

DONO, COLPA E PERDONO.
ELEMENTI PER UNA FENOMENOLOGIA
DEL PERDONO

Antonio Malo

Anche se l'interesse della psicologia sperimentale per il perdono e le sue conseguenze in ambito pratico è relativamente recente (vedi McCullough, Exline, Baumeister, 1997), esso risponde non tanto a una moda quanto a un'esigenza fondamentale dell'uomo nel suo atteggiamento verso la colpa. Prima di essere oggetto di riflessione filosofica o elemento essenziale delle religioni storiche, la colpa è una costante universale della vita degli uomini e delle donne di ogni tempo e luogo. Ciò nonostante, la colpa non è mai un'astrazione, bensì un'esperienza personale che ci tocca molto da vicino, a volte anche in modo tragico; si tratta sempre della mia colpa, cioè di una colpa che mi appartiene. Di fronte alla colpa, scaturiscono spontaneamente delle questioni intrinse di *pathos* e di difficile soluzione: come posso convivere con la colpa? Posso ancora sperare di recuperare l'innocenza perduta?

CENNI STORICI SUL CONCETTO DI COLPA

Nella filosofia greca, in particolare nel pensiero dei cosiddetti filosofi naturalisti, possiamo rintracciare uno dei primi tentativi di trovare una risposta. In Anassimandro, per esempio, la colpa appare come una categoria metafisica legata al primo principio o *apeiron*. Come è noto, la parola greca *apeiron* indica ciò che è privo di limiti ovvero indeterminato, il che non vuol dire però vuoto. Infatti, l'*apeiron* ha al suo interno tutte le cose, perché non ne contiene nessuna in particolare. D'altro canto, l'*apeiron* è dotato di un movimento eterno, in virtù del quale le cose si separano dando luogo a delle sostanze che compongono il mondo. Il dinamismo dell'*apeiron* non è, però, né l'unico né il più importante;

questi rimane sottomesso a uno di natura superiore, quello cioè della *Dikè* o Giustizia eterna. Poiché la separazione delle sostanze è concepita da Anassimandro come un' *adikia* o ingiustizia che le cose si fanno l'una all'altra, è necessario che la giustizia ristabilisca l'ordine originario punendo le sostanze secondo l'ordine del tempo, cioè facendole tornare all'indeterminatezza iniziale. Il riferimento a un tempo non meglio precisato ha indotto alcuni dossografi, come Semplicio, a ipotizzare una punizione consistente nel riassorbimento di tutte le cose nell'Indeterminato dove si dissolveranno: "Dove le cose traggono la loro nascita, ivi si compie la loro dissoluzione secondo necessità; infatti reciprocamente pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo" (Anassimandro, 12 B 1 DK). Questa tesi è stata confutata da alcuni studiosi, come Kirk, Raven e Schofield (1983), i quali interpretano le oscure parole del filosofo come il porre un limite temporale all'ingiustizia arrecata da un opposto all'altro. Se l'interpretazione fosse vera, non ci sarebbe un ritorno del mondo all'indeterminato, bensì una continuità e stabilità del cambiamento naturale, derivate dall'alternanza degli opposti: al tempo dell'estate seguirebbe quello dell'inverno, di una durata proporzionata; e al tempo della notte, quello del giorno (*ibidem*, p. 173).

Nella tesi di Anassimandro troviamo già gli elementi concettuali che accompagneranno la riflessione sulla colpa: la trasgressione della giustizia e la punizione. Fra punizione e giustizia vi è un rapporto particolare, che non è né d'identità né d'opposizione, bensì d'implicazione: la punizione, che è causata dall'ingiustizia, è contemporaneamente causa della giustizia. Infatti, anche se dipende necessariamente dall'ingiustizia commessa, la punizione sembra essere il solo modo per ristabilire la giustizia: inflitta la punizione, l'ingiustizia spira e si torna in questo modo alla situazione di giustizia originaria. Colli (1978), per esempio, ritiene che questo pessimismo morale nasca da un pessimismo metafisico: "per cui la nascita è colpa e ingiustizia, la morte è espiazione e vendetta" (*ibidem*, p. 3).

Questo medesimo schema naturalistico è applicato, dalla tragedia e dalla religione greca, alla colpa umana. L'ingiustizia introdotta dalla trasgressione degli eroi tragici richiede anche la punizione dei colpevoli e delle loro famiglie da parte degli dèi o del Fato come unica strada per tornare a una situazione di giustizia originaria. Ciò si osserva, per esempio, nel ciclo di tragedie di Sofocle attorno alla figura di Edipo: *Edipo re*, *Antigone*, *Edipo a Colono*.

Lo schema naturalistico non sembra però poter spiegare alcuni atteggiamenti che la punizione determina negli eroi tragici, in particolare la ribellione. Infatti, mentre la punizione delle sostanze che si sono se-

parate è silenziosa e acquiescente, quella degli eroi è molto spesso sofferta e piena di rabbia.

