

EMILIA D'ANTUONO
L'ECCEDENZA DEL PERDONO.
SPIGOLATURE

Fiat iustitia et pereat mundus
I. Kant

Fiat iustitia ne pereat mundus
G.W.F. Hegel¹

Perdono come atto e perdono come esperienza

Ragionare del perdono ed intorno al perdono esige l'assunzione di responsabilità intellettuale conseguente alla consapevolezza della «complessità di una rete semantica, in cui si mescolano più linguaggi che non appartengono allo stesso livello»². Il saggio di Valeria Marzocco, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*³, mostra piena cognizione di tanta polisemia, privilegiando il linguaggio del diritto, che è di specifica competenza dell'autrice, ma dando ragione anche di altri linguaggi. Con un suo metodo Marzocco prova a mettere ordine in un retico-

-
- 1 I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 93; G.F.W. HEGEL, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, § 130, p. 120.
 - 2 S. BRETON, *Grace et pardon*, «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 70, 1986, pp. 185-196. Alla complessità semantica corrisponde una riflessione che ha infinite articolazioni, tradottesi nel corso del tempo in una bibliografia davvero imponente. Mi limito a ricordare riferimenti filosofici che sono stati per me preziosi: V. JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1968; V. JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987; J. DERRIDA, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, P. RICOEUR, *Il Giusto Vol. I*, Effatà Editrice, Cantalupa 2005; ID., *Il Giusto. Vol. 2*, Effatà Editrice, Cantalupa 2007; B. MORONCINI, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007. Di grandissimo rilievo sono le pagine del capitolo *Giustizia e perdono*, che ho potuto leggere in anteprima, del bel volume di E. LISCIANI PETRINI, Charis. *Vladimir Jankélévitch, un profilo*, Mimesis, Milano (in corso di pubblicazione).
 - 3 Cfr. V. MARZOCCO, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*, in questo volume.

lo quasi labirintico di percorsi, cominciando con il distinguere il perdono come atto dal perdono come esperienza - ossia come evento interno ad un processo che concerne la coscienza - ed analizzando le implicazioni di tale distinzione ai fini della dicibilità giuridica del perdono⁴. In realtà le prospettive che scaturiscono da questa distinzione rimandano almeno a due concezioni del diritto, una per così dire statica, l'altra aperta ai processi della storia, una perimetrata dal nesso colpa, punizione, possibile riscatto, l'altra aperta alla vita ed ai modi infiniti che la vita può trovare per sanare le sue ferite. Ottiche che tuttavia Marzocco ritiene possano convivere senza escludersi reciprocamente.

Dall'analisi del perdono come atto emerge *prima facie* l'incompatibilità tra diritto e perdono. L'agiuridicità dell'atto sembra trovare un'inaggirabile giustificazione: non essendo passibile di universalizzabilità, il perdonare immediatamente introdurrebbe forme di arbitrio. Eppure dallo sviluppo dell'argomentazione intorno al perdono come atto scaturisce la possibilità di tipizzazioni di forme del perdonare che, in quanto previste dall'ordinamento, diventano legittime deviazioni dell'*iter* della responsabilità.

D'altronde una collocazione intraordinamentale del perdono già appartiene all'esperienza: il caso del perdono giudiziale, nonché la legislazione italiana sui pentiti sembrano essere esempi significativi.

La considerazione del perdono come esperienza esige estrema cautela perché l'esperienza, ossia l'«accadere» del perdono, investendo la coscienza ed il suo divenire, rimanda ad un processo la cui *terra mater* è l'etica, dunque una sfera sottratta all'autorità del legislatore.

Eppure l'interrogazione maturata sul suolo del giuridico intorno al perdono in quanto atto non deve chiudersi «all'esperienza» del perdono, al perdono come evento, innanzitutto per un inaggirabile dato di fatto storico: il tema del perdono si è imposto nell'ambito del discorso pubblico, assumendo corposità storica, almeno a partire dal processo di Norimberga. È intervenuto un *novum* che ha convocato a discussione filosofia, etica, politica ma *in primis* ha categoricamente chiamato in causa il diritto.

