

LA POSSIBILITÀ DEL PERDONO

1. INTRODUZIONE

Il perdono si caratterizza in prima istanza come un avvenimento arbitrario e gratuito,¹ volto a porre termine a una situazione di rancore per inaugurare un nuovo stato di cose. È un avvenimento inaspettato, poiché non si inserisce nella dinamica innescata dall'azione colpevole, ma ne interrompe il protrarsi indefinito in una serie di azioni e reazioni. Tale decisione è una fine che è un inizio, una conclusione che è al tempo stesso un'iniziativa, fonda un nuovo stato di cose, non limitandosi a ristabilire semplicemente lo *status quo* precedente la colpa. Vengono dunque sciolti i legami negativi tra vittima e offensore, rendendo così possibile una nuova nascita per il primo.

“Il perdono 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”².

Si prende dunque consapevolezza che l'uomo non è del tutto immune da errori, bensì è fallibile. Proprio a partire da questa condizione di fallibilità umana si rende possibile il perdono. Tale atto in virtù della sua gratuità, si qualifica come *supererogatorio*. Compiere una simile azione è un bene, ma non un dovere né un obbligo, può essere concesso liberamente, ma altrettanto liberamente può essere rifiutato. Il perdono è un atto *infinitamente eccezionale*³ che sorge solo in seguito a un'azione colpevole, a un misfatto che implica l'esistenza di una vittima e di un colpevole.⁴ Proprio perché il perdono si caratterizza come un avvenimento, non può avere luogo se non in corrispondenza di un atto connotato negativamente. Si parte dunque dal singolo atto, per risalire verso l'individuo che l'ha commesso. Questa è una delle principali differenze con l'amore: quest'ultimo infatti raggiunge il cuore dell'altro senza bisogno di atti specifici. Non ci si limita però ad allontanare l'atto colpevole dalle sue conseguenze, bensì letteralmente a “slegare l'agente dal suo atto”⁵. Il colpevole non è

1La gratuità del perdono viene attestata anche dall'etimologia del sostantivo “perdono” che richiama alla dimensione del dono. Il *per* è un rafforzativo che attesta la straordinarietà del dono, il perdono è un dono iperbolico, qualcosa di straordinario, che va oltre il semplice dono. Si veda in proposito: O. Pianigiani, Vocabolario etimologico della lingua italiana, Albrighi & Segati, 1907

2V. Jankélévitch, *Le pardon*, Aubier - Montaigne, Paris 1967, trad. it di L. Aurigemma, *Il perdono*, I.P.L., Milano 1968, p. 215

3J. Derrida, *Pardoner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne 2004, trad. It. di L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Cortina, Milano 2004, p. 56

4Ivi, pp. 53-54

5P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris 2000; trad. it di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, p. 696

dunque condannato a coincidere con l'atto compiuto, a esservi inchiodato. La capacità di perdonare richiede una serie di esperienze che non si possono fare in solitudine, ma necessitano interamente della presenza dell'altro. In questo modo, nella rievocazione del passato e dei suoi momenti più dolorosi, si riesce a riappropriarsene, trasfigurandoli. È dunque necessario il confronto diretto, un rapporto personale tra offensore e offeso, viene presupposta la mediazione della coscienza della vittima, la sola ad essere autorizzata a perdonare. Come sottolinea Hannah Arendt, noi “dipendiamo dagli altri, ai quali appariamo in un aspetto distinto che noi stessi siamo incapaci di percepire”⁶.

Il perdono infatti non perdona che l'imperdonabile, inaugura un'etica iperbolica, un'etica al di là dell'etica, che si allontana da ogni calcolo che porterebbe all'annullamento del perdono stesso, o per dirla con Jacques Derrida *un dovere al di là del dovere*⁷. Dunque nella prospettiva di Derrida il perdono perdona l'inespiabile, crimini cui non vi può essere una punizione proporzionata all'atto commesso, che nessuna circostanza può attenuare. Il perdono si applica a ciò che deve essere perdonato, non scusato, si può dunque occupare solo di ciò che va oltre la semplice scusa, perché non si cura di giustificarsi dato che non può fornire ragioni a suo favore. Esso perdona a chiunque, all'uomo in quanto uomo non secondo le sue particolari determinazioni. Il perdono, come l'amore, “perdona qualunque cosa indistintamente, così come perdona a chiunque; perdona tutto a tutti e non si attarda a far distinzioni fra le colpe gravi e le colpe leggere”⁸.

6H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 179

7J. Derrida, *Donner le temps*, 1991 Éditions Galilée, Paris, trad. It. di G. Berto, *Donare il tempo*, 1996, Cortina, Milano 1996, p.157

8V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 141

2. SUCCEDANEI DEL PERDONO

Paul Ricoeur distingue un *perdono facile* da un *perdono difficile*. Con il primo termine egli vuole indicare tutte le forme di perdono inautentico che ci proponiamo in questa sede di analizzare. Tutte quelle forme che non giungono “alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono”⁹.

Forse il perdono puro, incondizionale non si è mai verificato nel corso della storia. Nonostante ciò, basta che sia concepibile la possibilità di esso, anche se mai raggiunto di fatto, per regolare le nostre azioni e i nostri sforzi secondo questo modello ideale, permettendoci di distinguere il puro perdono da ciò che vero perdono non è. Inoltre, “l’istante del perdono disinteressato non è radicalmente inaccessibile, a condizione che con la parola accedere si voglia dire non già installarsi comodamente, bensì trovare e riprendere nello stesso momento”¹⁰.

Secondo Jankélévitch quindi si può discorrere davvero sul perdono solo dicendo ciò che esso non è, distinguendolo dunque dai suoi sucedanei, i quali possono anche produrre gli stessi effetti esteriori del perdono autentico. Che si perdoni perché si è dimenticata l’offesa o per indifferenza, l’effetto prodotto sarà il medesimo per il colpevole, poiché sia il perdono che i suoi sucedanei pongono fine a una situazione critica. Può esserci un perdono purificante, che cerca di far emergere la benevolenza latente nel reo, affinché si riscatti. Si vuole dunque redimere il colpevole prima ancora che egli si sia pentito di alcunché e dunque sottomettere il perdono a una particolare finalità: la purificazione. Sembra si voglia così specularre sulla conversione del colpevole, quasi dando per scontato che il peccatore sia in grado di ricambiare la fiducia, forse troppo frettolosamente accordatagli. Vogliamo ulteriormente ribadire come invece il vero perdono non possa essere sottomesso ad alcuno scopo. E proprio per comprendere cosa sia il perdono autentico, ci proponiamo in questa sede di analizzare ciò che vero perdono non è.

2.1 SCUSA

In prima istanza, distinguiamo il perdono dalla scusa. La scusa non è un avvenimento personale tra due individui e nemmeno un dono gratuito. A seguito della scusa non c’è più offesa e dunque non vi sono né offensore né offeso. Viene riconosciuta l’infondatezza di un’accusa, poiché spesso non vi è nemmeno volontarietà nel commettere l’atto, che è frutto piuttosto di un’incomprensione. Si tratta semplicemente di ristabilire lo *status quo* precedente la colpa. Infatti con la scusa si analizzano in

9P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L’enigma del passato*, cit., p. 116 e sgg.

10V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 171

modo molto approfondito le intenzioni del colpevole, mostrando come in queste non vi fosse volontà di compiere il male. La scusa deve dunque essere ben motivata, fornire numerose ragioni a suo favore. La comprensione delle intenzioni non può portare al perdono, poiché comprendere non è perdonare, ma comprendere è scusare. Questo sforzo di comprensione dell'altro è assimilabile allo sforzo, compiuto da colui che perdona, per andare oltre l'atto compiuto. Possiamo dunque dire che la scusa produce lo stesso effetto del perdono, ma diverse sono le sue ragioni. Il perdono infatti non deve fornire motivazioni volte a giustificare l'atto compiuto, non ha bisogno di scusanti, bensì dichiara la colpa; mentre la scusa, dopo aver fornito una motivazione per la situazione creatasi, la rimuove. Ma eliminando la colpa, al contempo sopprimiamo il perdono stesso. Invece il perdono si occupa proprio dell'inscusabile, che non ha attenuanti a difenderlo e perciò necessita del perdono. Attraverso la scusa si compie un atto di verità, si rende giustizia all'accusato, lo si disciolti e riabilita in senso pieno, al di là di ogni gratificazione. Come ricorda Jankélévitch, se la scusa ci appare come un atto sorprendente tanto quanto il perdono, e per questo motivo si è portati a confonderli tra loro, questo accade solo perché gli uomini sono *ottusi e limitati*¹¹.

La scusa si dispiega solo nei confronti di una determinata classe di atti, ritiene giustificabili solo certe azioni o parti di esse mentre il perdono “nella sua generosità senza limiti, perdona qualunque cosa indistintamente, così come perdona a chiunque; perdona tutto a tutti e non si attarda a far distinzioni fra le colpe gravi e le colpe leggere. (...) Un perdono che perdoni fino a un certo punto ma non al di là, non è il perdono¹²”.

Il perdono invece esiste proprio per perdonare ciò che non può essere scusato e resta incondizionale perché perdona indipendentemente dalle condizioni in cui è stato commesso il crimine, indipendentemente dal crimine stesso.

2.2 OBLIO

Perdonare non equivale nemmeno all'oblio, alla liquidazione della colpa nel tempo, poiché questo non significa avere una relazione con qualcuno, bensì piuttosto rompere tutti i rapporti con l'altro; si arriva a non sapere nemmeno che cosa si deve perdonare, l'offesa scivola via senza lasciare tracce, i ricordi scompaiono e si interrompe dunque qualsiasi rapporto con l'altro, ritenendo erroneamente di poter annullare ogni percezione del dolore. Invece attraverso il perdono la sofferenza non viene semplicemente eliminata, ma trova modo di esprimersi appieno ed essere compresa e superata. Attraverso lo scorrere del tempo ogni sentimento si smussa fino ad arrivare alla quasi totale

¹¹Ivi, p. 139

¹²Ivi, pp. 141-142

rimozione dell'evento negativo, ma nemmeno il tempo può riuscire a far sì che ciò che è accaduto non sia più tale. Non si può rimuovere dal mondo il male compiuto, semplicemente dimenticandolo, anzi proprio nel caso di avvenimenti particolarmente atroci non si deve assolutamente dimenticare. Il perdono non deve equivalere alla rimozione dall'anima di quella parte troppo dolorosa da ricordare. Il perdono è un atto positivo, non una cieca capitolazione, liquidare la colpa è invece una rinuncia che mostra solo la superficialità di colui che decide di eliminare il proprio risentimento, eludendo le difficoltà della valutazione e dell'agire morale. Jankélévitch¹³ arriva a dire che sarebbe dunque preferibile il risentimento, il quale implica una certa serietà e profondità.

