



Per una definizione di memoria pubblica Halbwachs, Ricoeur, Assmann, Margalit

Diego Guzzi

Paul Ricoeur ha osservato come nel pensiero occidentale la questione della memoria, estesamente tematizzata, non sia stata declinata fino in tempi recenti in un'indagine sui soggetti di attribuzione del ricordo¹. Ci si è domandati in che cosa l'atto del rievocare consista e sono state formulate interpretazioni discordanti sulle modalità della rimemorazione, ma si è trascurata la determinazione dei suoi protagonisti. O, più precisamente, non si è messa in dubbio la convinzione, tanto diffusa da sembrare naturale, secondo cui la memoria è strettamente personale. Definita talora come una facoltà della mente umana prossima all'immaginazione, talaltra come la capacità cerebrale di registrare accadimenti e sensazioni, essa, infatti, è rimasta individuale: una tavoletta di cera, secondo la metafora platonica del *Filebo*, su cui la vita annota le proprie vicissitudini². Le diverse posizioni sono state così accomunate da una radicalità soggettivistica, da un approccio rigorosamente «egologico» secondo il quale la memoria resta una faccenda privata, intima come poche altre.

Di conseguenza, un'*impasse* secolare ha impedito che l'analisi dei fenomeni mnemonici prendesse in considerazione la dimensione collettiva. Tre sono le argomentazioni portate a sostegno di una «tradizione dello sguardo interiore» che ha sviluppato la riflessione sulla memoria in relazione alle funzioni psichiche del soggetto³. Anzitutto, l'evidenza della singolarità e intrasferibilità dei ricordi, che costituiscono un possesso inalienabile e intrasmissibile e contribuiscono a connotare l'identità di ciascuno. Poi, la constatazione che nella memoria risiede il legame originario della coscienza con il passato. Essa garantisce la continuità temporale della persona e permette di risalire senza interruzione dal presente che si sta vivendo fino agli eventi della prima infanzia. I ricordi, certo, possono essere rievocati secondo logiche diverse, che li raggruppano o li separano a seconda delle circostanze, ma è una memoria al singolare ad assicurare la loro comune appartenenza al soggetto. Infine, alla memoria è connesso il senso dell'orientamento nello scorrere del tempo, dal pas-

¹ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003, pp. 133-187. Cfr. ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna 2004, pp. 51-61.

² Cfr. PLATONE, *Filebo*, 38a-39c.

³ Ricoeur precisa di riprendere qui il termine «inwardness», utilizzato da CH. TAYLOR, *Radici dell'io*, Milano 1993.

sato verso il futuro e dal futuro verso il passato, ovvero dall'aspettativa al ricordo e viceversa, passando per il presente che si sta vivendo⁴. Deposito del sapere autobiografico, la memoria finisce così per costituire l'essenza stessa della persona. Diviene marca distintiva e garanzia suprema della sua soggettività: qualcosa di affine, nella percezione comune, al passaporto, al DNA o alle impronte digitali. Perno della coscienza, essa costituisce per l'individuo una sorta di finestra sul mondo, perché proprio attraverso i ricordi di cui è composta, questi entra in contatto con la realtà.

Nella prospettiva delineata, non vi è spazio alcuno per il concetto di memoria collettiva. A esso viene riconosciuto, al limite, uno statuto metaforico. Le riflessioni di Edmund Husserl illustrano in modo esemplare questa posizione. Nella *Quinta delle Meditazioni cartesiane*, egli sostiene infatti che è legittimo postulare l'esistenza di «personalità di rango superiore» – intese come oggettivazione dello scambio intersoggettivo – e poi attribuir loro predicati abitualmente riferiti alle coscienze individuali⁵. Ma il concetto ha una validità esclusivamente operativa, fondata su uno scostamento alquanto prudente dalla prospettiva egologica. Consente, per esempio, di affermare che una nazione ricorda i propri eroi o, all'opposto, che un partito politico ha dimenticato le proprie origini. Ma si tratta pur sempre di un'estensione per analogia, indistinguibile dal riferimento alle memorie individuali dei componenti dei gruppi considerati. Come quando, nel linguaggio comune, si afferma che una tifoseria esulta per la vittoria o un popolo piange il proprio re.

La «tradizione dello sguardo interiore» venne messa radicalmente in discussione, negli anni Venti del Novecento, dall'approccio sociologico di Maurice Halbwachs, che non si limitò a traslare l'attribuzione di predicati a un soggetto collettivo dal piano della metafora a quello della realtà – asserendo che la memoria di un gruppo non coincide con la somma delle memorie individuali che lo compongono. Egli invertì anche l'antecedenza logica, sostenendo che, nel processo di formazione dei ricordi, il condizionamento sociale ha un ruolo preponderante rispetto all'esperienza personale.

