

SAGGIO

di Andrea Tortoreto

## Il dilemma del perdono

### 1. *Una geografia dei dilemmi*

Il tema del perdono assume una posizione di grande rilevanza, nel dibattito filosofico, a partire dalla seconda metà del Novecento. L'Accordo di Londra dell'8 agosto 1945, che istituì il Tribunale di Norimberga, elencò, tra i reati contestabili ai criminali nazisti, il «crimine contro l'umanità» (articolo 6, comma C), distinguendolo dal crimine di guerra. È dunque nel 1945 che nasce l'idea di azioni delittuose che riguardano violenze o abusi contro popoli, o che comunque vengono percepite, per la generale riprovazione che suscitano, come perpetrate in danno dell'umanità intera. Questo concetto dà vita a una serie di dibattiti in ambito giurisprudenziale e, in eguale se non in maggiore misura, all'interno della comunità filosofica.

La riflessione sul perdono si sviluppa quindi, nel Novecento, in diretta correlazione con lo scandalo dell'Olocausto. La radicalità del male perpetrato ad Auschwitz stravolge le categorie della morale spingendo l'uomo a misurarsi con l'impensabile. Proprio su questa drammatica linea di confine tra razionale e irrazionale, tra umano e disumano si innesta la speculazione sul senso, il ruolo e la possibilità del perdono.

In prima istanza, il perdono si caratterizza come un gesto volto a interrompere una dinamica relazionale incentrata sul rancore, diretto cioè a far esplodere la concatenazione causale tra colpa e pena, per inaugurare una realtà differente. Il perdono costituisce così la fine della successione di azioni e reazioni instaurata dall'atto colpevole e, parallelamente, l'inizio di un tempo diverso, di un legame differente che supera i risentimenti personali, le logiche di colpevolezza e di rivalsa in vista di una storia di gratuita benevolenza: «Il perdono - scrive Jankélévitch - instaura un'era novella, istituisce nuovi rapporti, inaugura

una vita nova. La notte della colpa, nel graziato, presagisce una nuovissima aurora; l'inverno del rancore in colui che grazia, annuncia una nuovissima primavera»<sup>1</sup>.

L'apertura di un nuovo orizzonte, la frattura che il perdono innesta nel tessuto della causalità testimonia la vasta complessità degli interrogativi che il tema dischiude. Collocarlo nella cornice epistemologica più adeguata equivale davvero a fornire «*una geografia dei dilemmi*»<sup>2</sup> che investono, oltre la dimensione gnoseologica, quella religiosa e quella più espressamente etica.

La mappa per orientarsi nella suddetta geografia rimanda, quale sentiero di partenza, l'etimologia del termine. Il termine *perdonare* deriva dal verbo latino medievale *condonare* rafforzato dal cambiamento di prefisso *per*. Già la presenza del rafforzativo testimonia l'eccezionalità del perdono e lo scarto di significanza in relazione allo stesso dono al quale sembra intimamente e inestricabilmente connesso. Come mostrato in analisi ormai celebri, il dono ha perduto, in epoca moderna, il carattere della spontaneità per caratterizzarsi sulla base dell'obbligatorietà giuridica; è divenuto così un contributo allo svolgimento ordinato della vita in una comunità civile. Quest'ultima, difatti, si contraddistingue come una *cummunitas*, da *cum-munus*, luogo di scambio dei doni, in virtù della forza obbligente dello stesso. Tre sono infatti gli obblighi inscindibili che il dono porta con sé, quello di donare, quello di accettare e quello di controdonare: per Mauss «rifiutarsi di donare, trascurare di invitare, così come rifiutare di accettare equivalgono a una dichiarazione di guerra. È come rifiutare l'alleanza e la comunione»<sup>3</sup>. Nelle cose scambiate c'è «una virtù, che costringe i doni a circolare, a essere dati e a essere ricambiati»<sup>4</sup>. Questa forza misteriosa, questo vincolo intrinseco e creativo di comunità è proprio ciò che distingue il dono dal perdono.

---

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *Il perdono*, tr. it. di L. Aurigemma, I.P.L., Milano 1968, p. 215.

<sup>2</sup> O. Abel, *Le pardon. Briser le dette et l'oubli*, Autrement, Paris 1992, p. 208.

<sup>3</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002, pp. 21-22.

<sup>4</sup> Ivi, p. 17.

La gratuità appunto, la libertà da vincoli o obblighi di qualsiasi tipo è ciò che contraddistingue l'atto del perdonare. Questo è un aspetto caratteristico che non può mai essere dimenticato nell'analisi delle dinamiche del perdono; se queste sono mosse da un fine, se sono rivolte a uno scopo di natura sociale o politica, per quanto nobile, allora si perde il senso autentico, la purezza del suo concetto. La radicale gratuità e straordinarietà insite nell'essenza stessa dell'atto del perdono sembrano così sconfiggere a priori la possibilità che questo atto possa essere pubblico, cerimoniale.