Paul Ricoeur distingue due tipologie di oblio, l'oblio che preserva il ricordo e l'oblio che mira a distruggerlo. Seguendo l'analisi proposta da Ricoeur, possiamo ulteriormente individuare due forme di oblio che coinvolgono da vicino la tematica del perdono. Un oblio di fuga, tramite il quale non si vuole indagare sul male, ma semplicemente rifuggirlo, evitando la responsabilità delle azioni commesse o subite¹⁴; ed un oblio inesorabile, per cui non vengono del tutto considerati determinati vissuti, non ci si limita dunque ad impedire il richiamo dei ricordi, ma ne cancella ogni traccia. Il perdono richiede invece un elaborato lavoro della memoria, non una semplice rimozione del senso del male compiuto, si deve ricordare il male compiuto o subito affinché possa darsi perdono autentico. È proprio grazie alla memoria che possiamo rivivere anche i momenti più dolorosi, per poi trasfigurarli, dandogli un nuovo significato. Per far sì che il presente possa migliorare si devono ricordare i fatti passati, anche quelli più penosi. È normale provare un senso di repulsione nei confronti della sofferenza e del dolore, deve anzi essere considerato un segnale positivo, indice della nostra umanità, ma altrettanto positivo è il ricordo del passato. Il perdono riflette sulla colpa compiendo uno sforzo, mentre la scusa lo fa con leggerezza, per liberarsene e poter vivere in pace, non tenendo minimamente in considerazione l'altro. Tutte le paure e i ricordi dolorosi vengono gettati via insieme a lui. In realtà l'orrore non finisce semplicemente perché lo si dimentica.

“Il perdono non è l'oblio del passato: è il rischio di un avvenire diverso da quello imposto dal passato o dalla memoria”¹⁵. Solo attraverso il perdono può essere stabilito un rapporto diverso tra ciò che è accaduto e la situazione presente, ma ciò non può essere fatto dimenticando o attendendo che il tempo cancelli la memoria dell'azione compiuta, che progressivamente la impoverisca. Il semplice scorrere del tempo non può rendere meno grave la colpa, può usurare la memoria, forse in parte sedare la percezione del dolore, ma non ha il potere di far sì che ciò che è accaduto non sia in

¹³Ivi, p. 149 e sgg.

¹⁴Cfr. P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, cit., p. 106

¹⁵C. Duquoc, *Il perdono di Dio* in *Concilium*, 2/1986, 224; contenuto in A. Mastantuono, *La profezia straniera: il perdono in alcune figure della filosofia contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 9

realtà avvenuto. “Il tempo lungi dal giustificare il perdono, lo rende sospetto”¹⁶.

L’oblio non è proporzionale all’antichità temporale del ricordo, non dipende solo dal tempo trascorso; in particolare nel caso di fatti altamente dolorosi, il tempo sembra solo esaltarne l’inaccettabilità. Faremmo un grave torto alle vittime se dimenticassimo i mali commessi, finiremmo per annientarle definitivamente. Il passato ha bisogno di essere ricordato, non si tratta di provare risentimento, ma il giusto orrore di fronte alle atrocità commesse. Certi crimini particolarmente gravi, come quelli nazisti, dove le vittime venivano uccise con gli stessi gas impiegati nella disinfestazione delle stive delle navi, infatti non cadono in prescrizione, poiché “l’oblio sarebbe un grave insulto nei confronti di coloro che sono morti”¹⁷. Non si può pensare che le vittime, semplicemente decorso un certo periodo di tempo, rinunceranno a procedere contro l’autore del crimine. La prescrizione di certi reati mostra la necessità del sistema giuridico di tenere in piena considerazione il punto di vista delle vittime, onde evitare che determinati crimini cadano in prescrizione, che vengano dimenticati. Come ricorda Hannah Arendt, in sede legale spesso ci si occupa maggiormente del colpevole o presunto tale, è infatti l’imputato il protagonista del processo. “Un processo assomiglia a un dramma in quanto che dal principio alla fine si occupa del protagonista, non della vittima”¹⁸. Ed è invece proprio per tutelare gli interessi della vittima che la convenzione europea del 25 Gennaio 1974 stabilisce l’imprescrittibilità dei crimini di guerra e dei crimini contro l’umanità.

Il presunto equilibrio ottenuto tramite l’oblio costituisce una pace piuttosto precaria, che non metterà un punto definitivo alle ostilità, ma sarà sempre esposto a eventuali ricadute.

2.3 AMNISTIA

Nel mondo greco il concetto che maggiormente si avvicina a quello di amnistia è l’assenza di timore¹⁹ (ἄδεια) molto spesso inteso come astinenza dal perseguire le offese. Si tratta di una misura straordinaria adottata a livello politico, che mira a non ricordare le offese del passato, con un chiaro intento di trovare una soluzione ai conflitti politici, una vera e propria abolizione della memoria, di oblio delle imprese passate. Il termine assume grande importanza in epoca romana, in particolare in

16V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 87

17V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., pp. 49-50

18H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 17

19Per un’analisi maggiormente approfondita di tale concetto si veda in proposito: M. Bouchard, F. Ferrario, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 15 e sgg.

seguito al tentativo di superamento degli avvenimenti della guerra civile, ma nel contesto della società romana questa abolizione della memoria sembra piuttosto una sanzione. L'amnistia viene impiegata al fine di recuperare una normale convivenza democratica in ambito civico, per restaurarne la concordia. L'amnistia non deve però essere applicata indistintamente a chiunque, onde evitare il trasformarsi di questa in uno strumento di impunità. Per esempio, nel mondo greco spesso ne venivano esclusi i responsabili dei delitti più gravi nei confronti del popolo. Nel caso di gravi responsabilità personali dunque, l'amnistia non poteva essere concessa. L'amnistia cerca di fornire un vantaggio concreto, è in particolare un atto volto all'utilità pratica, che in determinate situazioni sembra rivelarsi l'unica alternativa valida. Spesso, infatti, viene quasi percepita come un'ammissione d'impotenza da parte delle istituzioni, che non possono fare altro se non far scorrere il tempo, mostrando la negligenza dell'autorità nel perseguire i crimini, allontanando se pur in modo destabilizzante il ricordo di tragici accadimenti. L'amnistia è una forma di oblio in campo politico, che porta alla cancellazione dei fatti stessi e pertanto non può essere considerata una forma di autentico perdono, seppure sia presente l'intento di riconciliazione, quasi che la società non faccia più valere il suo bisogno di giustizia. Tuttavia, non si perdona chi non si può punire. Nel caso dell'amnistia invece si evita di infliggere una pena pur di salvaguardare la pace.

Kant nella *Metafisica dei costumi* ribadisce come sia presente tale intento di riconciliazione, vigente in tutti i trattati di pace, addirittura "implicito nel concetto stesso di trattato di pace che vi sia connessa anche un'amnistia"²⁰, in modo da stipulare accordi con i vinti e riuscire a raggiungere una situazione di pace. Tutte le guerre che non si conclusero con la totale distruzione dell'avversario prevedevano un'amnistia, nonostante le atrocità commesse in tempo di guerra, resa indispensabile per il ripristino di una situazione di normalità. Nessuno infatti poteva essere perseguito per essersi trovato dalla parte degli sconfitti.

L'amnistia dunque si connota maggiormente come un atto prudenziale, per poter preservare il potere conquistato, evitando di accertare ogni violazione del diritto, senza rendere giustizia alle vittime.

2.4 CLEMENZA

Nel caso della clemenza e della magnanimità²¹ non vi è un interlocutore, vi è un soliloquio e non un dialogo, non si guarda colui che viene graziato. Quest'ultimo viene trasformato dalla forza stessa

20I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797; trad. it di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, con un saggio integrativo di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2006, 349, p. 309

21M. Bouchard, F. Ferrario, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, cit., p. 18 e sgg.

dell'ascendente del suo redentore, il quale è interessato più a se stesso che al peccatore. “È piuttosto come il gesto del devoto che, senza neanche guardare il mendicante, lascia cadere un soldo nella sua ciotola”²². Egli non riconosce realmente l'altro in quanto tale, ma lo considera come un'occasione per mostrare la sua apparente nobiltà d'animo. “L'offensore non solo è trascurato, più giusto è dire che è quasi inesistente, e la clemenza a sua volta non è soltanto condiscendente, bensì piuttosto “intransitiva”, letteralmente solitaria nella sua magnanimità”²³. Sembra quasi che la vittima non abbia nemmeno sofferto per l'offesa subita, che non abbia mai provato il benché minimo senso di rancore nei confronti del colpevole. Come ricorda Jankélévitch, affinché vi sia autentico perdono è necessario invece che la vittima abbia provato, anche per un ridottissimo periodo di tempo, del rancore nei confronti del carnefice, altrimenti il perdono non troverebbe qualcosa da perdonare.

Seneca nel *De Clementia* mira a fare una distinzione tra clemenza e perdono (*venia, misericordia*). La clemenza si addice in modo particolare al principe poiché grazie a lui può avere maggiori possibilità di esplicitarsi. L'ira non conviene a un re e dunque Seneca è favorevole a un atteggiamento clemente da parte del principe, ma al contempo teme che ciò possa ostacolare il corso della giustizia, per questo motivo ritiene che non debba essere concessa a chiunque. La clemenza inoltre deve essere tenuta in grande considerazione anche dagli uomini privi di colpe. Secondo Seneca, è un atto maggiormente nobile e onorevole il non riconoscere un torto piuttosto che perdonarlo, quest'ultimo infatti è visto come un vero e proprio vizio (*De Clementia* II 6, 4). Il saggio non deve concedere il perdono poiché non deve tralasciare di fare quel che deve, contravvenendo alla giustizia (*De Clementia* II 7, 1-3). L'unico caso in cui è meglio per il principe perdonare piuttosto che usare clemenza è quello dei nemici politici, al fine di poter continuare a esercitare il proprio potere anche nei loro confronti. In Seneca la clemenza ha un forte intento pedagogico, poiché mira a correggere il comportamento dell'individuo, cercando di comminare una pena che tenga conto delle circostanze e motivazioni che hanno portato all'atto colpevole. Jankélévitch interpreta la clemenza stoica come una sorta di *sublime indifferenza*²⁴, che porta alla lenta e progressiva scomparsa della colpa.