Perché l'eroe non si sottomette alla punizione, cioè alla giustizia? Forse perché l'uomo non accetta che tanto la sua colpa quanto la punizione facciano parte di una realtà necessaria. In altri termini, forse il sentirsi parte di un processo toglie qualsiasi coscienza di colpevolezza e, persa questa, ciò che da un punto di vista naturalistico potrebbe sembrare giustizia si rivela come la più grande ingiustizia, quella cioè degli dèi che puniscono i mortali senza alcun vero motivo. Come sostiene Masenzio (1986), nella religione greca le divinità sono, nel loro complesso, i supremi garanti dell'ordine cosmico, mentre "gli eroi, pur trovandosi nella medesima direzione, incarnano i diversi aspetti di ciò che è prima dell'ordine cosmico e/o oltre di esso, nello spazio e nel tempo, vale a dire le diverse fasi della dimensione caotica che, per sua essenza, è ambivalente: negativa, in quanto è priva di *kosmos*, positiva, in quanto gradatamente prepara l'instaurazione del *kosmos* stesso" (*ibidem*, p. 541). In fondo, la visione naturalistica della punizione applicata all'uomo porta con sé la contraddizione di trovarci davanti a una colpa senza colpevole, o meglio ancora a una colpa in cui il colpevole è in realtà la sola vittima.

È vero che alcuni pensatori, come Socrate, parlano di un altro tipo di colpa, quello cioè della persona che si comporta ingiustamente, è che non può essere cancellato. Infatti, poiché l'ingiustizia umana, a differenza dei processi naturali, non è necessaria, l'ingiusto non può tornare alla situazione precedente di giustizia neppure attraverso la punizione. Oltre a produrre effetti che allontanano dallo stato originario, l'ingiustizia umana fa diventare ingiusto chi la compie. Perciò Socrate afferma di preferire subire ingiustizia a commetterla, giacché l'essere vittima dell'ingiustizia altrui non intacca la propria anima, mentre l'ingiustizia commessa vi resta per sempre (Platone, 483a sgg.).

La cultura greca, che in altri ambiti è giunta alla conoscenza della verità, non sembra invece aver capito bene quale sia l'origine e le conseguenze della colpa umana. Per questo motivo, è arrivata a vedere la punizione come il solo modo di far fronte alla colpa, senza rendersi conto dei suoi effetti deteriori, fra cui spicca la vendetta. Infatti, mentre nel processo naturale la punizione o negazione dello squilibrio equivale *ipso facto* al recupero dell'equilibrio perduto, nella colpa umana la sola punizione reca con sé la vendetta, come si osserva per esempio nell'*Iliade*: lungi dal portare la pace, la distruzione di Troia è causa di una serie di disgrazie, come se la spirale della violenza una volta iniziata non potesse mai arrestarsi.

Da questo punto di vista l'ebraismo è andato oltre la semplice punizione. Infatti, anche se oggi può sembrarci barbara, la legge del taglione corregge la deriva vendicatrice generata dalla punizione dell'offensore. L'"occhio per occhio" e il "dente per dente" regola il tipo di punizione stabilendo che essa non può essere superiore al male inflitto (Es 21,24-25). Così, la proporzione fra colpa e pena serve apparentemente a far rientrare la giustizia nelle relazioni umane danneggiate dal male, eliminando al contempo i motivi di vendetta. Comunque, di fronte all'ingiustizia tanto la vittima quanto il carnefice aspirano a qualcosa di più che a una mera proporzionalità fra le azioni dell'offensore e quelle dell'offeso.

EVOLUZIONE SEMANTICA DEI TERMINI ATTORNO AL CAMPO LESSICALE DEL DONO

Anche se l'idea di perdono dell'offensore da parte della vittima sembra essere prettamente cristiana, nell'evoluzione semantica delle parole attorno al campo lessicale del dono si mostra già l'aspirazione umana a una giustizia più elevata, al di là della punizione e della legge del taglione.

Il termine latino *donum* deriva dalla radice indoeuropea *dâ*, che indica uno scambio disinteressato di cose, il quale – secondo alcuni – si troverebbe alla base dell'economia: "L'attività di scambio, di commercio si caratterizza in una maniera specifica in rapporto a una nozione che ci sembra differente, quella del dono disinteressato. Il fatto è che lo scambio è un giro di doni piuttosto che un'operazione propriamente commerciale" (Benvéniste, 1966, p. 366). Donare, dunque, significherebbe inizialmente "dare" nel senso di scambiarsi qualcosa di materiale. Oltre al significato economico di questo termine, Gilbert (2003) ne individua uno di carattere squisitamente antropologico: il *dono* come un dare originario per eccellenza, cioè come il dare la vita. Da questa prospettiva, anche se a un primo sguardo ciò può sembrare strano, l'idea di dono sarebbe collegata a quella di colpa. Infatti, nonostante non imponga alcun obbligo dal punto di vista legale in quanto si tratta di un regalo disinteressato, il dono risveglia "sullo sfondo dell'armonia universale richiesta dalla ragione umana, il senso di un dovuto impossibile da restituire, di una colpa per questo 'imperdonabile', poiché preceduta indefinitamente da un'origine per sempre inaccessibile, impossibile da ripetere nella sua originarietà" (*ibidem*, p. 334). Detto in altre parole, il dono che non può essere ripagato genera un senso di colpa ovvero un sentirsi in debito nei confronti del donatore.