Ed è proprio il trasferimento del tema del perdono nella sfera pubblica che ha ulteriormente ampliato la semantica del perdono, l'ha declinata in un senso che ha rinnovato l'interrogazione sul significato stesso di giustizia. L'ineludibilità della giustizia da rendere alle vittime, difendendo la dignità che i loro carnefici hanno calpestato, si intreccia problematicamente con l'obbligo di ricomporre la trama lacerata della storia comune.

4 In merito cfr. i saggi raccolti nel volume di M. Q. SILVI (a cura di), *Struttura giuridica del perdono*, Franco Angeli, Milano 2004.

Non *fuori* dalle procedure del diritto, né in mobile tensione tra *dentro* e *fuori* rispetto al diritto, come accadeva nella considerazione del perdono come atto, ma *attraverso* le procedure del diritto, la problematica del perdono si correla a quella della conservazione della memoria, come possibilità che la storia non si chiuda su se stessa condannandosi alla ripetizione. Lo *shock* di crimini che hanno strappato il fragile tessuto della convivenza civile nel corso del XX e di questo inizio di XXI secolo di per sé ha la potenza di paralizzare il divenire. Il diritto può, attraverso l'accertamento della verità e il giudizio, contribuire alla costruzione di una memoria condivisa. Amplia così la sua stessa realtà aprendosi al dinamismo della vita contrassegnata da storicità.

Dunque il rimando al perdono come esperienza consente l'approdo alla costruzione del perdono attraverso il diritto, un perdono che è potenza di riconciliazione interna alla storia, non cancellazione del crimine e del male conseguente, ma elaborazione che depotenzia la distruttività del dolore senza annullare la memoria. A condizione che ci sia un giudizio che appartenga alla sfera pubblica, dunque il ricorso al tribunale, il diritto può diventare, scrive Marzocco, fattore grazie al quale una comunità lacerata dal conflitto sia in grado di ritrovare le condizioni per pensare al proprio futuro⁵.

Eccedenza e performatività del perdono. Una traccia letteraria

L'eccedenza del perdono, che investe ed interroga il diritto fino a forzarne assetti consolidati dal tempo, non rimanda solo allo scarto tra la logica del dono e la logica della retribuzione, tema che ha riferimenti storico-culturali di grandissimo rilievo⁶, ma ha una presenza carica di senso nell'esperienza umana. Per quanto possa sembrare paradossale il perdono può non essere una modalità di risposta all'altrui agire. In questo senso, il rimando alla letteratura, custode dei più nascosti valori e significati del vivere uma-

5 V. MARZOCCO, *Il diritto tra storia e memoria. La costruzione giuridica del perdono*, pp. 128 ss.

6 La bibliografia su «dono» e «scambio» è sterminata, mi limito a ricordare il saggio del 1923 di Mauss ed alcuni testi divenuti punti di riferimento intorno al tema: M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002; G. BATAILLE, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997; A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; ID., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; ID., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

no, ci apre piste non frequentemente battute. Per esemplificare la non riducibilità del perdono a possibile risposta da dare alla questione della colpa, – termine che, a sua volta, ha una semantica di estrema complessità – trovo insostituibile una pagina de *L'Idiota* di Dostoevskij.

Il principe Myskin, rivolgendosi agli ospiti di una serata in casa Epancin, dichiara: «saprete perdonare anche chi non vi ha offeso, è questa è la cosa più difficile»⁷. Sembra un ossimoro correlare il perdono all'assenza di offesa, eppure tale correlazione implica un'interpretazione di un possibile vivere nel mondo. Il perdono ha un raggio di azione più ampio di quello generato dalla questione del *vulnus* inflitto dall'agire malvagio: perdona l'offesa e la colpa, ma perdona – e cioè accetta e riconosce – anche chi non ha compiuta alcuna azione lesiva. Può apparire paradossale e tuttavia è un dato di fatto che gli uomini possono suscitare allergia pur senza aver nulla commesso. Perdonare agli altri il loro semplice «esserci» significa accettare di ridimensionare sé e di accogliere tutti in uno spazio condiviso, fuori dai confini angusti della propria egoità. Il perdono diviene principio e condizione di socialità. Perdonare è il «sì e amen» all'esserci degli altri, è la possibilità di aprire alla convivenza umana una via diversa dai percorsi scoscesi che muovono dal *bellum omnium contra omnes*, o dalle angustie della definizione del rapporto amico-nemico.