2.5 GRAZIA

La grazia iscrive il perdono in ambito giuridico, ma al contempo lo eleva al di sopra delle leggi. È

22V. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Seuil, Paris 1981; trad. it. di R. Guarini, *Il paradosso della morale*, Hopeful Monster, Firenze 1986, p. 23

23Ivi, p. 19

24V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 22

*l'eccezione al giuridico-politico/nel giuridico politico*²⁵. Essa sospende tutte le azioni e i procedimenti giudiziari, si revocano dunque decisioni già precedentemente assunte, senza nemmeno tentare di ricercare una ragione giustificatrice della condotta del colpevole. A differenza dei succedanei del perdono sin qui analizzati, tutti frutto di atti unilaterali, la grazia si caratterizza invece come una risposta a una domanda. Il colpevole deve sottomettersi alla massima autorità vigente per poterla richiedere. La grazia afferma dunque il potere e la superiorità di chi la elargisce, proprio per questo era affidato al sovrano, che esercitando tale potere può resuscitare il condannato, come già il lessico antico indica. L'atto di grazia veniva infatti indicato come un "far/lasciar vivere il condannato. E si tratta di un potere di "resurrezione giuridica" solo eccezionalmente limitato dalla legge e dai giudici"²⁶. Attraverso la dinamica della grazia si regolerà meglio la repressione penale, smorzando provvedimenti troppo crudeli e prendendo in considerazione circostanze attenuanti che nell'antichità non erano considerate, come la legittima difesa o l'assenza di premeditazione. Inoltre, si rafforzerà sempre più il potere del sovrano, si consoliderà il suo rapporto con i sudditi, aumentandone l'obbedienza e la dedizione. Per lungo tempo, la giustificazione di tale superiore autorità è derivata dalla responsabilità personale del re davanti a Dio, come se esistesse una superiore giustizia cui solo il sovrano poteva accedere. Ed è per questo motivo che la grazia è rimasta una prerogativa dell'autorità regia, anche quando il potere legislativo veniva attribuito ad altri organi. Solo in seguito alla Rivoluzione francese il diritto di grazia verrà soppresso, perché considerato un modo per violare la legge, ma verrà poi ripristinato già nel 1802. Nonostante molti ritengano che sia contrario al senso di giustizia stesso, il diritto di grazia perdura fino ai giorni nostri, come mostra l'art. 75 della Convenzione di Ginevra²⁷: "Le persone condannate a morte non saranno private, in nessun caso, del diritto di chiedere la grazia". Se la scusa fornisce numerose ragioni a motivo della sua presenza, la grazia con poche parole interrompe il corso negativo degli eventi, sospendendo la pena comminata al reo. Come ricorda Cristina Campo, la forza dello scettro del sovrano sta proprio "nel gettarlo (...) come la bacchetta di Prospero"²⁸. Il personaggio shakespeariano decide di rompere l'incantesimo che soggiogava i suoi offensori, perdonandoli per le loro perfide azioni, pronunciando queste parole allo spirito Ariel, da lui precedentemente liberato e dunque postosi al suo servizio:

25J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 56

26M. Bouchard, F. Ferrario, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, cit., p. 49

27La Conferenza diplomatica tenutasi a Ginevra dal 21 Aprile al 12 Agosto 1949, data della sua approvazione, aveva lo scopo di elaborare una convenzione per la protezione delle persone civili in tempo di guerra.

28C. Campo, *Gli imperdonabili*, cit., p. 147

“Sebbene i torti che m'hanno usato li senta ancora pungermi al vivo, pure, contro la mia collera, prenderò le parti della mia più nobile ragione. Più raramente ci si risolve al perdono che non alla vendetta! E poiché tutti sono pentiti, la direzione del mio progetto non proceda oltre un semplice aggrottar del ciglio. Va' a liberarli, Ariel! Interromperò i miei incantesimi. Restituirò loro la ragione. E saranno nuovamente loro stessi²⁹”.

È opportuno notare come questa forma di grazia individuata in realtà sia già molto vicina al perdono. A differenza di quest'ultimo infatti la grazia si concede al fine di ottenere il riconoscimento nei confronti dell'autorità da parte della persona graziata, mentre nel caso descritto da Shakespeare l'atto di Prospero sembra essere più vicino al perdono per come è stato sinora descritto.

Anche Kant tratta il tema della grazia, ricordando come il diritto di grazia (*Begnadigungsrecht*) sia insidioso, ma al contempo come possa mostrare lo splendore del sovrano che lo esercita.

“Il diritto di concedere la grazia (*ius aggratiandi*) a un criminale, intesa o come mitigazione della pena o come amnistia totale, è il più insidioso tra tutti i diritti che il sovrano detiene per dimostrare lo splendore della sua maestà e anche quello attraverso il quale commette la maggiore ingiustizia. Considerando i crimini che i sudditi commettono l'uno contro l'altro, non spetterebbe a lui di esercitarlo, perchè in questi casi l'impunità (*impunitas criminis*) è la massima ingiustizia verso i sudditi³⁰”.

Il problema principale nel concedere la grazia, cui il sovrano si espone, è il rischio di ingiustizia verso i sudditi. Dunque per non incorrere in tale errore, il sovrano dovrebbe concedere la grazia non nei casi di crimini commessi da sudditi a danno di altri sudditi, bensì esclusivamente nei casi di lesa maestà³¹, nei casi in cui esso sia coinvolto in prima persona - con l'unica condizione che ciò non metta a repentaglio la sicurezza del suo popolo.

Graziare non vuol dire modificare la propria opinione sul conto del colpevole o crederlo innocente, l'opinione infatti non è mutata, ma ciò che è cambiato è la relazione con il colpevole. “Il giudizio di condanna è rimasto lo stesso, ma è intervenuto un cambiamento arbitrario e gratuito, una diametrale e radicale inversione che trasfigura l'odio e l'amore. Graziare significa voltar le spalle alla direzione che la giustizia ci indica³²”.

29W. Shakespeare, *The Tempest*, trad. it. di G. Baldini, *La tempesta*, 1973 Rizzoli, Milano 1963, Atto V scena I, pp. 255-257

30I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., 337, p. 285

31ibidem., p. 285

32V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 218

3. LA COLPA

La colpa, in quanto trasgressione di una regola, di cui ci si assume la responsabilità e che provoca un torto all'altro, costituisce l'occasione o più precisamente la causa del perdono. Non si negano o rifuggono le proprie mancanze, bensì ci si riconosce colpevoli e responsabili dell'azione commessa o della sua eventuale omissione e al tempo stesso profondamente afflitti, per aver compiuto un danno ingiusto o immeritato nei confronti della vittima³³. Il reo sa che non può sfuggire alla consapevolezza di aver commesso il delitto, non potendo quindi slegarsene. La coscienza di aver compiuto un'azione malvagia viene dunque a pesare sull'animo umano come la spada sul capo di Damocle.

A partire dalla riflessione sul male si apre quindi quella sul perdono. Quest'ultimo infatti si caratterizza come risposta, come riconoscimento della colpa e successiva reazione ad essa. Tuttavia, spesso la profonda sofferenza che affligge il colpevole che si pente lo porta a chiudersi nel suo dolore e ad allontanarsi dall'altro, che può concedergli il perdono. Il reo pensa che nessuno possa comprendere la sua sofferenza, né tantomeno la sua richiesta di perdono, benché motivata da un pentimento sincero. Tale condizione è ben espressa dalle parole di Søren Kierkegaard:

“Pensa a un peccatore che sprofonda nell'abisso, ascolta il suo urlo di angoscia quando nell'ultimo sospiro riconosce la ragione di quella giustizia che la sua vita ha preso in giro, e dice: è per colpa mia. Spaventoso!”³⁴

Il colpevole porta dunque su di sé il peso della colpa, come il marchio che Dio impresse su Caino. E la colpa rimane come sfondo generalizzato di ogni attività del colpevole, che opprime ogni suo slancio creativo e mai lo abbandona.

“Lo seguiva, anzi, lo perseguitava dappertutto, di giorno e di notte in sogno, al lavoro, e quando invano cercava riposo dopo il lavoro, nella solitudine e quando cercava invano distrazione negli altri; lo feriva alle spalle se si volgeva al futuro e al petto se si volgeva al passato, gli insegnava a desiderare la morte e a temere la vita, e poi al contrario a temere la morte e a desiderare la vita, per così dire gli toglieva la vita senza però ucciderlo, angosciato davanti a se stesso come davanti a uno spettro; gli rendeva tutto, tutto infinitamente indifferente: ma ecco, questa pena era disperazione”³⁵.

Se il perdono si caratterizza come un dialogo, il rimorso è un monologo, nel quale il colpevole giace nel rimpianto del passato e non attende nulla da se stesso. Si trova nell'impossibilità di prendere

³³Cfr. T. Pastore, *Colpa, vendetta, perdono. Educazione affettiva e formazione dell'uomo*, Armando, Roma 2010, p. 35

³⁴S. Kierkegaard, *Lilien paa Marken og fuglen under Himlen*, a cura di E. Rocca, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi (1849-1851)*, Donzelli Editore, Roma 1998, p. 133

³⁵Ivi, p. 113

qualsiasi iniziativa volta alla trasformazione di sé, poiché resta immobilizzato nel continuo ripensamento di ciò che ha compiuto e della continua sofferenza in cui ha gettato la sua vittima e se stesso. Il perdono invece si costituisce come un rapporto tra individui dove l'uno si aspetta qualcosa dall'altro.

Inoltre, il colpevole che chiede perdono, potrebbe essere deriso e umiliato a causa della sua colpa e della sfrontatezza di voler essere perdonato, e non vi è cosa più tremenda della colpa, che doverla riconoscere e confessare. Si deve dunque accettare di mortificarsi, riconoscendo la propria fallibilità. Il colpevole inoltre deve essere consapevole che il suo diritto alla richiesta di perdono non corrisponde un eguale dovere da parte della vittima a perdonarlo. Deve quindi tenersi pronto anche a un eventuale rifiuto. Il senso di colpa non è sempre deleterio, ma come mostra Lacroix, è “non soltanto sana, ma morale e profonda, espressione di quell'”io’ che rappresenta in noi una vera e propria possibilità di autocritica, di giudizio, di decisione”³⁶. Dunque, il senso di colpa in se stesso non deve essere considerato un male da evitare, poiché può fornire la base per incrementare il nostro senso di responsabilità, non riconoscendo nessun altro garante delle proprie azioni se non se stessi. Con il perdono non vi è una distruzione totale del male, ma un suo superamento. “Un vero perdono (...) non deve assolvere dalla colpa o dal crimine anche quando questi ultimi restano ciò che sono”³⁷. I fatti non sono cancellabili, non si può modificare ciò che è stato fatto, piuttosto si può cambiare il rapporto del colpevole con la sua azione: egli non è più identificato con essa. Questo può avvenire se la vittima o un suo rappresentante lo riabilitano all'azione. In caso contrario la colpa verrebbe a irretire l'agire umano, se non vi fosse il perdono. Quest'ultimo può infatti alleggerire il carico morale di un evento convertendone la portata e liberando il colpevole dalle conseguenze della sua azione. Il semplice prendere coscienza di aver commesso una colpa non può essere invece considerato una fonte di liberazione eguale a quella che può fornire il perdono.