Secondo il legame che Gilbert stabilisce fra dono e colpa, la nascita – come già accadeva in Anassimandro – è contemporaneamente dono e colpa, giacché nessuno può restituire la vita a chi gliel’ha data. L’origine della vita non ammette scambio né nessun altro tipo di reciprocità. Di fronte al dono della vita, la sola cosa da fare è sentirsi in debito, il che diventa colpa quando non può essere cancellato o per lo meno corrisposto mediante l’amore.

Fra le differenti letture dell’interpretazione della colpa di Gilbert (ontologica di taglio heideggeriano o etica di taglio lévinasiano), ne preferisco una prettamente antropologica, secondo cui la colpa non va intesa come l’essere gettato nell’esistenza né come il considerare la reciprocità qualcosa di negativo, bensì come ciò che in un altro luogo ho chiamato *l’asimmetria originaria* che si trova a fondamento di ogni giustizia simmetrica (Malo, 2010, pp. 125 sgg.). Certamente, non solo la vita ha allora questo carattere di dono asimmetrico, ma anche ogni debito che non si è in grado di restituire perché si trova oltre i propri limiti dell’essere e dell’agire. Di fronte a questo stato di cose si aprono, come si legge nella parabola evangelica dei due debitori che non potevano saldare il loro debito, due possibilità: applicare la giustizia simmetrica, cioè la punizione, oppure condonare il debito (Mt 18,23-35). Al dono originario che rende colpevoli in quanto impagabile, subentra così un altro termine derivato anch’esso dal verbo donare, cioè *con-donare*. Oltre al significato abituale, la preposizione *con* aggiunge qui quello della ripetizione, in particolare la ripetizione del dono iniziale, poiché soltanto mediante questo ulteriore dono può essere cancellato il debito. È evidente che, nel caso della vita, il condono non consiste nel dare la vita per coloro che ci hanno generato, perché la propria morte non può dare loro la vita; il condono della vita si riferisce invece a coloro la cui vita si trova nelle nostre mani: potere ucciderli e non farlo, equivale a dare loro il dono della vita. Si tratta, dunque, di un caso di asimmetria: possiamo condonare la vita ad altri, giacché altri ci hanno donato la vita.

Si capisce perché il termine condonare non riguarda più solo le realtà materiali, ma anche quelle morali, e persino la colpa stessa, come nell’espressione del latino classico *condonare crimen*, presente nella celebre frase “*Rei publicae iniuriam [...] condonet*” (Caesare, *De bello gallico*, I, 20, 5). Comunque, poiché il debito che può essere condonato dagli uomini è sempre limitato (non raggiunge mai l’origine), anche l’atto di condonare sarà limitato. In definitiva, il condono va oltre la limitatezza temporale del dono, in quanto lo può mantenere in vita, ma non giunge mai a superare il limite della sua origine.

Oltre al dono originario della vita, per il condono c'è un altro limite che, per un greco o un ebreo, era invalicabile, quello cioè della colpa etica. Non si tratta qui di un processo naturale né di un debito da condonare più o meno grande, ma di un'ingiustizia commessa contro qualcuno e, soprattutto, contro se stessi. Come Socrate aveva già indicato, la colpa etica non può essere quantificata né circoscritta a un solo ambito; essa raggiunge l'interiorità del colpevole, rendendolo ingiusto. Ne deriva l'impossibilità umana di condonarla, giacché per farlo sarebbe necessario essere infiniti, in grado cioè di dar luogo a un nuovo inizio. La colpa etica apre, perciò, uno spazio per il dono: un dono infinito, "poiché nel momento in cui non s'indica più ciò che è dovuto, questa indeterminatezza dischiude la riflessione su una infinità di designazioni possibili" (Gouhier, 1969, p. 35); e soprattutto sulla possibilità di un evento inatteso: la grazia. Oltre all'esistenza di un dono infinito, il perdono richiede – come condizione di possibilità – la capacità da parte di chi è diventato ingiusto di essere perdonato, cioè di non essere diventato totalmente ingiusto. Ed è proprio lo spazio infinito aperto dalla colpa etica e dalla possibilità di redenzione da parte del colpevole a essere l'ambito del "per-dono".

Non è facile sapere quando e come si è originata la parola "perdono". Sappiamo solo che il latino classico, che conosceva i vocaboli "donare" e "condonare", non ha nessuna traccia di questo termine. Sembra, invece, che nel latino volgare *perdonare* fosse una parola abbastanza comune, sebbene fino al quinto secolo non sia riuscita a entrare nella letteratura. Il termine *perdonare* compare per la prima volta in una traduzione di una favola di Esopo, fatta da un certo Romulus (400 d.C.). Quando lo scrittore deve tradurre l'espressione "donare la salvezza della vita a qualcuno", invece di usare l'espressione classica *aliquem incolumitate donare*, ne adopera quest'altra: *vita [...] incolumitate perdonatur* (*ibidem*).