Il ribaltamento si inserisce nella scia degli importanti mutamenti che investono il campo delle scienze umane tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo. In particolare, i lavori di Émile Durkheim – di cui Halbwachs fu allievo – avevano giustificato il concetto di coscienza collettiva e, più in generale, dimostrato che i fenomeni sociali costituiscono indubitabili verità. Muovendo da tale assunto, Halbwachs ha affermato, nella *Premessa* alla sua prima indagine sistematica sulla memoria collettiva, che «se esamina-

⁴ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 137.

⁵ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Milano 1989, pp. 149-50.



mo un po' più da vicino i modi in cui ricordiamo, scopriremo che, molto probabilmente, il maggior numero di ricordi ci torneranno in mente allorquando i nostri parenti, amici o altri ce li ricorderanno»⁶. In altri termini, l'uomo non è solo con la propria memoria, perché i ricordi non affiorano, per rievocazione, dalla coscienza individuale. Al contrario, essi si formano in ambito sociale, e per comprenderne il funzionamento è necessario analizzarli tramite uno sguardo «esteriore» sul passato.

Tra i pensatori a lui contemporanei, Halbwachs trovò in Henri Bergson – in particolare nelle riflessioni contenute in *Matière et mémoire*⁷ (1896) – un naturale bersaglio polemico. Almeno due i cambi radicali di prospettiva. In primo luogo, la memoria, come si è detto, non è una peculiarità psichica del singolo, ma dipende dall'ambiente in cui si nasce, si cresce, si vive. Il patrimonio memoriale del gruppo d'appartenenza costituisce cioè l'orizzonte di significato delle esperienze personali. Esistono «quadri sociali» che rivestono, rispetto a queste ultime, una funzione simbolica e normativa: ne indirizzano la carica emotiva e ne traducono il contenuto in rappresentazioni comunicabili. Il linguaggio, ad esempio, è un *medium* in assenza del quale sarebbe impossibile ricordare, poiché il funzionamento stesso della memoria individuale consiste nella disponibilità di parole, idee, tecniche espressive che il soggetto reperisce nell'ambiente di cui fa parte⁸. Certo, la memoria risiede nelle menti che la pongono in atto, ma essa non è, come nella fenomenologia bergsoniana, ricordo puro che risale a galla dal mare dell'inconscio. Piuttosto, si configura come «un punto di vista sulla memoria collettiva»⁹. In sintesi, la memoria del gruppo non si limita a condizionare quella individuale, bensì ne rappresenta la condizione originaria.

Halbwachs ha evidenziato quanto l'*entourage* sociale conti nella formazione della persona e, al tempo stesso, quanto complesse siano le reti relazionali in cui, fin dalla prima infanzia, ci si trova avvinti. Ha parlato di famiglia, religione e classe sociale, ma si potrebbero opportunamente accostare le associazioni politiche o culturali, i circoli sportivi o ricreativi e le compagnie di amici di cui ciascuno è membro. Di conseguenza, ogni individuo appartiene a molteplici aggregati che lo inseriscono in altrettante memorie collettive. La memoria personale, allora, si trova al punto di intersezione dei patrimoni di ri-

⁶ M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria*, Napoli 1997, p. 1.

⁷ H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Roma-Bari 2004.

⁸ «Gli uomini, vivendo in società, usano delle parole di cui comprendono il senso: questa è la condizione del pensiero collettivo. Ora, ogni parola (compresa) accompagna dei ricordi, e non ci sono ricordi ai quali non possiamo far corrispondere delle parole. Noi parliamo dei nostri ricordi prima di rievocarli: questo è il nostro linguaggio, questo è tutto il sistema delle convenzioni sociali che ci consente, in ogni istante, di ricostruire il nostro passato» (M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria*, cit., p. 226).

⁹ M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, Milano 1987, p. 61.

cordi dei diversi gruppi cui afferisce. In tale prospettiva, l'impressione soggettiva di un possesso esclusivo non è che l'oggettivazione della singolarità di ciascun punto di vista.

«La successione dei ricordi, anche di quelli più personali – argomenta Halbwachs – si spiega sempre con i cambiamenti che si producono nei rapporti che intratteniamo con i diversi ambienti collettivi: cioè, in definitiva, con delle trasformazioni di questi ambienti, presi ciascuno singolarmente e nel loro insieme»¹⁰.