A questo proposito è interessante la riflessione che si desume dal Vangelo di Luca³⁸. Qui, infatti, si descrive una sorta di “guarigione da un senso di colpa totalmente paralizzante”³⁹. Nella descrizione di questa guarigione miracolosa del paralitico troviamo un uomo disteso, incapace di qualsiasi movimento. Tale condizione è molto simile a quella di colui che, paralizzato nel suo agire da un'azione colpevole, si trova nell'impossibilità di procedere in modo totalmente e compiutamente

36L. Basset, *Culpabilité, paralysie du coeur*, Labor et fides, Genève 2003, trad. it. di L. Marino, *Il senso di colpa. Paralisi del cuore*, Qiqajon, Magnano 2007, p. 56

37J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 162

38Luca, 5, 17-26

39L. Basset, *Il senso di colpa. Paralisi del cuore*, cit., p. 14

autonomo.

L'uomo paralizzato diventa dunque simbolo del colpevole, impossibilitato ad agire, che deve trovare il coraggio di riconoscere pubblicamente il suo errore, passando "attraverso il tetto", compiendo un passo rischioso per ritrovare la propria integrità e riuscire a ottenere il perdono dei peccati da parte di Gesù. Con il perdono però la colpa non viene del tutto cancellata, infatti il paralitico porterà poi via con sé il lettuccio sul quale stava disteso, come se avesse finalmente accolto il suo senso di colpa, prendendolo con sé e dandogli nuovo senso.⁴⁰

La colpa stabilisce dunque l'occasione del perdono, ma al contempo ne costituisce anche l'ostacolo, poiché solo in seguito a uno sforzo immane può consentire di superare l'errore. Solo attraverso uno sforzo rievocativo, che recuperi anche i ricordi più dolorosi a riguardo degli eventi occorsi, può aiutare il colpevole ad ammettere la piena responsabilità delle azioni da lui commesse. Anche le azioni comunemente considerate come inespugnabili, che travalicano ogni logica retributiva, possono consentire l'esercizio del perdono, poiché è proprio in questi casi che il perdono trova terreno fertile per svilupparsi.

⁴⁰Ivi, p. 30. Ricordiamo inoltre come il verbo *aphiemi*, che viene generalmente tradotto con il termine perdono, significa più propriamente "lasciar andare, accomiarsi da, lasciar cadere."

4. CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ

È difficile affermare che il perdono sia totalmente privo di condizioni, dobbiamo piuttosto presupporre che il colpevole si riconosca tale e manifesti l'intenzione di non reiterare l'atto compiuto. Individuare condizioni di possibilità non significa cercare ragioni per giustificare il perdono, si tratta invece di affrontare con maggiore lucidità la colpa.

Oltre al riconoscimento della colpa, di cui abbiamo precedentemente trattato, tentiamo ora di individuare le condizioni di possibilità che fanno esistere il perdono. Compiere azioni del tutto disinteressate non è la condizione abituale nella quale l'uomo si trova. Per questo si diffida sempre dalla possibilità che esista un perdono puro. Tuttavia, individuare determinate condizioni di possibilità non significa porre limiti che sminuiscano il potenziale del perdono. Non si può evitare totalmente di porre delle condizioni di possibilità al perdono se vogliamo sperare che esso sia autentico e porti a dei risultati. Si può sperare di ottenerli solamente se non viene concesso indiscriminatamente a chiunque, bensì con atti precisi e mirati, solo nei casi in cui vi sia un'ammissione di colpevolezza, sincero pentimento e volontà di non commettere nuovamente il crimine, come mostrano anche le parole di Primo Levi:

“No, non ho perdonato nessuno dei colpevoli, né sono disposto ora o in avvenire a perdonare alcuno, a meno che non abbia dimostrato (...) di essere diventato consapevole delle sue colpe e degli errori (...) e deciso a condannarli, a sradicarli dalla sua coscienza e da quella degli altri. In questo caso sì”⁴¹.

Quello che si cercherà di mostrare, contrariamente alla tesi secondo cui il perdono sia totalmente gratuito e incondizionale, è invece come dipenda necessariamente dalle condizioni precedentemente indicate.

4.1 AMMISSIONE DI COLPEVOLEZZA

Ammettere la propria colpevolezza è il modo migliore per intraprendere il cammino verso il perdono, superando quindi la barriera posta dal dolore. Tale ammissione non si può compiere nella solitudine della propria intimità, bensì si riconosce che l'altro è l'unico in grado di perdonarci. Con la formulazione del male compiuto ci si avvicina all'intendimento di non commettere contro altri queste stesse offese. Non bisogna intendere la confessione come un'umiliazione, bensì come un riconoscimento delle proprie responsabilità di fronte alla vittima e l'accettazione delle sue conseguenze.

41P. Levi, *Appendice a "Se questo è un uomo"*, Einaudi, Torino 1958, p. 331

L'ammissione delle proprie colpe non è una prerogativa delle prospettive religiose, ma è necessaria per appurare se il colpevole abbia compreso di aver compiuto un'azione malvagia, riconoscendone la responsabilità. Questo si rivela estremamente importante per la vittima, la quale può meglio risanare la sua identità ferita, mentre al contempo anche il colpevole può iniziare a liberarsi in parte dal peso della colpa.

Il colpevole deve inoltre mostrarsi sinceramente intenzionato a non commettere nuovamente il male. La più sicura prova di pentimento infatti è costituita dall'intenzione di non ripetere l'azione malvagia, nel caso in cui ci si trovasse nelle stesse condizioni. Non bisogna infatti soffermarsi troppo sulle circostanze in cui è stata commessa la colpa, bensì piuttosto considerare se il colpevole sia realmente pentito.

La religione cristiana accorda grande rilievo al pentimento del colpevole, in particolare tramite il sacramento della confessione, anche se, come ritiene Richard Holloway, essa sembra aver perso la sua iniziale importanza, poiché si è finito per banalizzarla ed indebolirne “la sua particolare utilità per quelle anime che sono pesantemente oppresse dal senso di colpa”⁴². Il perdono dei peccati, mediante la confessione, non deve ridursi dunque a una mera formalità. Tale sacramento venne istituito da Gesù la sera di Pasqua quando, mostratosi agli Apostoli, disse loro: “Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno loro rimessi, e a chi li riterrete, saranno ritenuti”⁴³. In seguito la confessione verrà inserita tra i sacramenti di guarigione. Dunque anche nella tradizione religiosa coloro che, pentiti di aver commesso una colpa desiderano aprirsi all'altro, devono prendere distanza dall'atto commesso, nel fermo proposito di non incorrere nuovamente nello stesso errore.

4.2 RICHIESTA DI PERDONO

Secondo un'antica leggenda medievale⁴⁴, gli apostoli si riunirono in cielo per celebrare nuovamente l'Ultima Cena. Un posto rimane vuoto finché compare Giuda e Gesù gli dice: “Ti stavamo aspettando”. Gesù e gli apostoli non sono andati alla ricerca di Giuda imponendogli il loro perdono, bensì hanno atteso pazientemente che comprendesse il suo errore e tornasse presso di loro. Richiedere il perdono non costituisce una semplice agevolazione alla sua concessione, ma

42R. Holloway, *Sul perdono. Come si può perdonare l'imperdonabile?*, Ponte alle Grazie, Firenze 2004, p. 63

43Giovanni 20, 22-23

44Cfr. S. Wiesenthal, *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1970, trad. it. di M. Attardo Magrini, *Il Girasole. I limiti del perdono*, Garzanti, Milano 2002, p. 149

costituisce una delle sue condizioni di possibilità. Per meglio comprendere se il perdono debba essere richiesto da parte del colpevole analizziamo le posizioni di Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida. Il principale punto di disaccordo tra i due verte proprio sulla questione se il perdono debba essere domandato. Secondo Jankélévitch, il perdono può essere accordato solo se viene previamente domandato, esplicitamente o meno. Il perdono esplicitamente domandato è caratterizzato da una richiesta verbale, mentre quello domandato implicitamente non implica una richiesta ben definita, ma una serie di azioni, gesti e comportamenti, che diano ad intendere il pentimento del colpevole. È infatti necessario il pentimento e il rimorso del criminale che confessa, assumendo su di sé la colpa. La più certa prova di pentimento sarà proprio la volontà di non compiere nuovamente l'azione malvagia, avendone riconosciuto l'erroneità. Non si può dunque perdonare chi non confessa la propria colpa, non si ravvede dell'azione commessa e non domanda perdono. Secondo Jankélévitch infatti il perdono *non è un monologo ma un dialogo*⁴⁵ che implica la presenza dell'altro per attuarsi, e la prima battuta di questo dialogo è proprio pronunciata dal colpevole pentito, che chiede perdono⁴⁶.

“Ma la vittima non si pentirà al posto del colpevole: bisogna che il colpevole si dia da fare lui stesso. (...) Soltanto il pentimento del criminale e soprattutto il suo rimorso danno un senso al perdono”⁴⁷.

Tuttavia va notato che ammettere la propria colpevolezza è diverso dal confessare la colpa commessa, poiché ci si può dichiarare colpevoli anche senza un reale pentimento.

La questione fondamentale per Jankélévitch, dunque, è il fatto che la domanda di perdono sia oltre che pronunciata, anche significata, che il colpevole manifesti pentimento e paghi il suo debito.

Contro questa tesi si scaglia quella iperbolica proposta Jacques Derrida,⁴⁸ ritenendo che il vero perdono non debba essere concesso solo al colpevole che si pente mortificando se stesso e in seguito richieda il perdono. Un perdono condizionale non sarebbe vero perdono. Non si può infatti subordinare il perdono al pentimento o a qualsiasi altra condizione che lo renda possibile, poiché in questo modo se ne cancellerebbe il carattere eversivo e rivoluzionario.

“Questo legame tra il perdono accordato e il perdono domandato non mi pare evidente, nonostante sembri ancora richiesto da tutta una tradizione religiosa e spirituale del perdono. Mi domando se

45V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 216

46Nonostante la suggestiva immagine proposta da Jankélévitch, quest'ultimo non fornisce ulteriori argomenti a supporto della sua tesi.

47Ivi, p. 226

48J. Derrida, *Perdonare. l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 38 e sgg.

una rottura di questa reciprocità o di questa simmetria, se per fino la dissociazione tra il perdono domandato e il perdono accordato non sia di rigore valida per ogni perdono degno di questo nome”⁴⁹.