Il termine *perdonare* deriva probabilmente dall'espressione *donare per gratia*, dove la preposizione *per* – mediante il suo significato intensivo – conferisce al verbo *donare* un senso di compiutezza, per cui *per-donare* equivale a fare un dono totale. Così afferma Gouhier (*ibidem*). Una conferma della sua tesi si troverebbe nel n. 62 dell'*Apologia del Profeta Daniele*, scritta da Sant'Ambrogio, il quale, a proposito del peccato, dice che questi può essere *donatur per gratiam* ovvero perdonato. Il "perdono" è quindi "dono gratuito". Più tardi il termine "perdono" va assumendo una sfumatura giuridica, fino ad acquisire in occasione dei primi anni giubilari decretati dai Sommi Pontefici (1349 e 1392) il significato religioso del *perdonum maximum* o remissione dei peccati. Il termine "perdonare" fa scoprire in questo modo la gratuità infinita, che nel semplice dono e il condono era solo implicita.

LA COLPA COME MANIFESTAZIONE DI UNA VOLONTÀ FALLIBILE

L'evoluzione dei termini appartenenti al campo lessicale del dono (donare, con-donare, per-donare) mostra la trasposizione da un significato inizialmente specifico e materiale di *dare* nel senso di "scambiare", a uno in cui si trascende la temporalità, anche se in modo negativo, ovvero *con-donare* nel senso di cancellare un debito limitato che però non si è in grado di saldare da soli, fino ad arrivare alla trascendenza della temporalità in senso positivo espressa dal *per-donare*, cioè dal recuperare la giustizia persa attraverso la grazia fatta dall'Infinito.

Sembra che, come cercherò di mostrare, l'evoluzione semantica osservata poc' anzi sia da mettere in relazione con una visione della colpa non più come squilibrio naturale, ma come espressione dell'atto di una volontà fallibile (Ricoeur, 1990, pp. 8 sgg.), finita in sé e, ciò nonostante, in grado di aprirsi all'Infinito, anche quando la persona diventa ingiusta.

Come ho già indicato, la colpa è sempre legata all'ingiustizia, il che non significa che questo legame necessario rientri in un processo naturale. Infatti, parlare di giustizia o d'ingiustizia nell'ambito dei processi naturali avrebbe senso solo se il concetto di legge fosse univoco; i casi che non la rispecchiassero dovrebbero essere, perciò, giudicati una sua violazione e, di conseguenza, un'ingiustizia. Il concetto di legge non è univoco ma analogo come si evince dal fatto che, in un processo naturale, la contingenza non viola la legge, ma vi rientra come un'eccezione che la conferma. Non c'è, dunque, ingiustizia nei processi naturali e, di conseguenza, neppure colpa. D'altro canto, in un processo naturale non esiste punizione alcuna, ma solo il recupero dell'equilibrio naturale. Infatti, nella natura, cambiano solo gli stati in cui si trovano le sostanze (liquido, solido, gassoso), gli eventi e le stagioni, mentre la necessità del tutto si mantiene.

Colpa, ingiustizia e punizione, dunque, sono concetti applicati impropriamente o metaforicamente ai fenomeni naturali. Si tratta di un'antropomorfizzazione della natura caratteristica di una visione mitica (in senso negativo) e prescientifica. D'altro canto, una tale antropomorfizzazione della natura porta con sé la naturalizzazione della colpa, dell'ingiustizia e della punizione, come si osserva nell'idea di una colpa commessa involontariamente dall'uomo, che però deve essere espiata anche con la morte. Già in questo pensiero naturalistico ci sono dei segni che ci fanno capire come la colpa umana non può nascere da un'eccezione che rientra però in una necessità naturale, bensì da una trasgressione

volontaria. È vero che nella letteratura greca classica ci sono dei personaggi, come Elena e Paride nell'*Iliade*, che si scusano delle loro debolezze invocando la forza del Fato; secondo Mondolfo (1967, p. 402), però, queste proteste sono soltanto espressione di una mentalità arcaica, non condivisa da Omero. Fa parte del concetto d'ingiustizia non l'aver fatto qualcosa di sbagliato o di contrario alla legge del cosmo, bensì l'aver agito male in modo consapevole e volontariamente. L'errore umano può provocare dei danni, ma, quando è incolpevole, l'uomo che lo ha commesso non si considera perciò ingiusto. E l'uomo che sa di non essere ingiusto considera la punizione in nome della giustizia la più terribile delle ingiustizie. Di qui proviene la ribellione e l'accettazione della punizione solo esternamente. Invece, quando l'uomo sa di essere ingiusto non solo ha la capacità di accettare la punizione, ma anche di aprirsi al perdono, cioè alla grazia che gli viene offerta dall'Infinito tramite la persona offesa.