A una riflessione attenta, insomma, l'apparente unità si rivela molteplice. Ancor più esplicitamente:

«Dal momento che il ricordo riappare per l'effetto di più serie di pensieri collettivi concatenate fra loro, e non lo possiamo attribuire esclusivamente a nessuna di queste, allora ci immaginiamo che ne sia indipendente, e contrapponiamo la sua unità alla loro molteplicità. Ma – ironizza Halbwachs – sarebbe lo stesso credere che un oggetto pesante, tenuto sospeso nell'aria da una quantità di sottili fili incrociati, sia sospeso nel vuoto, o si sostenga da solo»¹¹.

È l'intreccio delle influenze sociali a generare l'idea dell'assoluta singolarità, perché non potendo ricondurre *in toto* un'identità complessa ad alcuno degli ambiti che hanno contribuito a forgiarla, si suppone una sua originalità specifica. Ma in questo modo anche il cardine della «tradizione dello sguardo interiore» vacilla: la garanzia della continuità temporale della persona nient'altro sarebbe che un'utile illusione. Anche se impreciso sotto il profilo della terminologia filosofica, il ragionamento di Halbwachs è chiaro:

«Nel nostro pensiero si incrociano in ogni momento o in ciascun periodo del suo scorrere molte correnti che vanno da una coscienza all'altra, delle quali esso è il luogo d'incontro. Senza dubbio, l'apparente continuità di ciò che si chiama la nostra vita interiore deriva dal fatto che essa segue per qualche tempo il corso di una di queste correnti, il corso di un pensiero che si sviluppa in noi e contemporaneamente negli altri»¹².

Le memorie individuali, poi, mutano, ma è ancora la realtà circostante a provocare il cambiamento, sotto l'impulso delle modificazioni morfologiche dei gruppi. Si registra qui il secondo scarto radicale rispetto a Bergson: la memoria non è un deposito polveroso in cui con la pazienza necessaria si può ritrovare tutto quel che vi è stato archiviato. Il passato non si conserva, si ricostruisce, e la trasformazione può essere indicata a buon diritto come il *principio di funzionamento* della memoria. Vale la pena di insistere sulla forza del rovesciamento, poiché l'affermazione del primato dell'interpretazione socio-

¹⁰ Ivi.

¹¹ Ivi, p. 62. Alcune pagine prima Halbwachs nota: «Capita spesso che noi attribuiamo a noi stessi delle idee, dei sentimenti, e delle passioni che ci sono state ispirate dal nostro gruppo, come se avessero in noi la loro unica origine. In quei momenti siamo così ben in sintonia con quelli che ci circondano, che vibriamo all'unisono, e non sappiamo più dove nascano le vibrazioni, se in noi o negli altri. Quante volte esprimiamo delle riflessioni prese da un giornale, da un libro, o da una conversazione, con un tono convinto come se fossero nostre!» (ivi, p. 57).

¹² Ivi, p. 106.



logica si oppone allo psicologismo di un pensiero dominante in sintonia con le pagine di Marcel Proust. Il razionalismo halbwachiano trascura la problematica del tempo perduto e non è assillato dall'angoscia per l'irrimediabilità dello scorrere degli anni. Swann assaggia un pezzo di *madeleine* e trasale, poiché un ventaglio di sensazioni gli affolla la mente. Posa la tazza di tè e si rivolge al proprio spirito: «Trovare la verità è compito suo»¹³. Per Halbwachs, al contrario, il ricordo non è una riattualizzazione delle immagini conservate nella profondità dell'animo. Se per Bergson il passato riposa integralmente nella memoria, così come è stato vissuto,

«secondo noi, al contrario, ciò che sopravvive non sono, in qualche galleria sotterranea del nostro pensiero, delle immagini belle e fatte, bensì sono, nella società, tutte le indicazioni necessarie alla ricostruzione delle parti del nostro passato che ci rappresentiamo in modo completo o indistinto, o, addirittura, che credevamo del tutto uscite dalla nostra memoria»¹⁴.

La società non mantiene in blocco, bensì seleziona, e la scelta obbedisce a principi di convenienza ispirati da bisogni attuali. L'approccio sociologico valorizza così il dinamismo interno di una facoltà ritenuta di norma sostanzialmente inerte, o al limite reattiva. Nella teoria classica, infatti, sono gli stimoli esterni a indurre la rievocazione, come nel caso dei dolcetti di Proust. La memoria è rappresentata come un catalogo dello spirito, la cui virtù precipua consiste nella capacità di reperimento del ricordo giusto al momento giusto. Abilità, questa, perfezionabile ad arte e sull'espansione dei cui limiti si è fantasmagorizzato a lungo: dalle mnemotecniche di Raimondo Lullo, ai *loci* di Giordano Bruno, all'edizione di manuali per l'apprendimento rapido¹⁵. In Halb-wachs, al contrario, la considerazione del piano collettivo evidenzia l'aspetto attivo, grazie al quale il passato non ritorna meccanicamente nel presente, ma viene costantemente ricostruito, reinterpretato, riformulato. La memoria di un evento muta cioè con il trascorrere del tempo ed è influenzata dal contesto della rievocazione. In ultima analisi, ricordare non significa risvegliare un'immagine dal sonno dell'oblio, bensì riprodurla sullo sfondo del presente.