Secondo Derrida vi è nel perdono uno slancio tale da esigere di venire accordato anche a chi non ne fa domanda, né mostra rimorso. Solo il perdono privo di pentimento può essere *assolutamente incondizionale*⁵⁰. La concezione di un perdono condizionale proposta da Jankélévitch sembra presupporre per Derrida una logica dello scambio, una *transazione economica*⁵¹ che vede concedere il perdono a un soggetto diverso da colui che ha commesso l’atto, poiché il colpevole che si pente non è più colui che si rese colpevole. In realtà non possiamo realmente dire che il soggetto che chiede perdono è un soggetto diverso, è indubbio che si tratti della stessa persona proprio perché chiedendo perdono di una colpa che egli ha commesso, mostra di essere legato all’atto compiuto, ma al contempo di non volere esser totalmente identificato con esso. Egli dunque si riconosce come *anche* altro dalla colpa che pure gli appartiene. Colui che ha motivo di chiedere perdono, lo fa proprio in quanto quell’individuo che ha commesso la colpa.

“Se dico: “Ti perdono a condizione che, chiedendo perdono, tu sia cambiato e non sia più lo stesso”, ho forse perdonato? che cosa perdono e a chi? (...) In questo caso si può ancora parlare di perdono? Sarebbe troppo facile da ambo le parti: si perdonerebbe qualcuno diverso dal colpevole. Perché ci sia perdono non bisogna forse al contrario perdonare la colpa e il colpevole in quanto tali, la dove l’una e l’altro restano, irreversibilmente come il male, come il male stesso, e sarebbero ancora capaci di ripetersi, imperdonabilmente senza trasformazione, senza miglioramento né promessa?”⁵²

Ma proprio per questo in realtà non vi è nessun cambiamento di persona e non ve n’è alcun bisogno affinché si realizzi un perdono autentico.

Seguendo Jankélévitch, sembra però irragionevole perdonare un criminale che non mostra alcun pentimento nei confronti delle proprie azioni malvagie, come nel caso di Adolf Eichmann⁵³,

⁴⁹Ivi, p. 39

⁵⁰Ivi, p. 91

⁵¹J. Derrida, *Le Siècle et le Pardon*, in *Le Monde des débats*, 9, dicembre 1999; trad. it. di C. Colletta, *Il secolo e il perdono*, in B. Moroncini, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007, p. 69

⁵²Ivi. pp. 73-74

⁵³Otto Adolf Eichmann, criminale nazista che si occupò in particolare dell’organizzazione del trasporto ferroviario degli ebrei nei vari campi di concentramento, alla fine della Seconda Guerra Mondiale fuggì in Sud America. Venne catturato in un sobborgo di Buenos Aires la sera dell’11 maggio 1960, trasportato in Israele e tradotto dinanzi al Tribunale distrettuale di Gerusalemme l’11 aprile 1961, accusato di quindici imputazioni contro il popolo ebraico, crimini contro l’umanità e crimini di guerra commessi durante la Seconda Guerra mondiale, sotto il regime nazista.

proposto alla nostra attenzione da Hannah Arendt. Eichmann durante tutto il processo a suo carico si dichiarerà non colpevole, non mostrando alcun pentimento per le azioni che lui stesso riconobbe di aver commesso, poiché riteneva di essersi limitato ad aver ottemperato agli ordini dei suoi superiori. Tali crimini sono dunque commessi in circostanze per cui non ci si accorge nemmeno di stare compiendo il male. Concedere il perdono nelle situazioni in cui il colpevole non abbia consapevolezza di aver agito in modo errato o non mostri alcun pentimento sarebbe solo una farsa. “Io, in quanto vittima, posso anche averti già perdonato ed essere passato oltre ma, se anche tu non avrai attribuito il giusto peso alla tua mancanza, il mio perdono resterà lì come un assegno non ancora incassato”⁵⁴.

Senza il pentimento del colpevole, pertanto, configurandosi il perdono soltanto all’interno di un dialogo, quest’ultimo diverrebbe un semplice soliloquio.

Derrida è consapevole che la concezione da lui proposta può risultare piuttosto folle, ma egli ritiene che il perdono venga a caratterizzarsi come una vera e propria *folia dell'impossibile*⁵⁵, esclusa dall’ordine giuridico e politico. Egli ribadisce che se il perdono viene concesso a seguito di determinate condizioni esso comincerà a non essere assoluto, ma frutto di un calcolo, di una strategia volta ad opporsi alla forza dei violenti. Il perdono non deve sottomettersi a nessuna finalità, per quanto nobile essa possa essere.

A nostro avviso sembra in realtà che sia un perdono totalmente privo di condizioni a manifestarsi come un vero e proprio esercizio di potere da parte della vittima, nei confronti di chi non ha richiesto alcun perdono. Un gesto benevolo molto più simile alla grazia o all’amnistia piuttosto che all’autentico perdono. Anche le prime due non sono prive di condizioni.

Jankélévitch in parte segue questa linea di pensiero, ma si mantiene alla giusta distanza da un perdono totalmente incondizionale. Il perdono va infatti considerato un atto straordinario, che deve essere distinto dai suoi sucedanei, ma non può del tutto prescindere dal comportamento del colpevole.

Entrambi gli autori sono dunque concordi nel riconoscere quel carattere di straordinarietà che il perdono assume e deve mantenere se vuole restare tale. Tuttavia, se Jankélévitch identifica alcune condizioni minime per poter concedere e ottenere il perdono, Derrida ribadisce con forza il suo carattere eccezionale, escludendo a priori qualsiasi condizione di possibilità, giudicandole tutte al servizio di una finalità che non dovrebbe mai essere implicata con il perdono. Questa è l’unica condizione di possibilità ammessa da Derrida, cioè che il perdono faccia l’impossibile, perdonando l’imperdonabile, indipendentemente dal comportamento del colpevole.

54R. Holloway, *Sul perdono. Come si può perdonare l'imperdonabile?*, cit., p. 64

55J. Derrida, *Il secolo e il perdono*, cit., p. 75

Tale straordinarietà del perdono dunque si manifesterebbe in seguito alle colpe definite imperdonabili. Esaminando tali atti non possiamo non pensare ai crimini contro l'umanità e in particolare ai crimini nazisti, in cui la vittima è considerata una semplice entità da eliminare. È proprio in seguito all'emergere alla conoscenza delle atrocità commesse dai nazisti che è fiorita un'ampia letteratura sul tema del perdono. Si tratta qui di un male irreparabile⁵⁶, “quel non so che di irreparabile e spaventosamente disperato che non si può più mutare e al quale non ci si può abituare mai”⁵⁷. Si tratta, seguendo Arendt, di crimini che sembrano oltrepassare le possibilità umane, distruggendone ogni potenzialità.

Tuttavia anche in caso di crimini così atroci, per Derrida non devono essere posti limiti al perdono, esso “non è, non *dovrebbe essere* né normale, né normativo, né normalizzante. *Dovrebbe* restare eccezionale e straordinario, a prova dell'impossibile”⁵⁸. Ed è proprio nelle situazioni estreme giudicate imperdonabili che il perdono può davvero essere tale, presentandosi come l'impossibile stesso, che solo può perdonare l'imperdonabile.

Per Jankélévitch invece alcuni crimini restano imperdonabili, poiché secondo lui non si pone nemmeno il problema della perdonabilità se non vi è richiesta di perdono e pentimento. Basti pensare alle violente osservazioni dell'autore che esprimono la sua indignazione nei confronti dei nazisti, definiti porci ben nutriti che vivono tranquilli, senza aver mai richiesto perdono per i delitti perpetrati nei confronti degli ebrei.⁵⁹ Jankélévitch ribadisce qui, forse con eccessiva forza, come crimini così efferati, per i quali i colpevoli non sembrano pentirsi, siano imperdonabili⁶⁰.

56Come giustamente ricorda Derrida, non dobbiamo confondere irreparabile e imperdonabile. Vi sono infatti colpe per le quali non vi è possibilità di riparazione, come l'Olocausto, che tuttavia possono ammettere il perdono delle vittime, come nel caso di un ex dottore nazista, Hans Munsch, mostratosi sinceramente pentito e perdonato da una delle sue vittime.

57C. Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 193

58J. Derrida, *Le Siècle et le Pardon*, in *Le Monde des débats*, cit., p. 65

59V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil, Paris 1986; trad. it. parz. Di D. Vogelmann, *Perdonare?*, Giuntini, Firenze 1987, p. 40

60Dobbiamo però ricordare come il testo fosse stato pensato come risposta alla possibilità che i crimini compiuti dai nazisti potessero cadere in prescrizione e quindi nell'oblio.

5. APERTURA ALL'ALTRO

Abbiamo visto dunque come il colpevole cerchi disperatamente di ripristinare la propria integrità. Ma come può questo avvenire davvero se l'immagine di sé viene gravemente modificata dalla colpa? Come può riuscire il colpevole a modificare la condizione in cui si trova dopo essersi macchiato della colpa? Solo attraverso il perdono, il quale sottende l'importante concetto per cui l'individuo può essere e agire in modo diverso da come è stato e ha agito fin ora. Grazie al perdono infatti si può far sì che il crimine non divenga parte integrante della vita del colpevole, impedendogli di scorgere la vera realtà. Secondo Ricoeur⁶¹ per meglio concepire il senso del perdono bisogna considerare il divario che sorge tra la profondità della colpa e l'altezza del perdono. Per individuare tale disparità bisogna separare l'agente dalla sua azione, sciogliere l'agente dal suo atto. Si riconosce dunque che l'agente vale di più delle sue azioni.

Il perdono fa sì che il peccatore non sia eternamente legato al suo peccato, che il criminale non coincida mai interamente con la sua colpa. Infatti, l'agente non può essere totalmente identificato con il suo agire. L'aver condannato la colpa non significa infatti non poter perdonare il criminale. E allo stesso tempo, perdonare a chi ha commesso un crimine non significa lasciar libero corso al delitto stesso. La coscienza invano dice come ormai sia troppo tardi per modificare gli eventi del passato poiché il crimine permane e resta condannabile, poiché non si può impedire che ciò che è stato non sia più. L'uomo colpevole si comporta come l'*Angelus novus* descritto da Walter Benjamin, il quale vede alle sue spalle un passato dove si accumulano come rovine una catena di tragici eventi, e dunque "vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto"⁶². Tuttavia, ciò non è possibile, poiché nemmeno il perdono può distruggere il passato. Può però trasfigurarli, aprendo nuove possibilità al colpevole, che prima gli erano precluse. Il perdono può permettere al reo di poter iniziare qualcosa di nuovo, senza che niente gli sia precluso.

"Non c'è mai niente di concluso, di finito, di irrimediabile, e non si è dannati eternamente e votati all'inferno per una colpa. Durante tutta la vita la persona continua a esprimersi e a rinnovarsi al di là della colpa e non ha mai detto l'ultima parola"⁶³.

Come ricorda Jankélévitch, solo grazie all'amore e al perdono riusciamo a sacrificare il nostro amor proprio, il punto di vista unilaterale del nostro ego per aprirci all'altro: "il perdono è un atto di

61P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 696 e sgg.