È stato giustamente notato⁸ che la marginalità del perdono in relazione alla vita comune ha a che vedere con l'interpretazione di quest'ultima come risultato di una pacificazione violenta del conflitto originario, proposto come condizione «naturale» degli umani. La definizione rinviante a Schmitt⁹ di *hostis*, nemico collettivo a cui non si può perdonare e *inimicus* nemico personale verso cui si può anche esercitare il perdono, illumina il ruolo che ha l'interpretazione del vivere comune nella marginalizzazione del perdono.

Alla polisemia contribuisce in maniera determinante la specifica capacità performativa del perdono, quella creatività di nuove possibilità di esistenza nella delineazione del vivere che al perdonare appartiene.

Ad Ippolit, malato terminale di tisi, il principe Myskin chiede di perdonare la felicità inscritta nel semplice fatto di poter vivere, chiede dunque di non provare dolore per l'altrui bene, di perdonare agli altri la gratuità dell'esser sani, di non trasformare in risentimento verso i più fortunati le

7 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Mondadori, Milano 1995.

8 Cfr. R. MANCINI, *Il principio perdono. Senso e figure del perdonare nella filosofia contemporanea*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, Marietti, Genova 1992, pp. 181 sgg.

9 Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1998

«non-ragioni» della sventura, del non aver ricevuto i beni della vita come dono deposto dal caso nella culla. Il perdono è evocato come forza capace di dissolvere possibile invidia, di liberare lo spirito dall'insensato soffrire per l'altrui bene.

Il testo letterario illumina segrete potenzialità del perdonare non attivate da alcun agire lesivo, ma chiamate a depotenziare il conflitto che abita la comunità e a neutralizzare i tarli dell'animo umano.

Il nesso giustizia, amore, perdono

In Dostoevskij troviamo anche il tema dell'insufficienza della legge a produrre riconciliazione e la collocazione del perdono in una sfera che non ha rimandi alla legge e all'espiazione come pagamento del fio. In *Delitto e castigo*, la denuncia della propria colpa, la sottomissione alla legge non comporta automaticamente la riconciliazione per l'assassino Raskolnikov. La riconciliazione è resa possibile dall'amore di Sonia ed ha il suo compimento nell'appassionato rimando al testo evangelico relativo alla resurrezione di Lazzaro. Non è il sottomettersi al castigo, atto a cui comunque non ci si deve sottrarre, che salva, non la giustizia retributiva ma l'evangelo dell'amore.

Il testo letterario con le sue infinite suggestioni ci conduce ad un grande tema storico universale, che certo fa sentire il suo peso nella difficoltà di condurre il perdono nella sfera del giuridico: la distanza tra giustizia e amore modulata come distanza tra legge e perdono nel confronto secolare di Ebraismo e Cristianesimo. È davvero il tema che per tanti aspetti ha dato forma alla *mens* occidentale.

In un'interpretazione teologico-filosofica che è stata per secoli dominante il perdono, dimensione connessa strutturalmente all'amore, sarebbe il *pleroma* della legge ed il *novum* del Cristianesimo. Uno schema inaccettabile ma che ha fatto la storia.