La possibilità che il colpevole ha di essere perdonato è la dimostrazione definitiva che l'ingiustizia non può rientrare nell'ambito della necessità, poiché, come il perdono, l'offesa può unicamente nascere da una volontà finita. La colpa non si dà all'interno di un processo necessario, ma in una relazione libera fra volontà fallibili e, quindi, finite. La persona ingiusta distrugge una tale relazione e, perciò, diventa colpevole. La punizione serve a restituire mediante gli effetti un qualcosa della giustizia violata, ma solo il perdono ha la capacità di far tornare il colpevole nell'ambito della giustizia. Ne deriva che nel perdono umano c'è sempre la presenza di un Terzo, che è Infinito.

Si badi bene che il perdono non può far sì che offensore e offeso tornino allo stato esistente prima della colpa. Tale visione del perdono, cioè come restauratore di un ordine universale infranto, porterebbe con sé la ricaduta in un processo necessario, simile a quello di cui parla Hegel (1820), in cui la punizione del colpevole serve a far rientrare la colpa, cioè la contingenza del singolo, nella necessità di una giustizia universale. Secondo Hegel, il mondo soprasensibile contiene quello sensibile non solo come il positivo contiene il negativo, cioè come opposizione, ma anche come superamento dell'opposizione. Ciò si vede, per esempio, nel caso del criminale. La punizione del crimine corrisponde al mondo soprasensibile o mondo delle leggi; la punizione non è, però, negazione del delitto – come se esso non fosse mai esistito – ma il suo superamento che lo contiene, cioè la fine del movimento che il delitto suppone, la sua riflessione: “il delitto è ribellione all'autorità dello Stato, è la negazione del diritto, la pena è a sua volta la negazione del delitto

e quindi la riaffermazione del diritto” (*ibidem*, p. 92). Di contro, continua Hegel, l’immediata legge della vendetta non porta al superamento del crimine, ma solo all’autodistruzione del soggetto. La persona del criminale non è trattata come essere per sé (*Selbstwesen*), poiché il suo delitto è punito da un’altra individualità che tenta di distruggerla. Invece, nella punizione della legge, il criminale sarebbe trattato come essere per sé. La ragione di ciò, secondo Hegel, è che il mondo sensibile in cui è stato commesso il crimine si oppone al mondo soprasensibile dove vige una legge che punisce questo delitto. Mediante la punizione, il mondo sensibile realizza quello soprasensibile, raggiungendosi così la riconciliazione fra i due mondi prima opposti. Questa riconciliazione si realizza non in astratto, ma in concreto: siccome con il suo crimine ha commesso qualcosa d’indegno verso il mondo soprasensibile, il criminale ha bisogno di essere punito; e in questo modo egli recupera la dignità persa.

IL PERDONO COME NOVITÀ CHE GENERA NOVITÀ

Hegel ha ragione quando sostiene il valore sociale della punizione, giacché se non viene in qualche modo punita legalmente, l’ingiustizia genera lo scatenarsi della vendetta.

Il perdono ha, però, un altro scopo: quello di creare una relazione assolutamente nuova, perché essa si basa sulla gratuità del dono. Nel perdono, la colpa non va distrutta nei suoi effetti (non si può non aver fatto ciò che si è fatto), non va condonata (semplicemente nascosta o non tenuta in conto come nella giustificazione luterana o non punita legalmente), ma va trasfigurata mediante il dono che apre nuovi spazi di libertà nella vittima e nel colpevole. Con il perdono la vittima si libera da una relazione con il colpevole dominata da emozioni negative come il rancore e/o odio (Worthington, 2001, p. 14), mentre il colpevole riceve la grazia di poter ricominciare un nuovo rapporto con se stesso e forse anche con l’offeso. Infatti, poiché fra perdono e riconciliazione non c’è un rapporto biunivoco, è possibile perdonare e perdonarsi senza che ci sia riconciliazione, mentre è assolutamente impossibile il contrario: una riconciliazione senza perdono. Perciò, il perdono è necessario perché ci sia la speranza di guarire le ferite inflitte ingiustamente (Smedes, 1994, p. 160).

Per questo motivo per perdonare non basta l’azione di condonare la colpa; è necessario anche offrire un dono tale e in modo tale da poter essere accettato dal colpevole. Altrimenti non si può parlare di perdono,

perché la condizione *sine qua non* del perdono, come quella del dono, è la possibilità stessa di accettarlo. Perdonare come se il colpevole non dovesse far nulla, equivale a creare in lui la falsa idea che si può tornare alla situazione precedente e, quindi, che il perdono appartenga a una specie di processo naturale dominato dalla simmetria: siccome l'offesa dipenderebbe unicamente dalla volontà di chi la causa, il perdono dipenderebbe unicamente dalla volontà della vittima. In questo modo l'azione dell'offeso avrebbe come effetto la cancellazione totale dell'azione dell'offensore. Il perdono, invece, non distrugge l'ingiustizia né i suoi effetti, ma apre la possibilità di trasfigurarla creando un nuovo spazio per le libertà del colpevole e della vittima. Il perdono, perciò, si trova agli antipodi della necessità naturale, perché implica il gioco libero di due libertà che possono aprirsi o chiudersi senza essere forzate da nessuna legge cosmica.