62W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1955; trad. it. di R. Solmi, *Angelus novus, Tesi di filosofia della storia*, Einaudi, Torino 1962, pp. 76-77

63V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 123

coraggio e una generosa proposta di pace”⁶⁴. Il perdono non ci chiede di sostituirci all’altro, sacrificando noi stessi, bensì una maggiore disponibilità nei confronti dell’altro.

Per poter aprirsi all’altro bisogna essere in grado di comprenderlo evitando di ridurre la sua complessità a un atto da lui commesso, seppure ignobile. Ci si apre dunque a una dimensione del capire, dell’identificazione con l’altro che ci porta a vivere personalmente “il dramma della colpa che assolve e come se l’avesse commessa egli stesso, poiché egli stesso se ne indovina capace”⁶⁵. La condizione del reo viene paragonata a quella di qualunque altro uomo e più in particolare a quella di un uomo colpevole ancora più bisognoso di aiuto. Rifiutare il perdono implica porre un principio d’orgoglio, che non ci fa riconoscere ogni somiglianza o fraternità con il peccatore, situandosi su di un altro piano. Solo grazie all’amore possiamo sacrificare il nostro amor proprio e i nostri rancori, riconoscendo che avremmo potuto agire anche noi come il peccatore, in quanto esseri deboli e fallibili.

Il vero perdono è un rapporto personale con l’altro, non è un monologo, ma un dialogo e per questo comporta dei rischi, sia per il colpevole sia per colui che perdona, il quale accetta il pericolo dell’ingratitude. Colui che viene perdonato, infatti, potrebbe mostrarsi ingrato nei confronti dell’interlocutore, anche se in realtà l’ingratitude non va a incidere sul fatto che l’autentico perdono venga concesso a chiunque indistintamente.

Hannah Arendt⁶⁶, partendo dalla situazione di fragilità delle azioni umane, mostra come l’uomo non sia in grado di controllare totalmente le conseguenze dei processi avviati mediante l’azione e per questo sia necessario considerare come non si possa annullarne gli atti. Le azioni umane infatti oltre che essere imprevedibili sono anche irreversibili. Se dunque non potessimo essere liberati dalle conseguenze delle nostre azioni, ne rimarremmo per sempre vittime. Ciò implica che anche chi abbia commesso azioni inique, in virtù del suo valore più degli atti da lui commessi, possa essere perdonato.

L’azione viene considerata deplorabile e sbagliata, ma nonostante ciò qualcosa del soggetto resta “esentato, qualche cosa che avrebbe potuto non essere dissipato nell’adesione della volontà al male commesso, un’innocenza che forse non è completamente abolita”⁶⁷. La capacità di impegno del soggetto morale non è esaurita dalle sue diverse iscrizioni nel corso del mondo. Tale dissociazione esprime un atto di fede, un credito rivolto alle risorse di rigenerazione del sé. Tale capacità umana è

64Ivi, p. 131

65Ivi, p. 135

66H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, cit., p. 174 e sgg.

67P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., p. 659

ben espressa da Satish Kumar in un suo racconto in cui il loto rappresenta l'uomo, le radici la sua morale e il fango la colpa di cui l'uomo può macchiarsi: "Guarda, guarda questo loto. Le sue radici affondano nel fango, ma il fiore rimane sempre sopra la superficie dell'acqua. Per quanta pioggia cada, non ne resta intriso"⁶⁸.

A differenza di ogni prodotto dell'uomo, l'agire non ha fine. Come ribadisce Ricoeur⁶⁹, il perdono consente di superare i vincoli temporali dell'azione - la quale perdura nel tempo, portando con sé l'enorme peso dell'imprevedibilità e irreversibilità. L'uomo è dunque sempre in grado di costruire qualcosa di nuovo, che però non riesce a controllare in tutte le sue implicazioni.

Tale imprevedibilità e irreversibilità possono essere superate soltanto da una potenzialità dell'azione stessa, non da altre facoltà di ordine superiore, ma da quella di perdonare. Il perdono riesce infatti a liberare l'uomo dalle conseguenze delle sue azioni, anche quelle di cui non si conoscevano le implicazioni. Senza il perdono l'uomo sarebbe confinato a ogni singolo atto e alle conseguenze che esso comporta.

Secondo Arendt, l'azione accade in uno spazio pubblico ed è proprio in questa condizione di pluralità che si manifesta l'incertezza, la fragilità delle azioni degli uomini. Il perdono dipende dalla pluralità, dato che nessuno può perdonare se stesso nella solitudine, poiché questo sarebbe solo un "atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi"⁷⁰. Il perdono si fonda sulla presenza dell'altro.

Il peccato è necessario venga perdonato se si vuole che l'uomo sia liberato da ciò che ha fatto in modo inconsapevole e quindi essere davvero un agente libero. Il perdono però non è un atto necessario e prevedibile, non è una semplice reazione, ma è anche azione nuova e inaspettata. Mera reazione alla colpa è invece la vendetta, antitesi del perdono.

"Senza la facoltà di disfare ciò che abbiamo fatto e di controllare almeno parzialmente i processi che abbiamo provocato, saremmo vittime di una necessità automatica, che ha tutti i contrassegni delle leggi inesorabili che le vecchie scienze naturali ritenevano costituire la caratteristica distintiva dei processi naturali. Abbiamo visto che ai mortali questa fatalità naturale può solo suonare come condanna (...) condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo"⁷¹.

68S. Kumar, *The Buddha and the Terrorist*, Workman Publishing, New York 2004; *La leggenda del santo assassino*, Sperling & Kupfer, Milano 2010, p. 26

69P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 41

70H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 175

71H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 181-182

Il perdono, come l'amore e in virtù del suo legame con esso, si pone lontano dall'ambito politico. L'amore infatti rende estranei al resto del mondo e quindi oltre a essere apolitico, si caratterizza come antipolitico. Ricoeur fa notare come sia impossibile istituzionalizzare il perdono, come invece accade nel caso della promessa. *Non c'è politica del perdono*⁷².

Il perdono si pone al di là dello spazio giuridico, è una sfida alla logica penale⁷³. Ogni tentativo volto a istituzionalizzare il perdono è fallito, proprio a causa della natura stessa del perdono e della sua straordinarietà. Esso non dovrebbe semplicemente ristabilire una situazione di normalità, ma restare eccezionale e straordinario, arrivando quasi a modificare la temporalità storica.

Il perdono iperbolico dunque perdona senza ragioni particolari, sospende "i riflessi vendicativi della legge"⁷⁴, rinuncia alla giustizia stessa. Esso si pone fuori dalla legalità e dal diritto, infatti possiamo considerare il perdono come una sfida alla logica penale. Si può mantenere l'imprescrivibilità di un crimine, mantenendo in vigore il processo legale, pur avendo perdonato al colpevole, e vice versa. L'avvocato che difende un omicida, non sta sostenendo o patrocinando l'omicidio stesso. Infatti indipendentemente dal fatto che la vittima abbia perdonato il suo carnefice, la pena da scontare resta.

Non esiste un dovere al perdono e conseguentemente non dobbiamo considerare chi non perdona una persona disumana. Non dobbiamo sottovalutare altre istanze positive che muovono l'agire umano, come ad esempio il senso di giustizia. Ciò che il perdono esprime viene recuperato in ambito giuridico attraverso l'idea della riabilitazione del colpevole, che torna ad essere un cittadino come gli altri.

La procedura penale agisce in modo automatico senza tener conto del fatto che la vittima abbia perdonato o meno il suo aggressore, poiché il danno oltre che colpire la vittima, danneggia tutta la comunità e dunque l'ordine pubblico nel suo complesso deve essere ristabilito. Riassumendo con le parole di Hannah Arendt: "È la legge e non il querelante che deve prevalere"⁷⁵. Il perdono invece sfuma i contorni della legge e dunque, come mostra efficacemente Arendt "il perdono è sempre stato considerato irrealistico e inammissibile nella sfera pubblica"⁷⁶, come se attraverso di esso si rendesse ammissibile qualunque illecito.

L'uomo non può vivere pensando che tutte le sue azioni verranno prima o poi perdonate, deve anzi

72P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 694

73V. Jankélévitch, *Il perdono*, cit., p. 184

74Ivi, p. 174

75H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 268

76H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 179

pensare che ogni suo errore verrà punito; ma al contempo gli è necessario sperare che un gesto di perdono lo aiuti a capire e superare il male compiuto.

6. ASSENZA DELLE VITTIME

Veniamo ora ad affrontare ciò che può fare il perdono nelle situazioni in cui le vittime sono impossibilitate a perdonare perché assenti. Come ricorda Derrida⁷⁷ forse è proprio in questi casi che si domanda perdono a Dio, proprio perché non si è in grado di chiederlo direttamente all'uomo.

Avendo cercato di mostrare come il perdono si caratterizzi come un dialogo tra due alterità, particolarmente tra una vittima e un colpevole, si può davvero perdonare in nome di un altro? Non è umanamente possibile presagire se la vittima avrebbe perdonato o meno il torto subito. Ogni autore che tratti il nostro tema non ha potuto esimersi dall'affrontare questi problemi, ma particolarmente incisiva ci sembra l'esperienza fornitaci da Simon Wiesenthal. Deportato in un campo di concentramento, egli viene mandato a lavorare presso un ospedale all'esterno del campo, e qui un'infermiera lo conduce al capezzale di Karl, una giovane SS in fin di vita, che gli confessa pentita i suoi delitti, chiedendo perdono a Simon, in rappresentanza di tutti gli ebrei. Karl non cerca l'assoluzione da un sacerdote, ma vuole chiedere perdono proprio a chi si è trovato in condizioni analoghe a quelle delle sue vittime. Tale perdono non gli verrà concesso, ma il dubbio di aver sbagliato assillerà sempre Wiesenthal, tanto da chiedere attraverso il suo libro, delle considerazioni riguardo il suo agire. La domanda più giusta che Simon avrebbe dovuto porsi non era se avesse dovuto perdonare o meno, ma se avesse potuto farlo. Gran parte degli intellettuali che tentarono di dare risposta alla questione posta dell'autore, ritennero che solo chi ha subito direttamente il male sia in grado di perdonare. Il silenzio di Wiesenthal perciò ben si addice al silenzio delle vittime, non più in grado di concedere il perdono. Non si può infatti voler rispondere del dolore altrui.

