della memoria pone un problema di ordine concettuale. Le tracce mnestiche, per usare il linguaggio delle neuroscienze, sono tali solo se presenti nei quadri sociali. Contestualmente, l'oblio consiste in esperienze che non è possibile ricordare perché assenti dai quadri sociali stessi. Non è un caso, allora, che la teoria della memoria di Halbwachs sia stata definita anche come una «teoria dell'oblio»³²: ricordiamo ciò che è presente nel quadro sociale, dimentichiamo ciò che è da esso assente.

²⁸ M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994; M. HALBWACHS, *La memoria collettiva* (1950), Milano, Unicopli, 1987. Cfr. G. NAMER, *Mémoire et société*, Paris, Klincksieck, 1987; G. NAMER, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000; J.C. MARCEL - L. MUCCHIELLI, *Un fondement du lien social: la mémoire collective selon Maurice Halbwachs*, «Revue d'anthropologie des connaissances», 13, 2/1999, pp. 63-88.

²⁹ É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* (1897), Milano, Ed. di Comunità, 1971, p. 101; Cfr. M. RICCIARDI, *La forza della società. Disciplina, morale e governo in Émile Durkheim*, in L. BLANCO (ed), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 185-209 (in modo particolare sulla distinzione fra solidarietà meccanica e solidarietà organica); L. COBBE, *Dalla sovranità del popolo al governo della società*, in G. BONAIUTI - G. RUOCCO - L. SCUCCIMARRA (eds), *Il governo del popolo. Dalla Comune di Parigi alla Prima guerra mondiale*, Roma, Viella, 2014, pp. 223-256.

³⁰ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux*, p. 79.

³¹ *Ivi*, p. 279.

³² J. ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 12, 37.



Questa concezione, tuttavia, implica un'omogeneità storica e sociale nella quale non è affatto chiaro come possano coesistere tracce mnestiche che pretendono di essere alternative, se non proprio conflittuali, rispetto alla memoria del gruppo detentore della regolamentazione linguistica. In fondo Halbwachs tendeva ad identificare la memoria collettiva con la memoria nazionale. Ma le controidentità sociali, proprie ad esempio delle minoranze, sono rivendicate iterativamente non contro il caos culturale, ma contro l'omogeneità sociale imposta dalla cultura dominante. Non si può negare che non esiste più un'unica memoria condivisa, ma solo memorie molteplici, difficilmente compatibili.

Jan Assmann ha approfondito questo tema evocando proprio il Marcuse dell'*Uomo a una dimensione*. L'egittologo ha infatti parlato di una memoria controfattuale³³. Attraverso l'esemplarità della cultura ebraica – questi accenna al libro di *Daniele* e al libro di *Ester*, ma potremmo aggiungere il libro dell'*Esodo*, che ha svolto una funzione simbolica e morale fondamentale anche per gli stessi movimenti rivoluzionari – Assmann ha attribuito alla memoria culturale una forza «universale» di resistenza contro il dominio. È proprio l'esperienza esemplare della diaspora che attribuisce alla memoria culturale il valore di resistenza contro l'oblio.

Il dominio a cui pensa Assmann si articola in due dimensioni di senso. A un primo livello, il dominio è rappresentato dalla vita “omogenea” e unidimensionale: «Le grandi prospettive vengono smorzate nella vita di ogni giorno: il quotidiano implica la schematizzazione e la riduzione a routine. Le decisioni di principio e le riflessioni sui fondamenti sono sospese: diversamente non sarebbero possibili né l'orientamento né l'azione. La memoria culturale e le sue forme di oggettivazione non hanno quindi posto nella vita quotidiana»³⁴. Da questo punto di vista, e non diversamente da quanto detto da Marcuse, la memoria svolge il compito di trascendere i dati di fatto e mettere in questione l'assolutezza del presente.

Ma il rapporto fra memoria, oblio e dominio ha un senso più strettamente politico. Le autocrazie novecentesche hanno proceduto a modellare artificialmente il rapporto con le dimensioni del tempo attraverso una costruzione artificiale del passato. Il riferimento a *1984* di George Orwell si impone in modo intuitivo, perché in quel romanzo viene infatti fornita una dettagliata fenomenologia del dimenticare repressivo. Dopo aver ripetuto il celebre slogan del partito, «Chi controlla il passato controlla il futuro; chi controlla il presente controlla il passato», Orwell fornisce la disperata rappresentazione del ruolo dell'oblio nel dialogo fra O'Brien, agente del partito, e il protagonista Winston, che, sintomaticamente (e non è un caso), svolge la funzione di archivista:

³³ *Ivi*, pp. 55-58.