Affinché il perdono sviluppi la sua potenza rigeneratrice, non basta essere perdonati, ovvero non è sufficiente l'azione dell'offeso; si richiede anche l'interiorizzazione del perdono da parte del colpevole. Infatti, il perdono deve far scoprire al colpevole che è capace di rispondere liberamente dei suoi atti, cioè che non si trova condizionato dall'ingiustizia commessa. La persona che accetta di essere perdonata scopre così di non essere radicalmente colpevole, cioè di non essere obbligata a comportarsi da colpevole. È forse ciò che Socrate non aveva visto, non avendo tenuto conto della possibilità stessa di essere perdonato. Infatti, anche se gli effetti della colpa nella persona e nel mondo vanno oltre la volontà dell'atto ingiusto rendendo ingiusta la persona, l'ingiustizia non può togliere mai la dignità alla persona in quanto tale, perché la persona non s'identifica mai pienamente con l'azione fatta (essere ingiusto non equivale a diventare assente di ogni dignità). Ciò nonostante, uno degli effetti della colpa è l'introduzione della necessità psichica nel colpevole non solo perché attraverso l'abito è incline a quel determinato comportamento ingiusto, ma anche perché l'immagine che il colpevole ha di se stesso è quella che gli viene dalla propria colpa, cioè dall'essere colpevole. Il perdono del colpevole, da parte dell'offeso, distrugge una tale necessità: il perdono gli permette di vedersi in un modo nuovo, cioè come degno di perdono. Nell'interiorizzare il perdono altrui il colpevole stesso si perdona, cioè distrugge l'immagine che aveva di essere radicalmente colpevole, e perdonandosi scopre di non essere più condizionato dalla sua autocomprensione come colpevole. Da questo punto di vista il perdono introduce una rottura nella necessità naturale – soprattutto di carattere psichico – legata alla colpa. Il perdono è sì

un atto libero, ma necessario per distruggere la necessità che nelle relazioni umane introduce l'ingiustizia, sia quella dell'odio nei confronti degli altri sia l'odio nei confronti di se stessi. In definitiva, "il perdono rivela che ogni relazione umana permane nell'ordine delle libertà, e che il tempo e il mondo risultano dalle loro iniziative senza necessità e dal loro mutuo riconoscimento" (Gilbert, 2003, p. 342).

Ciò non significa che il futuro del colpevole perdonato e perdonatosi non sia segnato dalla colpa; si tratta però di una colpa assimilata, fatta nutrimento della propria vita psichica ed etica, che perciò rigenera. Da una parte, perché il colpevole che ha avuto l'esperienza della colpa e del perdono è in grado d'affrontare la vita con un atteggiamento nuovo, quello cioè del ringraziamento e della fiducia. Dall'altra, perché chi ha avuto quest'esperienza è più disposto a sua volta a perdonare. Infatti, come mostrano alcuni studi psicologici, la vittima perdona sul serio quando accetta "nuovamente nel suo cuore la persona che si è resa responsabile della sua sofferenza" (North, 1987). E ciò è agevolato quando la vittima si accorge che lei stessa in passato si è resa responsabile di atti ingiusti e, quindi, ha avuto bisogno di ricevere il perdono (Enright, Coyle, 1998, p. 126). Perciò, il perdono ha anche un influsso positivo non solo su chi è perdonato, ma soprattutto su chi perdona. In primo luogo, perché l'offeso è stato a sua volta offensore, lo è attualmente o lo sarà in futuro e, quindi, è anche lui oggetto del perdono altrui. Qui troviamo un tipo di giustizia che non è più simmetrica: non si perdona l'altro perché lui ci sia debitore, bensì perché siamo stati perdonati da un terzo, il quale rimanda sempre al Terzo per eccellenza, cioè all'Infinito. In secondo luogo, perché chi perdona può ricevere, come dono, la rigenerazione del colpevole.

Si capisce così perché il 'per-dono' possa essere considerato la perfezione del dono ricevuto: perdonando si dona ad altri la vita, nel senso che essi possono rigenerarsi, riprendendo la loro libertà in modo nuovo, senza la zavorra proveniente dai processi di necessità naturale scaturiti dalla colpa e da relazioni inquinate dal male. Il perdono, quindi, è la novità nell'ambito dei rapporti umani che genera novità.

POSSIBILITÀ E LIMITI DEL PERDONO

Resta però da vedere se il perdono sia sempre possibile, e cioè se gli effetti della volontà fallibile umana possono imporsi alle stesse persone facendole diventare imperdonabili.