Non solo, nel latino classico il termine usato per indicare il perdono è *oblivium*, il quale richiama evidentemente la dimenticanza, l'oblio, la fine della memoria. Un po' ciò che accade nell'inglese contemporaneo dove *perdonare* si dice *to forgive*. Ma davvero la richiesta del perdono rimanda alla rimozione? Coincide con il mettere un punto nelle trame della storia? Viene in mente l'anatema lanciato da Primo Levi contro coloro che vogliono dimenticare: sia maledetto l'oblio! Sia impensabile l'assenza del ricordo! E allora, sulle ceneri della memoria sembra disegnarsi il confine dell'imperdonabile, lo stesso limite del perdono. Una fenomenologia del perdono, quindi, non può evitare di misurarsi con il ricordo e con l'estensione della facoltà del perdonare oltre il limite della non rimembranza.

Una simile fenomenologia, come detto, va ben oltre quella del dono; il perdono si concretizza piuttosto come un'iperbole, come un di più, un'eccedenza rispetto al dono. Il prefisso *per* sta a connotare una forza maggiore e a palesare il paradosso che caratterizza il perdono. Proprio a questo paradosso si riferisce Hegel quando, nella *Fenomenologia dello spirito*, descrive il momento del reciproco riconoscimento tra la coscienza agente, autrice del male, e la coscienza giudicante. Nel chiedere il perdono, «la coscienza agente deve far breccia nell'esistenza unilaterale e non riconosciuta del suo essere-per-sé particolare» e, in egual misura, «deve assistere alla frantumazione del suo giudizio unilaterale e non riconosciuto». Pertanto, come essa «la rappresenta la potenza dello spirito sopra la sua realtà, così il secondo rappresenta la potenza sopra il suo concetto

determinato»<sup>5</sup>. Qui si consuma il paradosso del perdono, in quanto che, «se l'altro rinuncia al pensiero che procede per divisioni e rinuncia alla durezza dell'essere-per-sé rigidamente fissato nell'interiorità, ciò accade perché, di fatto, esso intuisce se stesso nella coscienza agente»<sup>6</sup>. Entrambe le coscienze, quella che ha agito compiendo il male e quella che giudica la colpa, nel momento del perdono si riconoscono unite, accomunate nel riconoscimento della colpevolezza: la giudicante abbandona «la differenza del pensiero determinato e il suo giudizio essente-per-sé determinante, così come la coscienza agente abbandona la determinazione essente-per-sé dell'azione»<sup>7</sup>. La riconciliazione all'interno dell'orizzonte comune della colpevolezza è lo scandalo paradossale del perdono; infatti la finitudine umana che si manifesta nel male e nella colpa, nella limitatezza dell'agire è la medesima dell'atto giudicante, il quale è esso stesso una prepotenza. Allora, nella richiesta e concessione del perdono si attualizza il miracolo della conciliazione: «E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*»<sup>8</sup>.

La dimensione iperbolica del perdono, che pare costituire l'unico atto umano in grado di realizzare la perfezione morale nella sua universalità, emerge paradossalmente proprio nel momento in cui l'uomo vive la povertà della propria condizione transeunte. Ecco manifestarsi, con la forza impervia di un territorio misterioso, quella geografia dei dilemmi cui si accennava e nella quale, seguendo le riflessioni di alcuni autori contemporanei, proveremo ad addentrarci.

## 2. *L'imperdonabile*

Il primo di questi è Jankélévitch. La scelta si giustifica sia sul piano storico, poiché il filosofo francese partecipa attivamente al dibattito sulla legge contro la prescrivibilità

---

<sup>5</sup> G.W.F, *Fenomenologia dello spirito*, VI. *Lo Spirito*, c, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 889.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 891.

dei crimini contro l'umanità che impegna l'opinione pubblica nel dopoguerra, sia sul piano teoretico, in quanto il tema del perdono attraversa gran parte della sua riflessione. Con Jankélévitch si entra così nel pieno di questa problematica contemporanea, poiché il perdono viene indagato in relazione alla colpa più grave ed emblematica che sia stata mai commessa: l'Olocausto.