L'opera di Halbwachs, letterariamente avvincente e prodiga di suggestioni, appare tuttavia segnata da vistose aporie teoriche. Manca, per esempio, un'impostazione d'insieme che riconduca le tante declinazioni del tema affrontato a un nucleo concettuale comune. Trascura, poi, riflessioni che sembrano invece imprescindibili: il confronto con la psicologia del profondo e una tematizzazione della questione dell'identità – soprattutto dell'identità nazionale, connessa in modo inestricabile con quella della memoria dei gruppi.

¹³ M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, Milano 1983, vol. I, p. 56.

¹⁴ M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, cit., p. 85.

¹⁵ Sul tema, cfr. F.A. YATES, *L'arte della memoria*, Torino 1993.

Non va però dimenticato che *La memoria collettiva* – il saggio che raccoglie le riflessioni più mature – fu pubblicato postumo nel 1950, a partire da materiali e bozze per un lavoro rimasto incompiuto. Halbwachs, infatti, morì a Buchenwald nel 1945. Arrestato dalla Gestapo nella Parigi occupata per aver fornito asilo e protezione al figlio Pierre, arruolato nella Resistenza, non sopravvisse alle privazioni dell'internamento e si spense nell'infermeria del Lager poco prima della Liberazione¹⁶.

Occorre, a questo punto, tentare di definire con maggior precisione i concetti di «memoria collettiva» e «memoria sociale». Nei primi scritti Halbwachs li usa indistintamente; nei libri successivi il lessico diviene più scrupoloso, ma permangono ripetuti e reciproci slittamenti semantici. Per una puntualizzazione terminologica, ci si può avvalere dei lavori di alcuni studiosi del pensiero halbwachiano che, nell'ottica della fondazione di una sociologia della memoria, hanno cercato di colmare le carenze cui si è fatto cenno¹⁷. La memoria individuale è sorretta e plasmata da una pluralità di memorie collettive di cui è il luogo d'intersezione. Ciascuna di esse si riferisce a un gruppo: ne riassume la tradizione, ne alberga i valori, ne legittima l'identità. Nel rinvio a una molteplicità di patrimoni memoriali, l'individuale si inserisce così nella sfera pubblica, ovvero nello spazio generale in cui i diversi *entourages* immettono i rispettivi patrimoni di ricordi. La memoria sociale comprende allora le memorie collettive che animano un ambiente e rappresenta un livello più ampio, che si trova “al di qua” e al tempo stesso “al di là” di esse: ne costituisce l'origine comune e lo spazio d'insieme, ma anche il fondo di sedimentazione¹⁸. Allorché infatti le memorie collettive – in seguito alla frammentazione o alla scomparsa dei gruppi di cui sono espressione – tramontano, la memoria sociale ne conserva una traccia in quelle che Halbwachs ha chiamato «correnti di pensiero». Ovvero in specifici flussi *residuali* di memoria che continuano ad

¹⁶ Un intenso resoconto dei giorni di agonia di Halbwachs a Buchenwald è in J. SEMPRUN, *La scrittura o la vita*, Parma 1996, pp. 28-29. Per una biografia di Halbwachs, si veda A. BECKER, *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, Paris 2003.

¹⁷ In particolare, vengono qui considerati i lavori di due tra i principali studiosi di Halbwachs: Paolo Jedlowski e Gérard Namer. Cfr. P. JEDLOWSKI, *Memoria*, Bologna 2000; ID., *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano 2002; G. NAMER, *Mémoire et société*, Paris 1987; ID., *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris 2000; ID., *Memoria sociale e memoria collettiva. Una rilettura di Halbwachs*, in P. JEDLOWSKI - M. RAMPAZI (edd), *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milano 1991, pp. 91-105; ID., *Halbwachs et la mémoire sociale*, in Y. DÉLOYE - C. HAROCHE (edd), *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*, Paris 2004, pp. 107-113. In proposito, si veda altresì P. MONTESPERELLI, *Sociologia della memoria*, Roma-Bari 2003. A conferma della ripresa di interesse per la figura di Halbwachs, si vedano anche alcune raccolte di studi pubblicate negli ultimi anni: G. ECHTERHOFF - M. SAAR (edd), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002; B. PÉQUIGNOT (ed), *Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion*, Paris 2007; M. JAISSON - C. BAUDELLOT, *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, Paris 2007.