³⁴ *Ibidem*.

Credi davvero, Winston, che il passato abbia un'esistenza reale? Il passato viene «messo al corrente giorno per giorno» e il controllo del passato dipende da una sorta di educazione della memoria. Verificare che tutti i documenti scritti concordino con l'ortodossia del momento non costituisce che un atto automatico dell'intelligenza. Ma è anche necessario, nello stesso tempo, *ricordare* che i fatti avvennero in quella determinata maniera. E se è necessario rimettere a posto la propria memoria, e riaggiustarla con documenti scritti, è necessario che poi ci si dimentichi di averlo fatto³⁵.

Nel caso dei regimi totalitari l'approccio costruttivistico al passato si materializza in una completa manipolazione della memoria in vista del mantenimento di un dominio assoluto. In questo più ampio progetto psicagogico, tuttavia, non scompaiono solo i segni mnestici, ma la stessa possibilità di quel sapere storico che in teoria sarebbe lo strumento analitico adeguato a restituire un'immagine veritiera del passato.

Ma, proprio con riguardo ai regimi totalitari, Aleida Assman ha sottolineato come fra le modalità di funzionamento della memoria vi sia quella *delegittimante*. Se è vero che la memoria collettiva rientra in un processo di legittimazione del potere, che può estendersi sino alla completa trasfigurazione del passato, nello stesso tempo, la memoria porta ad emersione tracce mnestiche che, soggettivamente, appartengono ai vinti, agli oppressi, alle minoranze, e che, oggettivamente, esprimendo un dissenso fondamentale nei confronti del gruppo dominante, contribuiscono a progettare un'identità alternativa proiettata nel futuro. In effetti, figure e simboli di un passato che sembrava cancellato riemergono al fine di fondare il futuro, come nel caso dei paesi dell'ex blocco sovietico³⁶.

Da questo punto di vista, nella cultura occidentale la memoria controfattuale ha spesso fatto ricorso alla metafora dell'esodo come rappresentazione della relazione fra oblio e memoria, fra schiavitù e liberazione, in fondo fra perdita e risveglio³⁷. Il racconto dell'Esodo, o meglio, la sua traslazione simbolica, interessa qui perché consente la declinazione della memoria culturale, l'Esodo in quanto «figura del ricordo»³⁸, nella dimensione del linguaggio politico, ossia come archetipo della politica occidentale³⁹. L'esodo, infatti, ha reso possibile simbolizzare ogni forma di legittima riappropriazione dell'identità di un gruppo, recuperando la tradizione gnostica ed ebraica, che valuta allo stesso modo oblio e colpa, ed esilio, memoria, salvezza. Senza poter entrare in un dibattito così esteso e complesso, si può ipotizzare che due aspetti abbiano reso universalizzabile questa figura: il primo lega il ricordo del trauma all'extraterritorialità del patto fra ebrei e Dio. Un Dio estraneo al mondo, immateriale e del tutto trascendente, quindi egli stesso privo di luogo, stabilisce un patto fondativo con un popolo a sua volta privato della propria

³⁵ G. ORWELL, *1984* (1949), Milano, Mondadori, 1983, p. 276.

³⁶ A. ASSMANN, *Ricordare*, p. 150. Aleida Assman fa l'esempio di Imre Nagy.

³⁷ Sulle metafore della memoria e sulla loro traslazione politica cfr. A. ASSMANN, *Ricordare*, pp. 180-198.

³⁸ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 165-168.

³⁹ Cfr. M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986. Cfr. anche il numero monografico *Esodo*, «Filosofia e teologia», XXIV, 3/2010. All'interno del fascicolo segnalato in modo particolare T. CASADEI, *L'Esodo e gli archetipi della politica occidentale. Una lettura di "Esodo e rivoluzione" di Michael Walzer*, *ivi*, pp. 497-515.