In uno scritto del 1967 ne sottolinea una caratteristica essenziale, dicendo che esso «appartiene al campo extra-legale, extra-giuridico della nostra esistenza»<sup>9</sup> e si connota come «un sacrificio e una decisione eroica» in quanto supremo «atto di coraggio e generosa proposta di pace»<sup>10</sup>. Piuttosto che connetterlo alle dimensioni della razionalità, dell'argomentazione, della conoscenza, il perdono viene riportato alle ragioni del cuore: «Lo scandalo del perdono e la follia dell'amore - scrive Jankélévitch - hanno questo in comune», non si ama o si perdona «*perché*», in quanto nessuno dei due atti, l'amare e il perdonare, «si cura di giustificare se stesso e di dare le sue ragioni, perché ragioni non ne ha»<sup>11</sup>.

Il perdono è il superamento della logica, delle strutture linguistiche inferenziali; con questo gesto si dischiude un mondo che non è assimilabile ad alcuna legge, poiché traspone le regole dell'esistenza quotidiana al fine di istituire un mondo altro, che segni la celebrazione di una nuova nascita: decreta infatti, «a dispetto dell'assurdo e contro ogni evidenza, che ciò che ha avuto luogo non ha mai avuto luogo»<sup>12</sup>. Il perdono si palesa così, in maniera radicale, come eccedente il dono, poiché «quanto a “donare” non “dona” niente», e ha però bisogno «di tutto il suo coraggio per sacrificare non già una parte del suo avere, ma il suo proprio essere stesso e, più ancora, per sfidare i tabù sociali, per rifiutare il dovere di punire, per sottrarsi ai cosiddetti casi di coscienza»<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ivi.*

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 185.

Il perdono si caratterizza come una sfida alle categorie ordinarie dell'umano, alla logica penale, ponendosi come del tutto eccedente rispetto all'ordine giuridico. Alla luce di queste considerazioni emerge quindi, una distinzione tra l'imprescrittibilità e l'imperdonabilità nella misura in cui il primo concetto sorge proprio nel contesto giuridico nel quale si è fatta strada l'idea di crimine contro l'umanità. Proprio tale concetto, tra l'altro, ha dato il via a una serie di manifestazioni di pentimento e di richiesta pubblica di perdono, che hanno caratterizzato la scena politica degli anni Novanta e che possono dirsi di diretta derivazione dal contesto giuridico di Norimberga. In realtà però, secondo Jankélévitch, il concetto di perdono resta estraneo alla logica di tali manifestazioni proprio perché è del tutto altro rispetto alle normative e alle regole dell'imprescrittibilità o della prescrizione. La sua logica segna quindi una frattura dell'ordinamento, la sua fenomenologia non è descrivibile né in termini giuridici né in termini economici, proprio in virtù del fatto che è iperbolico rispetto alle connessioni logico-causali di questi orizzonti.

D'altro canto, il perdono si misura inevitabilmente con l'illogico, soprattutto quando deve fare i conti con l'Olocausto. Jankélévitch afferma che «tutti i criteri giuridici abitualmente applicabili ai crimini di diritto comune in materia di prescrizione sono in questo caso insostenibili»<sup>14</sup>. Questo si deve al fatto che i «crimini tedeschi sono crimini eccezionali sotto tutti i punti di vista; per la loro enormità, il loro incredibile sadismo», ma soprattutto perché «sono, nel senso proprio del termine, crimini *contro l'umanità*, e cioè crimini contro l'essenza umana», contro «l'«ominità» dell'uomo in generale»<sup>15</sup>. È quindi «l'essere stesso dell'uomo, l'*Esse*, che il genocidio razzista ha tentato di annichilire nella carne dolente di questi milioni di martiri». I crimini nazisti sono difatti un «attentato contro l'uomo *in quanto uomo*: non contro l'uomo in quanto questo o quello», bensì contro «l'ipseità dell'essere»<sup>16</sup>, rivolto cioè a distruggere l'umano di ogni uomo.

---

<sup>14</sup> V. Jankélévitch, *L'imprescrittibile*, tr. it. D. Vogelmann, La Giuntina, Firenze 1987, p. 15.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>16</sup> Ivi, p. 16.

Ciò che il nazismo rimprovera agli ebrei è l'atto stesso dell'esistenza, cioè il diritto di base, quello che ogni uomo deve rispettare, ma che invece non vale per quel popolo. Dal suo punto di vista «non è evidente che un ebreo debba esistere: un ebreo deve sempre giustificarsi, scusarsi di vivere, di respirare». I forni crematori sono l'espressione di questa ideologia; per Jankélévitch essi servono a sopprimere radicalmente «l'esistenza di coloro che non avrebbero dovuto esistere»<sup>17</sup>. Per la radicalità di questa colpa, quindi, il tempo non può fungere da pacificatore: «Il tempo che favorisce il perdono e l'oblio, il tempo che consola, il tempo liquidatore e cicatrizzatore non attenua in niente la colossale ecatombe», anzi «non cessa di ravvivarne l'orrore». Perciò, il voto del Parlamento contro la prescrittibilità, enuncia «una impossibilità *a priori*: i crimini contro l'umanità sono *imprescrittibili*, e cioè non *possono* essere prescritti», poiché il tempo «non ha presa su di essi»<sup>18</sup>.