Anche Vladimir Jankélévitch ritiene che solo la vittima possa perdonare, temendo che un perdono concesso da altri sia inficiato da un atteggiamento di compiacimento verso se stessi e la propria magnanimità. Secondo l'autore però "non si tratta di essere sublimi, basta essere fedeli e seri"⁷⁸. Se anche chi non avesse subito torti concedesse il suo perdono in nome di altri, si rischierebbe soltanto di produrre delle giustificazioni di comportamenti inaccettabili eliminando i propri sensi di colpa. Si sottoporrebbe dunque il perdono a una finalità lui estranea. Seguendo Jankélévitch non potremmo non incorrere in una difficoltà: non sarebbe infatti ammessa alcuna forma di perdono nel caso di decesso della vittima e il colpevole, anche se pentito, sarebbe per sempre legato all'azione commessa.

Nell'opera di Wiesenthal viene inoltre ribadita la questione se vi debba essere un dovere al perdono. L'autore chiedendo alla comunità politico-intellettuale se il suo gesto di non concedere il perdono

77J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 94

78V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., p. 44

fosse o meno corretto, sembra pensare che rifiutare il perdono sia stata quasi una mancanza nei confronti dell'SS morente. Ma in realtà, come molti fecero notare, in risposta alla questione posta da Wiesenthal, tale quesito non costituisce un reale problema. È del tutto irrilevante che egli abbia pronunciato o meno una parola di perdono, molto più importante è che abbia compreso ed interiorizzato il dramma del soldato morente, pur non ritenendosi in grado di concedergli il perdono in nome di una vittima ormai morta. Inoltre nella situazione descritta da Wiesenthal, il quale si trovava a lavorare all'esterno del lager in cui era rinchiuso, era sommamente difficile prendere una decisione in merito alla questione di concedere o meno il perdono al giovane soldato. Richard Holloway ribadisce che “Non ha senso ordinare alla gente di perdonare, tanto più che vi sono delle circostanze in cui il nostro istinto di giustizia ci impone di non perdonare. Nondimeno quando il vero perdono si realizza, è una delle esperienze più sorprendenti e liberatorie che l'uomo possa provare”⁷⁹.

Proprio per il fatto che non vi sia un dovere al perdono, che il diritto dell'uomo di essere perdonato non implica il dovere dell'altro a perdonare, ci si deve astenere dal condannare o approvare il comportamento tenuto dall'autore. Chiedere agli ebrei di perdonare i loro carnefici in nome di un ipotetico dovere di non serbare rancore, sembra quasi volersi prendere gioco dell'esperienza angosciosa vissuta. Colui che non si sente in grado di perdonare i propri carnefici non deve essere in alcun modo ritenuto un uomo malvagio, un rancoroso o vendicativo. E nemmeno Wiesenthal deve essere ritenuto tale, poiché pur non rispondendo all'appello del soldato morente, lo tratta come un essere umano degno di rispetto, andando, finita la guerra, a conoscere la madre del soldato, avendo pienamente compreso la situazione di Karl, il quale vedeva in lui “il rappresentante, il simbolo di tutti gli altri ebrei, coi quali non poteva più parlare”⁸⁰. Va inoltre ricordata la particolare situazione in cui si trovava Simon, rinchiuso in un campo di concentramento, dove si arrivava a provare una totale indifferenza nei confronti di dolore, sofferenza e morte, visti piuttosto dagli internati come compagni inseparabili. L'autore era stato obbligato a recarsi al capezzale del morente, ma in seguito sceglie volontariamente di rimanere presso di lui ad ascoltare la sua storia, permettendo a Karl di tenere la sua mano. Emblematico è il gesto compiuto da Simon, che mentre è costretto ad ascoltare altre atrocità compiute contro gli ebrei, molte già sperimentate direttamente sulla sua persona, quando vede una mosca posarsi sul capo del morente, dimenticando dove e con chi si trova, con un gesto naturale, la scaccia via. Con questo gesto mostra dunque come l'umanità del soldato non sia stata intaccata dai crimini da lui commessi e anche se Simon forse non aveva il potere di perdonare

79R. Holloway, *Sul perdono. Come si può perdonare l'imperdonabile?*, cit., p. 23

80S. Wiesenthal, *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1970, trad. it. di M. Attardo Magrini, *Il Girasole. I limiti del perdono*, Garzanti, Milano 2002, p. 66

un uomo che non aveva commesso un delitto direttamente nei suoi confronti, ma che lo eleggeva a rappresentante di tutte le vittime dei crimini nazisti, lo tratta comunque come un essere umano. Non si può infatti perdonare l'altro se prima non lo si considera come un essere umano non privo di dignità.

Molti autori inoltre, tra cui Marcuse, ritengono che il perdono perpetui il crimine commesso. Ma ciò deriva da un'errata interpretazione del concetto di perdono, assimilato piuttosto ai suoi sucedanei, come la clemenza, che non necessitano dell'ammissione di colpa né del pentimento del reo. Perdonare non implica un'adesione al male, ma anzi significa prenderne coscienza e decidere di non imitarlo. Altri, tra cui Primo Levi e Stefano Levi Della Torre, considerano il perdono in fin di vita mancante della possibilità per il colpevole di redimersi. Ci si può dunque chiedere se in punto di morte il colpevole sia realmente pentito poiché quando guarda in faccia la morte l'uomo non è in grado di mentire, oppure al contrario cerca un modo rapido per alleggerire la propria coscienza senza timore di dover scontare alcuna pena.

Purtroppo le reali intenzioni umane ci resteranno sempre precluse e quindi dobbiamo semplicemente basarci su quello che ci viene detto e accogliere come sincera una richiesta di perdono, sperando nell'autentico pentimento del colpevole. Inoltre in tutti quei casi in cui la vittima è assente, quel che resta da fare ai vivi è trattare con umanità il criminale sinceramente pentito.

7. PERDONO: COSA UMANA O DIVINA?

“Tutte le discussioni sul perdono sono anche discussioni su questo “limite” e il passaggio di questo limite. Tale limite passa tra ciò che si chiama l’umano e il divino”⁸¹. Ci si può chiedere se il perdono debba restare in ambito umano o estendersi a quello divino. Nei testi evangelici emerge come il potere di perdonare sia prettamente umano. Spesso si chiede perdono a Dio non perché esso sia il solo capace di perdono, ma perché in assenza della vittima o del colpevole, Dio è volto a rappresentare il “sostituto assoluto”, il “testimone assoluto”⁸². Tale richiamo alle tradizioni religiose non deve però significare che solo il credente è tenuto a perdonare per onorare i precetti della sua religione, mentre il non credente sia esentato dal farlo.

A causa della sua fragilità l’uomo non è in grado di riuscire a perdonare chi gli ha arrecato danno, per questo si ritiene che Dio possa supplire le fragilità umane. Le grandi religioni non sembrano avere posizioni sostanzialmente diverse tra loro riguardo al concetto di perdono, la vera differenza sembra trovarsi maggiormente nelle prassi da seguire per ottenerlo.

La concezione ebraica del perdono si basa su un profondo senso di giustizia radicato nella cultura e tradizione ebraica. Tale pensiero lega strettamente il concetto di perdono a quello di introspezione e riflessione sul male compiuto, seguito da un atto penitenziale, per poter riottenere l’equilibrio interiore e la pace con gli altri, venuta meno in seguito ai peccati commessi. Secondo la concezione ebraica del perdono presente nel Talmud, “Le colpe dell’uomo verso Dio sono perdonate nel Giorno del Perdono; le colpe dell’uomo verso altri non gli son perdonate nel Giorno del Perdono, a meno che, prima di tutto, egli non abbia placato l’altro”⁸³.

Il Giorno del Perdono (Jom Kippùr, “annullare”, “espiare”⁸⁴) è la festa dell’espiazione che ha come equivalente il Giubileo nel cristianesimo⁸⁵. Originariamente per celebrare il rito annuale dello Yom Kippur, gli ebrei si radunavano dinanzi al Tempio di Gerusalemme per riversare tutti i peccati commessi durante l’anno su di un capro, che veniva poi abbandonato nel deserto.

“Questa sarà per voi una legge perpetua: nel settimo mese, il decimo giorno del mese, voi

81J. Derrida, *Perdonare. l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 90

82ibidem., p. 95.

83E. Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, 1968, Editions de Minuit, trad. It. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il nuovo melangolo, Genova 2008, p. 39 e sgg.

84E. Loewenthal, *Gli ebrei questi sconosciuti. Le parole per saperne di più*, Baldini&Castoldi, Milano 2002, pp. 74 - 75

85Ricordiamo anche la Perdonanza, un evento che precorse per certi versi il Giubileo e che fu istituita da Papa Celestino V il 29 settembre 1294 con la Bolla del perdono.

digiunerete e non farete nessun lavoro, né chi è nato nel paese, né il forestiero che dimora in mezzo a voi. In quel giorno si fa a vostro favore l'espiazione per purificarvi; e voi sarete puri da tutti i vostri peccati davanti al Signore. Sarà per voi un sabato, giorno di riposo, in cui digiunerete. Questa è una legge perpetua. L'espiazione sarà fatta dal sacerdote che sarà stato unto e consacrato per esercitare il sacerdozio, in luogo di suo padre. Egli vestirà le vesti di lino, cioè i sacri paramenti. Farà l'espiazione per il Santo dei Santi, per il Tabernacolo di convegno e per l'altare; poi compirà il rito di espiazione per i sacerdoti e per tutto il popolo della comunità. Sia questa per voi una legge perpetua: una volta all'anno si farà per i figli d'Israele il rito d'espiazione per tutti i loro peccati"⁸⁶.

Attualmente viene ancora celebrato nel settimo mese del calendario liturgico, tra settembre e ottobre, e in questo giorno l'uomo può ottenere il perdono per le colpe commesse contro Dio, ma tale perdono non è mai ottenuto indipendentemente da atti di penitenza e digiuno, sebbene la celebrazione dello Yom Kippùr metta l'uomo in quel particolare stato d'animo che pone in condizione di poter perdonare. In questo giorno particolare ci si guarda indietro all'anno appena trascorso chiedendo perdono a tutti quelli cui abbiamo arrecato offesa. Ma ciò vale solo riguardo alle colpe commesse verso Dio, infatti è più semplice ottenere il perdono da Dio, meno quello da uomo a uomo; del resto, mancare di rispetto a Dio non comporta castigo, bensì una privazione momentanea dell'identità: la colpa commessa è già in se stessa la pena da scontare e per questo serve fare *teshuvà*, pentimento, e tornare sui propri passi. È Dio a permettere la riconciliazione tra gli uomini: "Se un uomo pecca contro un altro uomo, può intervenire Dio in suo favore; ma se uno pecca contro il Signore, chi potrà ancora intercedere per lui?"⁸⁷ Poiché l'interpretazione dei testi non è mai unica, Rabbi Yosef modifica il testo, intendendo che vi sia scritto anche "se l'altro è stato placato" oppure "e lo placa"; in altre parole, Dio li concilierà se l'offeso si sarà già riconciliato con chi gli ha fatto un torto. Se si vuole ottenere il perdono da parte dell'uomo bisogna invece far sì che egli si plachi e non rifiuti di concederlo. Tra le offese verso Dio riscontriamo tutti quegli atti volti a trasgredire un comandamento rituale, mentre le colpe commesse contro l'uomo sono costituite da tutto ciò che lede al prossimo, anche se non bisogna dimenticare che tutte le colpe riguardo al prossimo sono da considerarsi come offese a Dio.