¹⁸ Cfr. G. NAMER, *Mémoire et société*, cit., p. 27.



animare la cultura e la tradizione di una società anche quando sia venuto a mancare il supporto originario del gruppo.

Riepilogando, la sfera pubblica può essere descritta come la cornice entro la quale le diverse memorie collettive si collocano, ovvero come il sistema generale di idee in cui ci si riconosce. Essa somiglia a un'arena «in cui gruppi diversi competono per l'egemonia sui discorsi plausibili e rilevanti all'interno della società [...] e lottano per definire e per ricordare il passato secondo quanto a ciascuno conviene»¹⁹. Ecco che allora la memoria sociale coincide con la struttura di plausibilità condivisa da una comunità di vaste dimensioni – di norma, macroregionali o nazionali. Essa si declina, per esempio, nell'insieme di mezzi linguistici, istituzioni politiche, tradizioni culturali e tratti identitari che la connotano. Altrimenti detto, la memoria sociale costituisce lo sfondo sul quale si colloca la pluralità delle memorie collettive e, al tempo stesso, l'orizzonte di significato di quelle individuali. Per esemplificare, si potrebbe pensare alla memoria di un partito politico e dei suoi militanti, in rapporto alla memoria nazionale del Paese in cui esso agisce.

È fuor di dubbio che le deduzioni di Halbwachs rappresentano una pietra miliare nella riflessione sul ricordo. Nondimeno, è opportuno metterne in luce, oltre alle aporie, anche i limiti operativi. Jan Assmann, che della questione si è estesamente occupato, ha indicato nel «presentismo» [*Präsentismus*] il punto debole dell'approccio sociologico²⁰. Si è detto che per Halbwachs la memoria non è un magazzino in cui archiviare il passato, perché di quest'ultimo rimane solo quel che ciascuna epoca vuole, o riesce, a ricostruire in considerazione dei bisogni del presente. In tale visione, non c'è spazio per una memoria di tipo conservativo: né per quella «involontaria» di Proust, né per l'inconscio freudiano. Del passato, in ultima istanza, non si può restituire un'immagine definitiva, perché l'orizzonte memoriale si sposta insieme al presente, avanza con esso²¹. A uno sguardo retrospettivo, non è cioè possibile individuare «punti fissi». Presto o tardi, anche i riti più partecipati si svuotano di senso e le icone più venerate sbiadiscono. E la memoria sociale finisce per sfaldarsi insieme a essi, cedendo il passo alla narrazione storica, che ha il ruolo di fissare per iscritto ciò che, con il trascorrere del tempo, le «correnti di pensiero» non riescono a tener vivo²². A questo proposito, poco importano,

¹⁹ P. JEDLOWSKI, *Memoria*, cit., p. 33.

²⁰ Cfr. J. ASSMANN, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs*, in H. KRAPOTH - D. LABORDE (edd), *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et société. Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, Wiesbaden 2005, pp. 65-83.

²¹ «[Il passato] viene continuamente riorganizzato dai mutevoli quadri di riferimento del presente sempre avanzante. Anche il nuovo può presentarsi sempre e soltanto sotto forma di passato ricostruito» (J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, p. 17).

²² Cfr. M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, cit., p. 88.

secondo Assmann, le distinzioni tra memoria collettiva e sociale. Cambia l'estensione dei concetti, ma non il significato principale, perché in entrambi i casi si tratta di una «memoria comunicativa» che vige nel presente, esclusivamente in virtù della partecipazione del soggetto ai processi di socializzazione: «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»²³.

Secondo Assmann, «la pura ricostruttività non può rappresentare l'intera verità»²⁴. Le teorie di Halbwachs, troppo appiattite sull'attualità, mancano cioè di spessore temporale e minimizzano l'influsso che il passato non smette di esercitare sul presente. I ricordi, certo, vengono vissuti e comunicati, ma vi è un livello di istituzionalizzazione non trascurabile. Occorre quindi una teoria della memoria *culturale* che, in una prospettiva diacronica, conferisca profondità alle diagnosi del presente. E al contempo indaghi con precisione le relazioni strette che connettono il problema della memoria a quello dell'identità e del potere – punto nodale che, come si è notato, Halbwachs sembra aver sottovalutato.