Il tema della colpa assume una radicalità tale da assurgere a paradigma della condizione umana in una storia annichilita, fratturata, irrimediabilmente rotta, dove l'innocenza è cancellata sotto i colpi di una lapidaria sentenza: «Che noi siamo ancora vivi, questa è la nostra colpa»<sup>19</sup>. Una colpa così enorme, che travalica qualsiasi scala, è infinita e inesauribile e non c'è possibilità di espiazione per il «vampiro metafisico» che l'ha perpetrata, «perché rispetto all'infinito tutte le grandezze finite tendono a uguagliarsi; a tal punto che la punizione diventa quasi indifferente» ed è per questo che «ciò che è accaduto è alla lettera *inespiabile*»<sup>20</sup>. Si tratta dell'applicazione rigorosa, dogmatica, deliberata e scientifica di una «teoria» e per questo, dice Jankélévitch, capovolgendo la preghiera di Gesù nel Vangelo secondo Luca: «Signore, non perdonare loro, perché non sanno quello che fanno»<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 17.

<sup>18</sup> Ivi, p. 19.

<sup>19</sup> Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

<sup>20</sup> V. Jankélévitch, *L'imprescrittibile*, cit., p. 22.

<sup>21</sup> Ivi, p. 33.

### 3. *L'aporia del perdono*

Derrida declina lo scandalo del perdono nei termini dell'aporia già richiamata da Hegel. Per perdonare, egli afferma, devo comprendere la colpa dell'altro, calarmi in lui e prendere consapevolezza che avrei potuto commettere il medesimo errore. Così facendo, però, finisco per annullare l'altro e riassorbirlo in me; colmando la distanza fra me e lui, cioè, rendo il perdono stesso del tutto inutile. Quest'ultimo, allora, presuppone il mantenimento della distanza, della differenza, dell'asimmetria tra coscienza agente e coscienza giudicante. Il perdono sembra così avvatarsi in un insolubile paradosso, poiché richiede l'incomprensione dell'altro e perciò, in definitiva, l'impossibilità stessa del perdono. Qualora lo si pensi autenticamente, questo così si fonda sulla propria impossibilità, sull'imperdonabile, manifestando una strutturale contraddittorietà.

Per Derrida l'aporia del perdono è il sintomo più chiaro che, per pensarlo, non si può restare all'interno delle logiche umane o di quelle economiche e mercantili connesse alla visione tradizionale del dono. È necessario accoglierne l'impossibilità, porsi iperbolicamente dinnanzi alla sua essenziale, scandalosa assurdità. Se è compreso da questa prospettiva, evidenzia il pensatore francese, il perdono diviene l'atto di riconoscimento per eccellenza, il più radicale gesto di accoglienza dell'alterità, se non, addirittura, la sua stessa precondizione.

Al contrario di quanto sostengono le tradizioni religiose, e lo stesso Jankélévitch, il perdono non può essere compreso alla luce della riconciliazione, della redenzione, del pentimento. Possiede infatti in sé uno slancio, un appello «che esige che esso sia accordato, se può esserlo, perfino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente né si confessa, né rende migliore se stesso o si riscatta: al di là, pertanto, di ogni *economia* identificatoria»<sup>22</sup>. Il perdono necessita pertanto di un'etica iperbolica, di «un'etica al di là

---

<sup>22</sup> J. Derrida, *Perdonare*, tr. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 42.



dell'etica»<sup>23</sup>, che manifesta la contraddizione insita in un «perdono mantenuto nei limiti umani o antropo-teologici del pentimento, della confessione, dell'espiazione, della riconciliazione o della redenzione»<sup>3</sup>. Ciò che richiede tale etica richiede, al contrario, è che il perdono prenda *sensu* e trovi «la sua *possibilità* solo laddove esso è chiamato a fare l'impossibile e a perdonare l'imperdonabile»<sup>24</sup>.

Questo è il punto essenziale dell'argomentazione di Derrida. Capovolgendo la tesi di Jankélévitch, egli invita infatti a pensare che proprio nell'impossibilità, ossia laddove incontra la propria fine, il perdono rinvenga in realtà la propria origine: «Il perdono, se ce n'è, deve e può perdonare solo l'imperdonabile, l'inespiabile e quindi fare l'impossibile». E così «perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare»<sup>25</sup>. Secondo Derrida l'errore sottostante alla posizione difesa da Jankélévitch ne *L'imprescrittibile*, e che condiziona in realtà la grande maggioranza delle riflessioni contemporanee, consiste nel ricondurre il perdono al piano giuridico, umano, razionale, dal quale invece, esso è estraneo. Una tale identificazione si consuma stabilendo una correlazione tra perdono e punizione, in virtù della quale l'imperdonabilità si fonda sull'inespiabilità della colpa.