Secondo Arendt (1958), il perdono non sempre è possibile, perché avrebbe lo stesso limite della punizione alla quale esso si troverebbe in qualche modo legato. La ragione del limite della punizione e, quindi, del perdono deriva – secondo questa pensatrice – dal fatto che gli uomini sono “incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile” (p. 178). Sembra così che per l’Arendt il perdono sia legato alla stessa possibilità di punire. Di conseguenza quando questa possibilità viene meno scompare anche quella di perdonare.

Forse questa visione limitata del perdono dipende proprio dal concepirlo come una possibilità accanto a quella della punizione. Abbiamo visto però che il perdono non è una possibilità in più di fronte all’ingiustizia, ma la sola possibilità in grado di trasfigurare la colpa, la relazione danneggiata e il colpevole. Infatti, mentre la punizione si trova necessariamente legata all’ingiustizia commessa, il perdono è solo una possibilità, sebbene necessaria per la vittima e il colpevole. Lo scopo della punizione è quello di ristabilire una certa giustizia vulnerata, non di ripristinarla interamente. È chiaro, quindi, che la punizione non serve a giustificare ciò che ingiustificabile. In questo senso la tesi di Arendt fa vedere il limite della teoria hegeliana della punizione come giustificazione del crimine. Infatti, come lei afferma, ci sono dei crimini, come quello dell’Olocausto, che nessuna punizione umana riuscirà mai a giustificare ovvero a far rientrare nell’alveo della giustizia. La punizione, in quanto giustificazione, ha un limite: l’enormità del crimine. Il perdono, invece, non ce l’ha. Il perdono non è condizionato dall’enormità del crimine, perché non si basa sull’ingiustizia commessa, bensì sulla debolezza e dignità del colpevole. Per quanto grande sia la sua colpa, il colpevole non s’identifica mai con l’ingiustizia commessa. Mentre la persona è in vita, le azioni ingiuste non riescono mai a distruggere la sua dignità. Per questo motivo, anche lo stesso Eichmann poteva essere perdonato. Il che non significa che i suoi crimini non dovessero essere anche puniti severamente.

Ma forse il perdono, anche nella forma più semplice, è impossibile, perché altro non è che la perfezione del dono, il quale non può trovare posto in un mondo finito, che cade cioè sotto le categorie spazio-temporali proprie dello scambio mercantile. Questa è, per esempio, la tesi di Derrida, secondo cui le condizioni di possibilità del dono e, quindi, anche del perdono (per-dono) sono le stesse di quelle della sua impossibilità. Derrida sostiene che il dono, per essere tale, dovrebbe essere totalmente esente non solo da intenzionalità da parte del donatore, ma anche di qualsiasi tipo di conoscenza sia da parte del donatore sia da parte di chi lo riceve; altrimenti il dono smetterebbe d’esistere: non sa-

rebbe più gratuito, poiché farebbe nascere un debito in chi lo riceve e, quindi, un senso di colpa. Ma senza un donatore che sa di dare un dono e il recettore che lo riceve come tale non ci sarebbe nessun dono. Qualcosa di simile accade con il perdono: Derrida (2004) considera che esso, se esistesse, dovrebbe essere assolutamente senza condizioni, perché “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” (*ibidem*, p. 93).

Marion (1998) critica con precisione l’errore di Derrida: tentare di razionalizzare il dono e il per-dono, il che è una contraddizione. Infatti, è vero che se il dono è gratuito non è necessario né il donarlo né il riceverlo. Ciò però non significa che il dono manchi di logica e, di conseguenza, di condizione di possibilità, bensì che la sua logica non è quella economica dello scambio mercantile: dare per ricevere. La logica del dono è invece quella di promuovere la gratuità e novità nei rapporti interpersonali.

In modo analogo si deve affermare qualcosa di simile riguardo al perdono. Chi perdona non lo fa per essere ringraziato, ammirato o ripagato, bensì perché vuole liberarsi da un rapporto negativo e, se è possibile, anche aiutare alla rigenerazione del pentito. Certamente la dinamica del perdono è aperta di per sé sia al ringraziamento di chi lo riceve sia alla rigenerazione del colpevole. L’ingrato che non solo rifiuta di ripagare il debito generato dal dono ma neppure accetta un tale debito prova che il dono può essere pienamente dato anche senza il consenso del ricevente (*ibidem*, p. 108). Il perdono, però, produce tutti i suoi frutti quando riesce a rigenerare il colpevole. In fondo, l’errore di Derrida è quello di considerare come unica logica possibile quella dello scambio, senza tener conto di una più originaria, quella della gratuità.

CONCLUSIONE

Anche se lo scopo di questo saggio era la comprensione del perdono, esso non è stato affrontato direttamente bensì attraverso i rapporti che il perdono intrattiene con altri due concetti: quello del “dono” e quello della “colpa”.