Inaccettabile sia perchè il perdono è attivo ed operante anche nell'Ebraismo¹⁰, in cui giustizia ed amore si coappartengono tanto che la parola giu-

10 Cito qualche espressione esemplare dai testi che la Bibbia cristiana identifica come Antico Testamento: «Dio del perdono» (Nehemia 9,17); «Ritorna, o ribelle Israele, [...] io non conservo l'ira in eterno» (Geremia 3, 5,12); «Confesserò [...] e tu la colpa del mio peccato hai perdonato» (Salmi 32,5); «Perdona l'offesa al tuo prossimo, e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati» (Siracide 28,2).

stizia è modalità di realizzazione del comandamento di amore, sia perché la *Torah* è ben più della legge, come è intesa da teologia e filosofia cristiane.

Sovrapporre diritto e giustizia di matrice greca e romana alla *Torah*, che è comandamento, parola, rivelazione istitutiva di identità e storia, ha prodotto una falsificazione.

La *Torah*, è bene ribadirlo, è innanzitutto rivelazione: l'ebreo è presso il Padre in forza della rivelazione che istituisce la Legge come il cristiano va al Padre attraverso Cristo¹¹.

Far derivare la nozione di giustizia da un'interpretazione restrittiva della parola Legge¹² significa aprire il conflitto tra giustizia e amore o misericordia ed interpretare il perdono come sospensione della legge e non come suo possibile e segreto compagno di strada capace di sollecitare continui ampliamenti di orizzonti.

Il perdono è centrale nell'Ebraismo come è evidente se si tengono presenti luoghi biblici¹³ e se si riflette sulla liturgia dello *Yom Kippur*¹⁴.

Ed è proprio tale liturgia ad evidenziare, rispetto alla complessità del tema perdono, un punto fondamentale che resta imprescindibile anche per la riflessione giuridica: l'impossibilità di perdonare per conto terzi.

11 Non saprei indicare pagine più illuminanti sulle due rivelazioni e sul loro rapporto del carteggio Rosenzweig-Rosenstock: cfr. F. ROSENZWEIG-E. ROSENSTOCK, *Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1992.

12 Hegel ha, nelle sue riflessioni giovanili, rappresentato il vertice di una tradizione di totale misconoscimento del significato della Legge ebraica. Nel tradurre in termini filosofici una costruzione culturale dell'Occidente cristiano della «figura» dell'Ebraismo, che non corrisponde né alla realtà né alla coscienza di sé dell'Ebraismo, ha tuttavia elaborato una straordinaria riflessione su legge, amore, possibile o impossibile riconciliazione, cfr. in particolare i frammenti in cui il giovane Hegel affronta il tema dello spirito dell'Ebraismo e del suo destino: G. W. F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, a cura di v. H. Nohl, Tübingen 1907; tr. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro-E. Mirri, Guida, Napoli 1972 pp. 253 ss., pp. 517 ss. Sull'interpretazione hegeliana di legge e perdono nel contesto della sua interpretazione di Ebraismo e Cristianesimo cfr.: O. PÖGGELER, *L'esprit du Christianisme de Hegel*, e *L'interprétation hégélienne du Judaïsme*, in *Etudes hegeliennes*, Vrin, Paris 1985, pp. 1 ss, 37 ss; E. D'ANTUONO, "Fenomenologia della metafisica" e "panteismo mistico". Note in margine alla *Jugendgeschichte Hegels* di W. Dilthey, «Archivio di Storia della Cultura», II, 1989, pp. 199 ss.

13 Cfr nota 10

14 Cfr. A. ABECASSIS, *Le temps du partage*, t. 2 Albin Michel, Paris 1998; A. DESTRO-M. PESCE, *Il rito ebraico di Kippur: il sangue nel tempio, il peccato nel deserto*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e perdono*, cit., pp. 47 ss.

Dio stesso non può perdonare al posto delle vittime, il perdono invocato esige preliminarmente dichiarazione di verità ed assunzione di responsabilità verso l'offeso a cui va innanzitutto rivolta la richiesta di conciliazione.