Questa operazione si realizza, secondo Derrida, per via di una costituzione della temporalità fondata «sul privilegio ostinato del passato»<sup>26</sup> inteso come irriducibile, intrattabile, immodificabile. La decostruzione del perdono, che è l'unico modo per giungere a una sua autentica comprensione, va quindi condotta a partire dall'indagine sulla sua temporalità che costituisce «una struttura essenziale e ontologica» e non soltanto etica e religiosa. Il perdono, in quanto esperienza intersoggettiva è, appunto, «rapporto a sé come rapporto all'altro *in quanto esperienza temporale*»<sup>27</sup>. Ma, aggiunge Derrida, «questa passità di un'evenemenzialità, l'essere-passato di qualche cosa che è accaduto

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 44.

<sup>24</sup> Ivi, p. 46.

<sup>25</sup> Ivi, p. 47.

<sup>26</sup> Ivi, p. 52.

<sup>27</sup> Ivi, p. 53.

non basta a costruire un concetto del “perdono”»; serve anche ciò che il filosofo francese definisce *misfatto*, cioè un evento passato, un accaduto non «neutro e impersonale», un torto che implica un responsabile e una vittima.

Tutto ciò non è ancora sufficiente, ma costituisce solo il primo passo del processo di decostruzione. Quello successivo avviene attraverso il confronto con Kant e con il tema della grazia, altro elemento di riferimento ricorrente nelle pagine dedicate al perdono. La grazia costituisce infatti «l'esempio per eccellenza di un'incarnazione del perdono assoluto e sovrano» inteso come «diritto di punire»<sup>28</sup>. Si tratta di una «sovranità onnipotente» che traspone il diritto al perdono su di un piano superiore alle leggi stesse. Nella grazia però, secondo Derrida, si sostanzia un'ambiguità di fondo; da un lato, infatti, in essa è presente il «tratto più politico o più giuridico del diritto al perdono come diritto di punire», dall'altro ciò che interrompe l'ordine del giuridico-politico: e che ne fa «l'eccezione al giuridico-politico *nel* giuridico-politico»<sup>29</sup>. Considerata da questa prospettiva, la logica della grazia manifesta, con la massima forza, l'idea del perdono come eccezionalità assoluta, come logica dell'eccezione infinita.

Su questo punto Derrida fa riferimento al Kant della prima parte della *Metafisica dei costumi*. Qui il filosofo di Königsberg sottolinea l'ambiguità della grazia in modo emblematico; tra tutti i diritti del sovrano è infatti quello più equivoco e rischioso. Essa rappresenta il manifesto più importante della grandezza del potere sovrano, ma proprio in virtù di ciò espone quest'ultimo anche al massimo rischio di ingiustizia; infatti, «nulla può essere più ingiusto della grazia»<sup>30</sup>. Tale ingiustizia si manifesta soprattutto se si considera la possibilità di concedere la grazia per un crimine che non riguarda il sovrano in prima persona; Kant esclude che questo debba essere possibile. Se si estende questa argomentazione al perdono, se ne deduce che «il perdono in generale non dovrebbe essere permesso che dalla parte della stessa vittima». La questione del perdono cioè

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 55.

<sup>29</sup> Ivi, p. 56.

<sup>30</sup> Ivi, p. 57.

dovrebbe cioè sorgere solo nel faccia a faccia tra vittima e colpevole, escludendo dalla sua dinamica quel terzo che spesso sembra volervi in qualche modo entrare.

Secondo questa prospettiva, non è possibile perdonare nel nome di una vittima e non è possibile chiedere il perdono a persone vive le cui vittime sono scomparse. Ciò toglie validità sostanziale alla dimensione pubblica del perdono che pare avere senso solo nel rapporto privato tra un io e un tu. Eppure, una connotazione “sociale” del perdono pare essere iscritta nel performativo del perdono come atto di linguaggio, cioè nel risuonare stesso della parola: “Perdono!”. Allora, è necessario che il perdono, per essere accordato, venga richiesto? Che rientri cioè in una dialettica di confessione e pentimento?