L’analisi storico-linguistica ci ha permesso di evidenziare la derivazione del vocabolo “perdono” dal termine “dono” sia etimologicamente che semanticamente. Il perdono appare così come una perfezione del dono, come un dono cioè che, oltre a potersi ripetere, genera altri doni, soprattutto quello della rigenerazione del colpevole.

Come abbiamo visto, il rapporto fra colpa e perdono non è cosmico, ma squisitamente antropologico. La colpa umana, poiché scaturisce da una ingiustizia impossibile da essere cancellata umanamente, crea lo spazio per il perdono, cioè per un dono dell'Infinito, di cui il perdono umano è icona. Certamente la colpa, a differenza della punizione e della vendetta, non si trova necessariamente legata al perdono. Dunque, la relazione fra colpa e perdono è assolutamente libera. La colpa non richiama necessariamente il perdono, e il perdono non distrugge la colpa, ma la trasfigura attraverso la creazione di nuovi spazi di libertà. La trasfigurazione della colpa dipende, non solo del perdono dell'offeso, ma anche dalla sua accettazione da parte del colpevole. Perdonare, come donare, implica la relazione massima fra libertà: solo se è possibile riceverlo da parte del colpevole, il dono che l'offeso fa esiste veramente come perdono.

Il colpevole che accetta il perdono (degli altri e di se stesso) scopre così di non essere radicalmente ingiusto, cioè di non essere obbligato a comportarsi da colpevole. Da questo punto di vista il dono del perdono è la rottura della necessità legata alla colpa, soprattutto per quanto riguarda il meccanismo della vendetta. Nell'interrompere la necessità dei processi naturali si apre uno spiraglio alla novità. Il perdono, dunque, implica una visione differente della realtà non più come circolo dell'eterno ritorno dello stesso, ma come Storia in cui le persone devono perfezionarsi anche attraverso le loro colpe già perdonate. Detto in altre parole: il perdono è l'introduzione dell'eternità nel tempo, la cui manifestazione più sublime è la rigenerazione delle persone.

In sintesi, si può affermare che senza dono non c'è perdono, solo punizione e vendetta. E senza perdono, la colpa ha l'ultima parola: i processi fisici e psichici legati alla necessità sono allora insormontabili.

BIBLIOGRAFIA

Antico e Nuovo Testamento, Esodo

-Matteo-

- ARENDT, H. (1958), *Vita Activa. La condizione umana*. Tr. it. Bompiani, Milano 1989.
- BENVENISTE, É. (1966), “*Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo*”. In *Problemi di linguistica generale*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2010.
- CAESAR, G.I., *Le guerre in Gallia*. Tr. it. A. Mondadori, Milano 1991.
- COLLI, G. (1978), *La sapienza greca*, vol. 2: *Epimenide, Ferecide, Talete*. Adelphi, Milano.
- DERRIDA, J. (2004), *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2004.
- DIELS H., KRANZ W. (1903-1952), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*. Tr. it. Laterza, Roma-Bari 2002.
- ENRIGHT, R., COYLE, C. (1998), “Researching the process model of forgiveness with psychological interventions”. In WORTHINGTON, E. (a cura di), *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Templeton Foundation Press, Philadelphia (PA), pp. 139-161.
- GILBERT, P. (2003), *Sapere e sperare. Percorso di metafisica. Vita e Pensiero*, Milano.
- GOUHIER, A. (1969), *Pour une métaphysique du pardon*. Éditions de l'Épi, Paris.
- HEGEL, G.W.F. (1820), *Lineamenti di filosofia del diritto*. Tr. it. Laterza, Roma 1979.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. (1983), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MCCULLOUGH, M., EXLINE, J., BAUMEISTER, R. (1997), “An annotated bibliography of research on forgiveness and related concepts”. In WORTHINGTON, E. (a cura di), *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Templeton Foundation Press, Philadelphia (PA), pp. 193-317.
- MALO, A. (2010), *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*. EDUSC, Roma.
- MARION, J.-L. (1998), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Tr. it. SEI, Torino 2001.
- MASSENZIO, M. (1986), “La mostruosità dell'eroe greco: caratteri e linee di sviluppo”. In GENTILE, B., PRETAGOSTINI, R. (a cura di), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*. Roma, pp. 541-48.
- MONDOLFO, R. (1967), *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*. La Nuova Italia, Firenze.
- NORTH, J. (1987), “Wrongdoing and forgiveness”. In *Philosophy*, 62, pp. 499-508.
- PLATONE, *Gorgia*. Tr. it. La Nuova Italia, Firenze 2001.
- RICOEUR, P. (1950), *Filosofia della volontà*, vol. 1: *Il volontario e l'involontario*. Tr. it. Marietti, Genova 1990.
- SMEDES, L.B. (1984), *Perdonare e dimenticare*. Tr. it. TEA, Milano 2000.
- SOFOCLE, *Edipo Re. Antigone. Edipo a Colono*. Tr. it. Mondadori, Milano 2000.
- WORTHINGTON, E.L. (2001), *Five Steps to Forgiveness: The Art and Science of Forgiving*. Crown Publishers, New York.