Se, fin dalla pubblicazione de *I fratelli Karamazov*¹⁵, Ivan testimonia alla cultura occidentale cristiana l'inaccettabilità morale di credere in un'economia di salvezza, capace di includere e consumare il dolore degli innocenti, nonché l'impossibilità di qualunque teodicea perché nessuno può perdonare per un altro, nel nostro presente i testi della liturgia dello *Yom Kippur*, che infine conosciamo per la presenza della cultura ebraica nel nostro mondo, ci dicono che nemmeno Dio può perdonare al posto dell'offeso. Il «giorno terribile», come argomentano i rabbini, rende possibile l'espiazione unicamente delle colpe consumate contro Dio, non di quelle che hanno leso un altro essere umano. L'offesa all'uomo può essere perdonata da Dio solo se la vittima ha già concesso il suo perdono.

Il tema del perdono si fonde con il tema della responsabilità e si misura con la grande questione del rispetto della vittima, a cui va riconosciuta la facoltà «inalienabile» di perdonare, che è, per tanti aspetti, riconoscimento dell'intransitività del suo valore, di quel valore che l'offesa ha oscurato.

È evidente che, quando dal rapporto interpersonale offeso – offensore si passa a quello intersoggettivo e pubblico mediato dal diritto, questi aspetti vanno ripensati e adeguati, non cancellati.

Perdono e verità

Alla polisemia del perdono corrisponde la polisemia della colpa, omologata per secoli al peccato, poi ricondotta nell'ambito dell'illecito, infine con il Processo di Norimberga fuoriuscita dal perimetro, divenuto angusto per terribili ragioni storico-universali, del reato come trasgressione di una legge codificata. Alla chiarificazione del termine colpa è correlata strettamente la possibilità di ragionare intorno al perdono. Il libro di Jaspers relativo alla «questione della colpa», il carteggio Jaspers-Arendt, i testi di Arendt sul male e sulla responsabilità¹⁶, sulla necessità di affrontare fino in fondo la verità, sull'imprescindibilità del giudizio in tribunale, rappresentano un nuovo inizio della riflessione etica, ma anche giuridica, sul tema del perdono.

15 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993.

16 K. JASPERS, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996; H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989; H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964; EAD., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.

Di fronte all'esorbitanza dei delitti commessi dal nazismo, di una colpa «che sopravanza ed infrange qualsiasi ordinamento giuridico»¹⁷, dei tanti crimini venuti alla luce durante e dopo la seconda guerra mondiale, si produce la consapevolezza di azioni che non si possono «né punire né perdonare»¹⁸, con una messa in crisi di antiche fattispecie di riconciliazioni possibili e l'urgenza di nuove vie che consentano il ricomporsi della convivenza umana.

In questo senso il processo di Norimberga è davvero una svolta, innanzitutto sul piano simbolico.

Intanto la colpa fuoriesce dall'identità di trasgressione di leggi esistenti sicché legittimamente – secondo tanti studiosi di etica e diritto¹⁹ – vengono ampliati i confini del cosiddetto principio di legalità, che regge, da Ulpiano in poi, l'esercizio del diritto.

Per una rinnovata semantica del perdono. L'esperienza della Truth and Reconciliation Commission

E con il rimando ad un concetto di responsabilità inscindibile dall'accertamento della verità in tribunale, siamo ad un punto cruciale del tema del perdono come esperienza e della difficilissima questione della costruzione, dentro il diritto e in forza del diritto, di una riconciliazione collettiva dopo i grandi conflitti che hanno lacerato le comunità. Una costruzione che conferirebbe al diritto un ruolo importante nella configurazione di una memoria condivisa e nella rimessa in moto della storia non come ripetizione del già accaduto ma come apertura del futuro.