La risposta di Derrida non è per nulla scontata; dice infatti il filosofo francese, se io concedo il perdono «alla condizione che l'altro confessi, che cominci a riscattarsi, a trasfigurare la propria colpa, a dissociarsene lui stesso per domandarmene perdono, allora il mio perdono comincia a lasciarsi contaminare da un calcolo che lo corrompe»<sup>31</sup>. L'atto linguistico di richiesta del perdono, avvia cioè un processo di redenzione che, «attraverso il linguaggio e la condivisione del linguaggio, precipita verso l'economia di una riconciliazione che semplicemente fa dimenticare o annientare il male stesso»<sup>32</sup>.

L'irruzione della parola “perdono!” sullo scenario della storia porta con sé la rottura della scissione tra condizionato e incondizionato sulla quale si poggia l'indagine di Derrida, ovvero della divergenza tra un perdono assoluto, che esprime l'essenza stessa del perdono, e un perdono soggiacente a molteplici condizioni e che rientra quindi nel calcolo economico e giuridico. Incondizionale e condizionale, d'altro canto, seppure radicalmente eterogenei, «sono anche *indissociabili*» e mostrano la strutturale aporeticità, la contraddittorietà intrinseca a ogni esame della nozione di perdono e che si riverbera nella problematicità relativa al ruolo del terzo nelle sue dinamiche.

Nonostante ciò, tuttavia Derrida prova a trovare dei punti di ancoraggio nella *geografia dei dilemmi*. Il primo di tali punti conduce proprio al cuore della suddetta

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 93.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 93-94.

contraddittorietà: l'aporia riemerge a ogni piè sospinto proprio perché, come da lui suggerito fin dall'inizio della sua riflessione, il perdono concerne soltanto l'imperdonabile: «Il perdono, se ce n'è, non è possibile, non esiste come possibile, non esiste se non eccettuandosi dalla legge del possibile, se non impossibilizzandosi» e, quindi, «nella sopportazione infinita dell'im-possibile come impossibile»<sup>33</sup>. Quando si pone a confronto con la radice intima della sua capacità, con la finitudine, con il limite ultimo della sua condizione, si giunge faccia a faccia con la contraddittorietà della stessa soggettività umana, dell'«io posso».

Non solo, dall'aporeticità del perdono scaturisce lo spergiuro. Ogni crimine o colpa, ogni atto per il quale si potrebbe chiedere perdono presuppone cioè il mancare a una responsabilità, a una promessa. E questo, sottolinea Derrida, «non è un accidente», proprio perché lo spergiuro è già inscritto nella struttura stessa del promettere e, di conseguenza, nello stesso desiderio di giustizia. Da ciò la drammaticità del dilemma sollevato dal terzo: «vi è spergiuro non appena, nel faccia a faccia, c'è il più di due, non appena sorge la questione della giustizia e del diritto». In altre parole, «è la giustizia stessa che fa spergiurare e mi precipita nella scena del perdono»<sup>34</sup>.

La questione del perdono apre così un circolo spiazzante nel quale la giustizia è posta al principio e al culmine di una dialettica dell'assurdo. Devo chiedere perdono per stare dentro l'orizzonte della giustizia, per aver aderito allo spergiuro che essa comporta; ma devo anche, inevitabilmente, chiedere perdono per comportarmi da giusto, se intendo cioè comportarmi secondo giustizia. Nella dialettica giustizia-spergiuro-perdono esplose definitivamente la complessità talvolta insondabile del perdono e del suo senso; ma, soprattutto, si pone in luce la sua impossibilità. Questa concerne le medesime istituzioni umane; la pretesa di categorizzarlo, di inserirlo nella logica giuridica, di renderlo pubblico, cozza contro la sua strutturale illogicità che è il manifesto del dilemma connesso all'umana finitudine.

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 100.

<sup>34</sup> Ivi, p. 104.

In questo senso, allora, il perdono è davvero tale solo se impossibile, solo cioè se rompe la logica del condizionato, la categoria della giustizia pubblica, per farsi segno dell'intimità di una relazione diretta, di un'apertura radicale all'altro.

#### 4. *Perdono e oblio*

Nella riflessione più matura di Ricoeur, il tema del perdono sgorga direttamente dalla riflessione sul tempo, una sorta di filo rosso del suo pensiero. La fenomenologia della memoria descritta in *La memoria, la storia, l'oblio* o in *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, è condotta allo scopo di comprendere come la memoria possa salvarsi dai rischi della cancellazione, della falsificazione o della rimozione. Per Ricoeur, dunque, il perdono «frena l'avanzare dell'oblio» e, da un certo punto di vista, può recuperare almeno in parte quella dimensione pubblica negata da Jankélévitch e Derrida. Le difficoltà che lo contraddistinguono, però, sono notevoli in virtù della disparità sussistente «tra la profondità della colpa e l'altezza del perdono» stesso<sup>35</sup>.