«L'identità – afferma Assmann – è una questione concernente la memoria e il ricordo: proprio come un individuo può sviluppare un'identità personale e mantenerla attraverso lo scorrere dei giorni e degli anni solo in virtù della sua memoria, così anche un gruppo è in grado di riprodurre la sua identità di gruppo solo mediante la memoria. La differenza sta nel fatto che la memoria del gruppo non ha una base neuronica. In luogo di essa c'è la cultura: un complesso di conoscenze garanti dell'identità che si oggettivano in forme simboliche»²⁵.

Nelle società acefale primordiali il sapere storico raramente si estendeva al di là di qualche generazione. Da quando le comunità umane svilupparono invece strutture di potere centralizzato, le strategie di legittimazione poggiarono su politiche del ricordo tese a istituzionalizzare la memoria sociale fissandola in forme durevoli e connotate da un significato culturale – ad esempio, miti, canti, danze, proverbi, leggi, testi sacri. A livello sociale, d'altronde, i ricordi non possono essere tramandati per via biologica. Essi vanno allora mantenuti vivi tramite pratiche di memorizzazione e di attivazione e trasmissione del senso. Accogliendo le obiezioni che Assmann muove a Halbwachs, si può quindi affermare che la memoria non sempre rincorre il tempo che passa. Nella dimensione culturale il suo campo d'esperienza è infatti segnato da «figure del ricordo» che costituiscono punti fissi del firmamento memoriale, caratterizzati da «una forza di orientamento che struttura e conferisce senso» [*eine*

²³ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, cit., p. 12.

²⁴ J. ASSMANN, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift*, cit., p. 79.

²⁵ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, cit., p. 61.



prägende sinngebende Orientierungskraft]²⁶. In tale prospettiva – suggerisce Assmann – le memorie collettive che affollano il presente possono collocarsi sullo sfondo della mentalità, degli usi e delle narrazioni mitopoietiche che le comunità ereditano dalle generazioni precedenti²⁷. Soltanto così, in definitiva, un gruppo può dotarsi di un'identità salda, da tramandare nel tempo.

Bisogna precisare che il passaggio dalla memoria sociale alla memoria culturale non è sempre fluido. Aleida Assmann, indagandone i meccanismi, ha dimostrato che, al contrario, sovente esso comporta una rottura. Se infatti la memoria sociale, informale e spontanea, consta di ricordi vivi, sorretti da esperienze dirette, quella culturale si basa su un'estensione dell'orizzonte temporale resa possibile da «*media simbolici*» che sostengano il ricordo collettivo in una prospettiva transgenerazionale²⁸. La memoria sociale dipende cioè dai membri della comunità di cui è espressione ed è legata, per così dire, al tempo biologico, mentre quella culturale si fonda su elementi che garantiscano un supporto duraturo: riti, testi sacri, immagini, monumenti, memoriali, oppure – sul piano materiale – biblioteche, musei e archivi²⁹. Tutte istituzioni che, almeno nelle intenzioni, si riconoscono una vocazione secolare tesa a radicare saldamente il presente nel passato.

È allora possibile provare a definire il significato delle locuzioni «memoria collettiva», «memoria sociale» e «memoria culturale». La prima, infatti, designa il patrimonio memoriale di gruppi connotati da un forte collante identitario – una famiglia, una comunità religiosa o una classe. Il concetto di «memoria sociale» indica invece la più ampia sfera di comunicabilità che delimita l'arena in cui le diverse memorie collettive competono per la rilevanza e la plausibilità dei propri discorsi. Esso corrisponderà, con buona approssimazione, alla locuzione «memoria pubblica», di frequente utilizzata in relazione agli usi e abusi di cui la politica si rende responsabile, oppure allorché nel dibattito contemporaneo si denunciano i conflitti di memoria, ci si appella a una memoria condivisa, o si coltiva il sogno di una memoria felice.

²⁶ J. ASSMANN, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift*, cit., p. 80.

²⁷ «In quanto psicologo sociale, Halbwachs non è uscito dai confini del gruppo e non ha pensato a una generalizzazione della sua teoria della memoria in direzione di una teoria della cultura; anche la prospettiva dell'evoluzione culturale rimane fuori dal suo campo di interessi. Tuttavia, le strutture di base da lui elaborate sono e rimangono fondamentali anche e proprio ai fini dell'analisi della cultura, dato che per molti aspetti possono valere in relazione ai meccanismi della trasmissione culturale in generale. In tale tentativo, senza dubbio, sarà necessario esaminare e definire in maniera ancora più chiara il passaggio dal ricordo vissuto, comunicativo, a quello istituzionalizzato, commemorativo, soprattutto affrontando apertamente anche le rivoluzionarie conquiste della scrittura» (J. ASSMANN, *La memoria culturale*, cit., p. 21).