L'offensore cercherà dunque di placare la vittima ammettendo la sua colpa e richiedendo quindi il perdono. Per questo nella concezione ebraica non si dovrebbe domandare perdono nel nome di una vittima se questa è morta o è comunque assente. Non ci si può dunque limitare a chiedere il perdono di Dio, ma al contempo lo si deve ottenere dalla vittima, poiché senza il suo perdono non si ottiene nemmeno quello di Dio. Il perdono non deve essere un'involuzione che porta l'uomo a ottenere il

⁸⁶Levitico, 16, 29 - 34

⁸⁷Samuele, I, 2-25

perdono divino con una semplice penitenza, bensì deve trattarsi di una vera e propria evoluzione personale e avvicinamento verso colui che è stato offeso.

Anche per quanto riguarda la tradizione cristiana, viene affidata notevole importanza al pentimento sincero, che solo in questo modo può permettere all'uomo di rivolgersi verso il futuro. I cristiani devono dunque farsi carico, con coraggio e umiltà, delle proprie colpe oltre che davanti a Dio anche davanti a coloro che hanno offeso. Dio infatti perdona a chi confessa la propria colpa: "Se dicessimo che noi non abbiamo alcun peccato, inganneremmo noi stessi e la verità non sarebbe in noi. Se noi confessiamo i nostri peccati, egli è fedele e giusto, per rimetterci tutti i nostri peccati e purificarci da ogni iniquità. Se diciamo di non aver peccato, facciamo bugiardo Dio e la sua parola non è in noi"⁸⁸.

L'uomo deve perdonare al prossimo anche se questi non lo domandasse, poiché in questo modo dimostra di aver compreso il bisogno che personalmente ha del perdono di Dio. Per questo motivo alla domanda di Pietro "Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?" Gesù risponderà: "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette"⁸⁹. L'uomo deve dunque perdonare anche senza aver ricevuto un'esplicita richiesta di perdono, poiché è consapevole di essere bisognoso lui stesso del perdono divino. Così il colpevole e l'offeso sono riconciliati in Dio.

Anche la concezione cristiana del perdono prevede caratteristiche comuni a quelle precedentemente individuate. Il male compiuto non viene cancellato o taciuto, ma si viene a rompere quella dinamica consequenziale di azione e retribuzione. Inoltre non viene semplicemente restaurata una situazione preesistente alla colpa, ma si inaugura un nuovo stato di cose. Il perdono viene dunque interpretato come una nuova nascita per il colpevole, il quale si sente nuovamente accettato. Gesù stesso prima ancora di parlare di perdono, inizia a stabilire un rapporto umano con il colpevole, da persona a persona, si invita a casa di Zaccheo, permette a Maria Maddalena di ungergli i piedi con l'unguento profumato. Il colpevole riesce dunque con l'aiuto di Dio a guardare con occhi trasfigurati il crimine da lui commesso e riuscire a ricominciare.

Seguendo il pensiero delle principali religioni monoteiste, il perdono è lo strumento che ci consente di slegarci dalla colpa e va a costruire un forte legame fra gli uomini e tra gli uomini e Dio. Il peccato contro l'altro viene infatti considerato nella sua radice un peccato contro Dio, il quale resta il destinatario di ogni possibile domanda di perdono. Dio può essere considerato la fonte ultima del perdono, ma quest'ultimo non si può ridurre a una prerogativa divina, togliendo all'uomo le sue responsabilità, il perdono dunque, lungi dall'essere una facoltà esclusivamente divina, diventa una

⁸⁸I Giovanni 1, 8-10

⁸⁹Matteo 18, 21-23

reale possibilità umana. Il perdono tra Dio e l'uomo costituisce la base per il perdono tra gli uomini, ne è condizione di possibilità necessaria, ma non sufficiente. Infatti la responsabilità personale nei confronti degli altri uomini non viene annullata, bensì posta in una nuova luce. Attraverso il perdono si può instaurare una nuova relazione con Dio, che porta con sé un nuovo valore delle relazioni umane.

Nel corso della tradizione cattolica, numerosi sono stati gli atti di richieste pubbliche di perdono. Già Adriano VI tentando una riforma in risposta a quella luterana, ammette gli abomini di cui si erano resi colpevoli i papi suoi predecessori. Nel 1832 però, Papa Gregorio XVI dichiara inammissibile qualsiasi manifestazione di pentimento da parte della Chiesa. Si dovrà così attendere il 1963 per assistere ad un'altra grande richiesta di perdono, all'apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II, da parte di Papa Paolo VI, suo è infatti il motto: "Perdonando e chiedendo perdono". Ma sarà Papa Giovanni Paolo II a richiamare l'attenzione dell'intera comunità nei confronti di tutte le colpe storiche commesse dalla Chiesa e a chiederne perdono. Egli infatti ammetterà che bisogna essere coscienti delle numerose colpe commesse dalla Chiesa, la quale deve quindi spingere anche i fedeli a riconoscere i propri errori, comprendendo l'altro che abbiamo offeso.

La concezione fondamentale secondo la quale la chiesa può confessare le sue colpe e chiedere perdono viene espressa da Papa Paolo VI nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* nel novembre 1964: "Mentre Cristo, "santo, innocente, immacolato" (Eb 7, 26), non conobbe il peccato (2 Cor 5, 21), la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento". Tale concezione verrà poi ripresa nella Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, da Giovanni Paolo II: "La Chiesa pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza: essa riconosce sempre come propri i figli peccatori" (*Tertio millennio adveniente*, 33). Suoi sono i figli, non i loro peccati; anche se i peccati dei suoi figli meritano sempre le sue lacrime di madre incontaminata". L'uomo infatti non cessa di peccare. Il pentimento deve essere sincero e solo in questo modo l'uomo può rivolgersi verso il futuro. I cristiani devono dunque farsi carico, con coraggio e umiltà, delle proprie colpe oltre che davanti a Dio anche davanti a coloro che hanno offeso. Tale processo di purificazione interiore, che si realizza attraverso un attento esame di coscienza, trova il suo culmine nell'Anno Santo. Il Giubileo è l'anno della remissione dei peccati e della riconciliazione, è quel periodo di tempo nel quale i cattolici chiedono perdono, a Dio ed ai fratelli, per gli errori commessi e che si propongono di non ripetere più.

Abbiamo in questa sede trattato il tema del perdono in particolare nelle religioni ebraica e cristiana, ma non dobbiamo dimenticare come anche l'Islam conceda notevole importanza al perdono. Infatti uno degli attributi di Allah e quello di essere *Al-Ghafoor*, Colui che perdona, infatti secondo la

concezione islamica, il male che ci è stato fatto deve essere ricambiato con qualcosa di migliore. Anche l'Islam considera la capacità di perdonare una prerogativa divina, che al contempo fornisce la legittimazione per il perdono interumano.

8. CONCLUSIONE

Con il presente elaborato si è cercato di mostrare come possa esistere un divario tra ciò che l'essere umano fa e ciò che l'essere umano è. Attraverso il perdono infatti si può distinguere nel colpevole la sua azione dalla complessa umanità che lo costituisce, e al contempo il reo, riconoscendo il proprio peccato e mostrando la sua stessa anima a colui cui chiede perdono, può dare inizio a un nuovo corso di eventi, nella speranza di recuperare una vita aperta al futuro. Vi è dunque uno scambio fecondo tra offensore e offeso, ciascuno dei quali può riparare la parte di sé oltraggiata.

“In genere, per l'uomo in preda ai tormenti della sofferenza non c'è niente di più urgente che restaurare davanti a se stesso un umilissimo avvenire, una finalità, un piccolo raggio di speranza, per vago che sia, una teologia incredibile e un senso rassicurante”⁹⁰.

Perdonare non significa stabilire un rapporto di amicizia con il colpevole, bensì riconoscerne l'umanità. Si mantiene dunque la fiducia negli uomini e la speranza che anche i più malvagi possano redimersi comprendendo il male compiuto e chiedendone perdono. Offeso e offensore prendono dunque coscienza della comune umanità che li unisce e della eguale dimensione di fallibilità che coinvolge tutti gli esseri umani.

Il perdono supera i limiti posti dalla morale e inaugura un'etica iperbolica, un'etica al di là dell'etica e ciò è ribadito anche dal fatto che non esista alcun dovere di perdonare gli altri. Si arriva anche a creare un vero e proprio rovesciamento di valori, poiché si pone “un relitto d'uomo, nel quale si sia risvegliata la coscienza umana, più in alto dei giusti, degli appagati, di tutte le altre specie di inesorabili”⁹¹.

Ribadendo le differenze tra il perdono e i suoi sucedanei si è cercato di chiarire se il perdono debba essere considerato, seguendo Derrida, totalmente incondizionale o se, come mostra Jankélévitch, richieda invece condizioni minime che ne garantiscano l'effettiva possibilità e autenticità. Analizzando i testi principali dei due autori sul tema e mettendoli a confronto abbiamo visto come in realtà entrambi abbiano come fine ultimo quello di comprendere se le molteplici richieste di perdono occorse sulla scena internazionale possano essere valide e non mirino ad una affermazione di potere sull'altro. Entrambi gli aspetti sottolineati dai due autori appaiono antitetici se considerati singolarmente, ma sono egualmente importanti e possono essere maggiormente efficaci se considerati insieme. Infatti pur ritenendo il perdono un atto straordinario, non si può prescindere dal comportamento del colpevole. Infatti un perdono che prescindesse dal comportamento dell'agente o

90V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 123

91S. Wiesenthal, *Il Girasole. I limiti del perdono*, cit., p. 113

che fosse concesso a chiunque indipendentemente dalla sua ammissione di colpevolezza, non sembrerebbe configurarsi come un autentico perdonare. Sebbene dunque anche questa abbia dei limiti, la tesi di Jankélévitch ci sembra essere la più vicina ad una descrizione dell'autentico perdono – di contro a quella proposta da Derrida, più difficilmente sostenibile.

L'ammissione di colpevolezza, non è un semplice residuo delle tradizioni religiose, bensì una condizione fondamentale per concedere il perdono. Si può concedere un perdono autentico solo se il colpevole è sinceramente pentito e non più intenzionato, anche se dovesse trovarsi nella stessa situazione, a commettere nuovamente l'atto malvagio. A questo punto il colpevole deve chiedere perdono alla sua vittima, l'unica realmente in grado di perdonarlo.