A causa di questa abissale distanza, si deve distinguere, secondo Ricoeur, tra un perdono concernente la sfera personale e quello invece istituzionalizzato, ovvero inteso quale sostituto della colpa. Al fine di comprendere come il perdono possa opporsi alla rimozione e per coglierne fino in fondo le complesse modalità attraverso cui si manifesta, va prima indagato il suo presupposto esistenziale: la colpa, rispetto alla quale il perdono si pone come gesto straordinario, rivoluzionario, poiché interrompe il vincolo che unisce il colpevole al proprio atto colposo. Nella rottura di questo legame, che pare porsi come indissolubile sul piano morale, si sostanzia l'eccezionalità del perdono, il quale è parola di autentica benevolenza nella misura in cui conduce alla rinascita dell'altro, al riscatto del colpevole.

---

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 650.

Dall'analisi della colpa scaturisce la constatazione dell'asimmetria tra il male dell'azione e quello dell'agente che vanno inevitabilmente tenuti distinti. Questo, secondo Ricoeur, è sempre vero tranne in un caso: ed è qui che si innesta, il tema dell'imperdonabile. Nell'imperdonabile, infatti, si realizza la completa identificazione del colpevole con la colpa che questi ha posto in essere. L'essere dell'agente, in altri termini, viene del tutto riassorbito nel male compiuto, istituendo una relazione che condiziona la stessa dimensione ontologica dell'agente.

Ad avviso di Ricoeur, però, al contrario di quanto sostiene Derrida, il problema della colpa imprescrittibile può essere affrontato, pur se non definitivamente risolto, anche sul piano giuridico. L'imprescrittibilità dei crimini estremi, come quelli commessi dal nazismo, è fuori discussione, poiché è una verità incontestabile, ma questo non deve condurre alla condanna violenta, bensì a un atto di attenzione nei riguardi del colpevole, a una sorta di «considerazione»<sup>36</sup>, ovvero un atteggiamento del tutto «contrario al disprezzo»<sup>37</sup>. Proprio il processo giuridico, che «ha la funzione di sostituire il discorso alla violenza, la discussione all'omicidio», attualizza la considerazione e pone in essere «la riabilitazione», ristabilendo così «il condannato nella sua capacità di ridiventare un cittadino a tutti gli effetti»<sup>38</sup>.

Questo però rientra nella fattispecie di ciò che Ricoeur denomina «*perdono facile*», ovvero la «pretesa di esercitare il perdono come un *potere*»<sup>39</sup>. In realtà, il perdono dischiude la possibilità di una liberazione dal debito, di una lacerazione del legame tra il soggetto agente e l'atto della colpa, che equivale a una «conversione del senso stesso del passato»<sup>40</sup>. Tale «sovrappiù di "lavoro della memoria"»<sup>41</sup> dimostra che il perdono si

---

<sup>36</sup> Scrive a riguardo Gouhier: «Prima di essere un'affermazione assiologica il perdono rinvia al movimento stesso dell'impresa filosofica: riflettere con l'uomo e per l'uomo, per comprendere, secondo l'espressione di Ricoeur, che l'uomo colpevole appare come la vittima di un mistero di iniquità che lo rende degno di pietà prima che di collera» (A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, Editions de l'Epi, Paris 1969, p. 10).

<sup>37</sup> Ivi, p. 671.

<sup>38</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, tr. it. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004, p. 111.

<sup>39</sup> Ivi, p. 112.

<sup>40</sup> Ivi, p. 93.

<sup>41</sup> Ivi, p. 110.

caratterizza, in prima istanza, come il contrario dell'oblio, in quanto si esercita «sulla *colpa*, il cui peso paralizza la memoria e, per estensione, la capacità di proiettarsi in modo creativo nel futuro»<sup>42</sup>. Con l'atto del perdonare e con la parola perdonante si innesca, cioè, una nuova relazione con la storia e con il senso stesso dell'atto criminale che non viene cancellato ma, al contrario, dialettizzato, salvaguardato per il futuro.