²⁸ Cfr. A. ASSMANN, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, pp. 34-35.

²⁹ Cfr. A. ASSMANN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna 2002, pp. 381-386.

L'aggettivo «pubblica» rende conto, al contempo, di una circostanza non trascurabile. La memoria «sociale», infatti, è stata teorizzata da Halbwachs in un'ottica nazionale. A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, tuttavia, i processi di globalizzazione politica e culturale hanno prospettato estensioni più ampie: dai tentativi di strutturare nuove comunità sovranazionali – su tutte, l'Unione Europea – ai progetti animati da ispirazione universalistica. Semplificando, la «memoria pubblica» è allora la memoria sociale di Halbwachs, ma non anacronisticamente confinata nello spazio nazionale entro cui il concetto è stato forgiato. Da ultimo, con «memoria culturale» si indica l'influsso che il passato – a dispetto di ogni promessa rivoluzionaria o retorica dell'uomo nuovo – esercita immancabilmente sul presente attraverso retaggi simbolici, mistificazioni della storia e consuetudini dure a morire.

Un secondo limite della riflessione halbwachiana riconduce il discorso nella scia iniziale. Ricoeur accosta alla critica di «presentismo», che condivide, un'obiezione relativa al problema dei soggetti di attribuzione del ricordo. Osserva infatti che né la sociologia della memoria collettiva, né la fenomenologia della memoria individuale riescono a coniugare la perentorietà del rispettivo punto di vista con l'eventuale legittimità dell'altra posizione³⁰. La «tradizione dello sguardo interiore» e le teorie di Halbwachs si contrappongono cioè frontalmente, rischiando di scavare un iato tra poli inconciliabili. Mentre, a un'analisi attenta, «non esiste forse un piano intermedio di riferimento, in cui concretamente si operano gli scambi fra la memoria viva delle persone individuali e la memoria pubblica delle comunità alle quali apparteniamo?»³¹. Uno spazio, insomma, in cui il divario possa essere colmato dall'integrazione delle due prospettive? Ricoeur risponde affermativamente al quesito, suggerendo di valorizzare la relazione di *prossimità* che lega coloro che sono «più vicini»³², ovvero quegli «altri privilegiati» che costituiscono una categoria trasversale accomunante legami familiari, rapporti sociali e ogni altra forma di appartenenza di un soggetto a un gruppo. Il rapporto rimanda alla «*philia* celebrata dagli Antichi, a mezza strada fra l'individuo solitario e il cittadino, definito dal suo contributo alla *politeia*, alla vita e all'azione della *polis*»³³.

L'importanza dei «più vicini» si rivela nei momenti fondamentali della vita, in particolare alla nascita e alla morte. Questi due eventi cruciali, infatti, non sono nulla per l'io, perché il primo sfugge alla sua memoria e il secondo ne decreta la scomparsa. Essi non riguardano, con rare eccezioni, neppure la società. In quanto elementi di una popolazione, semplicemente *si muore*: nuovi

³⁰ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 175-176.

³¹ Ivi, p. 185.

³² La traduttrice italiana Daniella Iannotta rende così il termine «*proches*» del testo originale.

³³ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 186.



nati rimpiazzano i defunti nel rinnovamento continuo delle generazioni. Da questo punto di vista, l'individuo è una semplice unità di cui resta traccia soltanto nei registri dello stato civile, a uso delle statistiche demografiche. Nella sfera della prossimità, al contrario, la nascita e la morte costituiscono motivo, rispettivamente, di gioia e di lutto. I «più vicini» si interessano alla vita dell'io e ne approvano l'esistenza. D'altra parte, è con essi che il soggetto intesse rapporti di reciprocità e stima, è nello spazio insieme a essi condiviso che questi si muove. In sintesi,

«da coloro che mi sono più vicini mi aspetto che essi approvino quanto io attesto: che possa parlare, agire, raccontare, imputare a me stesso la responsabilità delle mie azioni [...] A mia volta, includo tra coloro che sono più vicini, quelli che disapprovano le mie azioni *ma non la mia esistenza*»³⁴.

È opportuno sottolineare che sullo sfondo del male politico contemporaneo – in particolare su quello delle pratiche genocidarie novecentesche, che annoverano tra i principali tratti di esemplarità negativa proprio la negazione *tout court* dell'esistenza delle vittime – l'osservazione assume una rilevanza speciale. Tra la disperazione di un individuo abbandonato a se stesso e l'indifferenza pavida della disarticolata società totalitaria, il sentimento della prossimità può infatti rappresentare un baluardo estremo di solidarietà. Allo stesso modo, lo sforzo di approssimarsi alle vittime potenziali, di accoglierle nella sfera della vicinanza, può costituire un'efficace resistenza alle strategie dei carnefici.