appartenenza territoriale, errante fra l'Egitto e la terra di Canaan. Ciò significa che l'identità culturale non è garantita affatto dalla territorializzazione ma dal patto stesso, perché «si può rimanere all'interno di esso dappertutto, ovunque nel mondo ci si venga a trovare»⁴⁰. Ciò ci consente di individuare il secondo elemento che assicura la trasformazione della figura del ricordo nella semantica politica: se all'origine dell'identità vi è il bando, l'Egitto è ovunque. Il che significa che ovunque è la perdita e che, invece, l'obbedienza alla legge - *i.e.* attivare, introiettare, trasmettere il ricordo - consiste in un atto di liberazione verso la Terra promessa. In questo modo, la forma della riappropriazione del ricordo diviene un processo verso una meta finale, che trasforma la realtà e con essa gli stessi uomini non già nel compimento del *télos* della vita ultraterrena, ma nella riconquista storica dell'emancipazione dalla cattività politica: «Il risveglio - ha scritto Benjamin in uno dei suoi consueti mirabili *aperçus* - è il caso esemplare del ricordo»⁴¹.

5. Questioni

La nostra società vive della lacerazione della trama del tempo e della polarizzazione di semantiche identitarie sempre più circoscritte. I due fenomeni sono reciprocamente intrecciati e impongono agli attori collettivi un duplice peso: l'obbligo del ricordo, l'impossibilità dell'oblio.

Il nesso necessario fra ricordo e identità è esposto dallo scrittore americano James Baldwin nella prospettiva della «Questione nera»:

Fino a quando rifiuteremo di accettare il nostro passato, in nessun posto, in nessun continente avremo un futuro davanti a noi. I particolari e i simboli della tua vita sono stati inventati unicamente per farti credere a ciò che i bianchi dicono di te⁴².

Il premio dell'oblio è tuttavia interdetto alla nostra civiltà, sorta proprio sulle rovine del male commesso dall'accecamento dei «demoni mediocri»⁴³. Di questa impossibilità ha parlato Jean Amery ricollegandosi alla teoria nietzschiana del risentimento:

il risentimento è una condizione non solo contro natura ma anche contraddittoria a livello logico. Inchioda ciascuno di noi alla croce del nostro passato distrutto. Assurdamente esige che l'irreversibile sia rovesciato, che l'accaduto sia annullato [...] il senso del tempo di chi è prigioniero del risentimento è distorto, dissociato, se si preferisce, poiché pretende ciò che è doppiamente impossibile: il cammino a ritroso verso il già vissuto e l'annullamento di ciò che è stato [...] è questo il motivo per cui l'uomo del risentimento non può unirsi a quell'inno alla pace che lui esorta a non guardare più indietro, ma in avanti, verso un migliore e comune futuro⁴⁴.

⁴⁰ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, p. 165.

⁴¹ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 137.

⁴² J. BALDWIN, *La prossima volta il fuoco*, Milano, Fandango, 2020 (cit. in P. ROSSI, *Il passato*, pp. 20-21).

⁴³ Cfr. S. FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012², a cui appartiene questa formula.

⁴⁴ J. AMERY, *Intellettuale a Auschwitz* (1977), Torino, Bollati Boringhieri, 2023, p. 121.

Il risentimento è per Jean Amery la condizione essenziale per non incorrere nella banalizzazione del perdono ponendo sullo stesso piano carnefici e vittime⁴⁵. James Baldwin riconosce la necessità del ricordo; Jean Amery l'impossibilità dell'oblio. Ma in fondo le situazioni, pur contrarie, si collocano sullo stesso piano: l'impossibile è una forma della necessità. Così la necessità del ricordo e l'impossibilità dell'oblio confermano l'intreccio inestricabile della memoria e dell'oblio nella costituzione dell'identità.

Rispetto a questi problemi, e a puro titolo di esempio, si possono segnalare due ambiti particolari di riflessioni. Uno procede attraverso una peculiare declinazione giuridica delle memorie collettive. Pier Paolo Portinaro ha ricostruito in dettaglio il tema della "giustizia di transizione", evidenziando come, sempre più spesso, i "conti con il passato" assumano forme diversificate, che vanno dai procedimenti giudiziari, alle commissioni verità e giustizia, «all'insieme dei processi comunicativi e dei programmi pedagogici che, sulla base delle conoscenze generate dalle precedenti pratiche istituzionali, e in particolare dai processi, hanno come oggetto l'elaborazione critica e la stabilizzazione della memoria»⁴⁶.