Questa modalità *difficile* del perdono richiama la distanza tra il perdono stesso e la concezione del dono come scambio mercificato analizzata da Mauss. Piuttosto, la resistenza che il perdono oppone all'oblio, può essere adeguatamente compresa, secondo Ricoeur, se lo si pone in relazione all'invito di Gesù: «Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare niente in cambio» (Lc 6, 35). L'amore per i nemici appare qui quale «misura assoluta del dono»<sup>43</sup>, poiché rompe le logiche mercantilistiche ed economiche dello scambio e aprendo l'orizzonte ulteriore e iperbolico dell'amore. «Il comandamento di amare i propri nemici comincia con lo spezzare la regola della reciprocità, esigendo l'estremo»<sup>44</sup>, ovvero la conversione del nemico in amico. L'ospitalità universale descritta nella kantiana *Pace perpetua* rappresenta, per Ricoeur, «l'approssimazione politica all'amore evangelico dei nemici»<sup>45</sup>; ma tale approssimazione non è sufficiente a spiegare questa forma non commerciale del dono. È necessario il richiamo a una fenomenologia delle virtù, a essa sottostanti: la modestia, che concerne l'imparare a ricevere, e la magnanimità, ovvero il «donare onorando il beneficiario». La reciprocità, infatti, che lega il donare al ricevere, pone fine alla «dissimmetria del dono senza spirito di ritorno, per il tramite della figura singolare che conferisce alla riconoscenza»<sup>46</sup>.

Ma come può, si domanda infine Ricoeur, questa ripresa del tema del dono e tale recupero di una concezione evangelica e non mercantilistica dello stesso, giungere in

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>46</sup> *Ibid.*

soccorso al *perdono difficile*? Può farlo poiché quest'ultimo guarda alla radice tragica degli atti, punta a prendere sul serio l'essenza stessa delle colpe che domandano il perdono e, di conseguenza, non è rivolto «a cancellare un debito su una tabella dei conti»<sup>47</sup>, ma a sciogliere dei nodi.

Il principale di questi nodi è proprio quello dei torti e dei danni irreparabili. Qui il perdono opera un taglio netto sul tessuto del reale, distrugge la logica della vendetta perpetua, facendo fronte alla «spirale della vittimizzazione, che trasforma le ferite della storia in impietose requisitorie»<sup>48</sup>. Interviene con tutta la sua forza rammemorante: non annulla il fatto incancellabile, non epura la storia, ma ne depotenzia la capacità di annullare presente e futuro: accettare il debito e la perdita equivale a «*fare sulla colpa stessa il lavoro del lutto*»<sup>49</sup>. Piuttosto che perpetrare la logica che si è manifestata nell'essenza di quella colpa, che alimentare l'idea di riparare a un torto con un altro torto, sostituendo un misfatto con un altro misfatto, il perdono difficile dà voce autentica alla storia tracciando un complesso confine tra la dimenticanza e il debito senza fine.

L'«odissea dello spirito del perdono» si caratterizza così come un viaggio periglioso e che sembra infinito, un viaggio condotto attraverso le istituzioni, ma che oltrepassa la dialettica della domanda-offerta, la fenomenologia del dono, e giunge alla radice ermeneutica e narrativa del soggetto. Per questo è stato detto che tale percorso ci conduce «al cuore della ricerca di Ricoeur», costituendo il riconoscimento del male, al contempo, il «riconoscimento di una lesione di quell'«homee capable» che è il tema di tutta la sua antropologia filosofica»<sup>50</sup>. L'irreversibile fattività del male, però, si collega in Ricoeur a un'antropologia di matrice kantiana che, a differenza di quanto avviene in Jankélévitch, lascia aperto lo spazio per la rigenerazione del colpevole.

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 117.

<sup>48</sup> Ivi, p. 118.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 110. Cfr. a riguardo anche D. Pagliacci, *Il tempo di perdonare. L'enigma del perdono in Jankélévitch e Ricoeur*, in M. Signore, G. Scarafile (a cura), *Libertà, evento, storia*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, pp. 285-303.



Allora, come sostiene anche la Arendt, se la colpa è insita nella struttura stessa dell'agire, è necessario e inevitabile che sia perdonata. Inteso ed esercitato in questo senso, il perdono è un *ri-cominciare*<sup>51</sup> o, come sottolinea Lyotard, «la nascita del nuovo, l'incrinatura del non-ancora nel cupo mondo del sempre uguale»<sup>52</sup>.

È questo il nocciolo del dilemma del perdono, il nucleo di quel paradosso iperbolico esso rappresenta; la rinascita del colpevole, infatti, non è questione indagabile razionalmente, ne può essere oggetto di argomentazioni economiche o giuridiche, ma è materia di una rilettura della memoria, di un'elaborazione del lutto sperimentato ogni volta che la storia mette un punto. Lungi dal condurre alla soppressione del male e al suo oblio, dal valere come strumento anestetico, il perdono si pone come interruzione della dialettica del divenire, come rottura e taglio della successione causale che collega il male alla vendetta e quindi ad altro male, aprendo la possibilità di un nuovo inizio, e della nascita di un mondo nuovo.

---

<sup>51</sup> A. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1966, pp. 175-180.

<sup>52</sup> J.-F. Lyotard, *Sopravvissuto*, in S. Forti (a cura), *Hanna Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 77.