Il concetto di «memoria dei più vicini» è apparentato a quello di *thick relations*, contrapposte da alcuni filosofi morali alle *thin relations*. Di questa distinzione si serve per esempio Avishai Margalit in un saggio su *L'etica della memoria*³⁵, in cui definisce «spesse» le relazioni intrattenute con chi è vicino o caro – le parentele, le *liaisons* sentimentali, le amicizie strette – e «sottili» quelle che riguardano invece chi è estraneo e lontano, cui si è legati esclusivamente dalla comune appartenenza al genere umano. Da questa partizione fondamentale, Margalit trae una conclusione problematica. Asserisce infatti che le relazioni sottili costituiscono l'ambito d'indagine della morale, mentre di quelle strette si occupa l'etica. Ne conseguirebbe che, «poiché comprende l'umanità tutta, la morale è ampia quanto a geografia e breve quanto a memoria», mentre «l'etica è tipicamente circoscritta dal punto di vista geografico e di memoria lunga»³⁶.

³⁴ Ivi, p. 187 (corsivo mio).

³⁵ A. MARGALIT, *L'etica della memoria*, Bologna 2006.

³⁶ Ivi, p. 16.

Non è semplice sottoscrivere questa definizione, per almeno due ragioni. La prima è di natura lessicale: la distinzione, sotto un profilo terminologico, è opinabile. Per esempio, appare insolita a chiunque abbia affilato il proprio strumentario speculativo nell'officina concettuale kantiana. Da un punto di vista metodologico, poi, presta il fianco a facili confutazioni. Margalit annovera il rapporto di connazionalità tra le relazioni spesse, ma uno sguardo anche superficiale sulla realtà stimola obiezioni fondamentali. Spesso, infatti, in uno Stato si coltivano memorie nazionali discordi, se non diametralmente opposte. È per esempio facile individuare nel dibattito politico italiano i tanti punti in cui manca un consenso di fondo sul giudizio storico da formulare rispetto a pagine importanti della storia recente. Risulta pertanto affrettato postulare che «le relazioni spesse sono radicate in un passato condiviso o legate a una memoria condivisa»³⁷. All'opposto, un gruppo di discussione *on line* che si proponga di creare un'associazione internazionale che metta in contatto familiari di pazienti in stato vegetativo permanente – al fine, per esempio, di sottoporre all'attenzione dell'opinione pubblica le ragioni del testamento biologico – può cementare fra individui che nulla hanno in comune fuorché quella particolare circostanza, una consonanza di intenti che Margalit non esiterebbe, probabilmente, a definire etica.

Ecco perché da un lato sembra imprudente tracciare i confini del campo d'azione di etica e morale, e dall'altro appare preferibile parlare di sfera di prossimità piuttosto che di *thin relations*. La categoria ricoeuriana dei «più vicini» presenta infatti una caratteristica di trasversalità che sembra descrivere meglio i processi associativi, non sempre lineari, che conducono alla formazione delle comunità di memoria. Si trae infatti l'impressione che queste ultime, potendosi ormai avvalere di strumenti di comunicazione istantanei e potenzialmente globali, si costituiscano – e poi, eventualmente, si sfaldino – con inedita rapidità. Per tale ragione, l'elemento della sedimentazione culturale è a volte messo all'angolo da tentativi di sintesi identitaria che istituiscono relazioni di prossimità – anche ideale – fondate su sfide comuni del presente piuttosto che su tracce di un passato condiviso. I rapporti umani, insomma, possono ispessirsi o assottigliarsi più elasticamente di quanto si creda, aggregando le esperienze individuali in memorie pubbliche dalle radici corte, ma di grande presa. Per tale ragione, alla trasversalità della categoria dei «più vicini» si potrebbe accostare la mutevolezza degli addensamenti e delle rarefazioni attorno a occasioni di memoria pubblica, che spesso risultano inferiori al lasso delle generazioni, comprese nell'intervallo tra la nascita e la morte degli individui. In altre parole, accanto alla prossimità si potrebbe considerare altresì la

³⁷ Ivi, p. 15.



“densità”, allo scopo di evidenziare l'estrema volubilità dei processi di memoria contemporanei, la loro instabilità quasi strutturale. Sembra infatti un dato acquisito che il dinamismo descritto da Halbwachs divenga sempre più vorticoso, creando situazioni attorno alle quali le comunità di memoria si stringono o si scindono in maniera difficilmente prevedibili.