Il secondo ambito di riflessione, a cui si è dedicata in modo particolare Valentina Pisanty, è scientifico nella sua natura, politico nei suoi effetti, e consiste in uno sforzo incessante di definizione dei rispettivi campi di articolazione della memoria e della storia critica. Come abbiamo visto accennando a Ernest Renan, la ricerca storica assume il ruolo del negativo rispetto alla omogeneità fra un gruppo (una società, una nazione, una comunità) e la memoria a cui quel gruppo attinge per delimitare i criteri identitari: disvela le violenze originarie, decostruisce i miti di fondazione, denuncia banalizzazioni, negazioni, sacralizzazioni. Ovviamente, nel momento in cui si pone la storiografia come possibile vaglio critico della memoria non si vuole sostenere che tutta la storia critica sia esente da strumentalizzazioni ideologiche, così come del resto non tutte le retoriche della memoria rifiutano di collocarsi sul terreno della verità storica. Tuttavia ciò che, seguendo Jan Assmann, abbiamo chiamato «immaginativa politica» per sottolineare la natura costruttivistica della memoria culturale, proprio per la sua natura, corre sempre più il rischio di

⁴⁵ La tesi dell'inaccettabilità del perdono in quanto equiparazione di vittime e carnefici era stata già accennata nel 1959 da Th. W. Adorno, in un contesto in cui peraltro si affacciava proprio il termine "risentimento", scelto poi da Jean Amery: «Con "Fare i conti con il passato" (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) in quel contesto linguistico [i.e. nei dibattiti recenti] non si intende affrontare seriamente il passato, rompendone l'incantesimo attraverso una chiara consapevolezza. Piuttosto, si vuole tracciare una linea e forse cancellarlo dalla memoria stessa. *Il gesto di voler dimenticare e perdonare tutto, che spetterebbe a chi ha subito l'ingiustizia, è praticato dai sostenitori di coloro che l'hanno commessa*. In una controversia scientifica ho scritto una volta: non si dovrebbe parlare del cappio in casa del boia; altrimenti si nutre un risentimento. Ma il fatto che la tendenza alla difesa inconscia e non così inconscia della colpa si combini in modo così assurdo con il concetto di elaborazione del passato è motivo sufficiente per riflessioni che si riferiscono a una sfera da cui ancora oggi emana un tale terrore che si esita a nominarla» (Th. W. ADORNO, *Was Bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, vol. 10-2, p. 555, c.vi miei).

⁴⁶ P.P. PORTINARO, *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2011, *Introduzione* (edizione consultata in formato elettronico). Il titolo del libro sembra riprendere quello dello scritto di Adorno citato nella nota precedente.



venire piegata alle strategie perlocutive del detentore della regolamentazione linguistica (quindi: regolamentazione politica). Si può chiarire questo punto con le parole di Valentina Pisanty.

Per un cultore della memoria, lo storico che pretende di desacralizzare il mondo, spogliando gli eventi dell'alone simbolico che li avvolge, è un arido razionalista incapace di far vibrare in sé le corde dello spirito, o addirittura un disgregatore intenzionato a minare le fondamenta dell'ordine sociale. Per lo storico, di converso, la memoria collettiva comporta sempre un principio di usurpazione e di mitizzazione, e i suoi cultori sono strumenti più o meno consapevoli di un abuso ideologico volto a legittimare questo o quell'altro ordine costituito⁴⁷.

Il corretto uso della memoria e dell'oblio passa anche attraverso il vaglio critico della ricerca storica, che attraverso il ricorso costante alla *prova* è in grado di trascinare ciò che è essenziale rispetto a ciò che è inessenziale o falso, avanzando argomentazioni critiche⁴⁸. Da questo punto di vista, l'autorità della storia critica svolge anche la funzione politica di salvaguardare il pari accesso alla sfera pubblica e la libera circolazione delle argomentazioni, garantendo la sua autonomia rispetto alla tentazione, sempre più pressante, di sussunzione dei processi sociali entro il quadro tutelare dello Stato, quali che siano le forme in cui si manifesta.

⁴⁷ V. PISANTY, *Abusi di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Milano, Bruno Mondadori, 2012, p. 5.

⁴⁸ Questo elemento mi pare decisivo. Carlo Ginzburg, ad esempio, è riuscito (nei saggi citati più sopra) nel suo intento metacritico verso gli storici postmodernisti (che riducono la storia a retorica, dunque a narrazione) mostrando come proprio a partire dal libro III della *Retorica* di Aristotele si sia imposto un modello di retorica basato sulla prova e non sulla manipolazione soggettiva.