17 H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, cit., p. 67.

18 Cfr A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, Il Mulino, Bologna 2004.

19 Cfr R. HILBERG, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, 2 voll., Einaudi, Torino 1995, vol. II, pp. 1144 ss.; per i documenti relativi al processo di Norimberga già digitalizzati a cura della Harvard Law School Library consultare <http://nuremberg.law.harvard.edu/>; A. TARANTINO-R. ROCCO-R. SCORRANO (a cura di), *Il processo di Norimberga. Scritti inediti e rari*, Giuffrè, Milano 1999; L. GOLDENSOHN, *I taccuini di Norimberga*, Milano, Il Saggiatore, 2005; T. TAYLOR, *Anatomia dei processi di Norimberga*, Milano, Rizzoli, 2005; di insuperato rilievo per la discussione intono al processo di Norimberga ed al suo significato restano, pur nella loro diversità, H. KELSEN, *Il processo di Norimberga ed il diritto internazionale*, in «Nuovi Studi Politici», vol XIX, ott-nov 1989 e P. CALAMANDREI, *Le leggi di Antigone*, in «Il Ponte», novembre 1946, ora in ID., *Opere*, La Nuova Italia, Firenze 1966, vol 1, pp. 281 ss.

La perniciosità del mancato giudizio su crimini, del mai avvenuto accertamento pubblico di terribili verità, è stata resa evidente dalla carneficina balcanica consumatasi nella nostra storia recente. Ricostruzioni, anche di tipo solo giornalistico, dei sanguinosi conflitti che hanno sconvolta la ex-Jugoslavia hanno evidenziato come l'odio etnico, che tanta parte ha avuto nella ferocia dei massacri, sia stato alimentato da un martellante «*memento*» dei torti orribili patiti dai singoli gruppi nella prima guerra mondiale, perseguito da una propaganda ideologicamente motivata, come se i decenni trascorsi nulla avessero significato. È evidente che la mancata ricostruzione e discussione pubblica dei fatti accaduti decenni prima, il confronto negato e il giudizio eluso sui crimini hanno come «bloccato» il divenire fornendo facile gioco ai fomentatori di odio.

Di segno opposto è la vicenda della *Truth and Reconciliation Commission*²⁰ attraverso cui il Sud Africa, correlando verità e giustizia, ha realizzato possibilità di «perdono» inedite nella storia del mondo.

L'accesso alla riconciliazione è stato aperto dalla confessione dei colpevoli, condizione necessaria per ottenere l'amnistia, e dalla testimonianza delle vittime nel contesto di un processo. Dunque un'attenzione estrema alla verità ed al confronto diretto e pubblico tra vittime e carnefici ha davvero aperto un nuovo orizzonte al rapporto giustizia-perdono.

La questione evidentemente non è un approccio giudiziale alla storia, che sarebbe limitativo e addirittura controproducente. Si tratta piuttosto di prendere atto di una grande esperienza di complicazione di perdono e prassi giuridica che rende forse possibile una nozione di giustizia più ampia di quella compressa nello schema della retribuzione, introducendo lo scenario nuovo di un'elaborazione dell'offesa che infine non lede la dignità delle vittime e non inchioda il colpevole all'irreversibilità dell'atto compiuto.

Il giudizio di un tribunale, conseguito con procedure attente al nesso verità-giustizia, forse impedisce al tempo di diventare una mera potenza di distruzione e di cancellazione. Forse addirittura consente al diritto di entrare nel gioco di costruzione della storia, ostacolandone la deriva verso la ripetizione del male, una deriva che il pagamento del fio, divenuto da storicamente difficile improponibile a partire dal XX secolo per l'incommensurabilità di crimini «che non si possono né punire né perdo-

20 Cfr. M. FLORES (a cura di), *Verità senza vendetta*, Edizione Manifestolibri, Roma 1999; C. VILLA-VICENCIO, *Vivere sulla scia della Commissione per la verità e riconciliazione del Sud Africa. Una riflessione retroattiva*, in M. FLORES (a cura di), *Storia, verità, giustizia*, Bruno Mondadori, Milano 2001 pp. 278 ss.

nare», non è comunque in grado di arginare. Il diritto si fa alleato della memoria, che è la facoltà attraverso cui l'uomo rende umana e storica la vita individuale e quella collettiva. La rende umana perché la sottrae alla dispersione della cascata di istanti inafferrabili, facendone un percorso a cui ciascuno dà prospettiva e senso. La rende storica perché trasforma la temporalità che la costituisce in capacità di costruire un tempo condiviso, diverso da mero fluire.