

Il perdono come relazione asimmetrica

Abstract: Forgiveness as asymmetrical relation

Evil is not only the absence of a due good, but also the breaking-down of an asymmetrical relation (that of donation and trust). It is the beginning of the symmetry between the victim and the wrongdoer as well, because the victim often tries to repay evil with evil (as in vengeance and retaliation). Forgiveness makes possible to recover donation from the starting point of symmetry in evil. It neither makes that the past evil disappears nor that both victim and wrongdoer come back to the original relation. Rather it liberates the victim from bad reciprocity and symmetry and creates the condition for the wrongdoer's repentance and his future forgiving others. Forgiveness is always an asymmetrical relation: it is a duty that does not come from any right, but from a precedent gift. In this sense forgiveness is a gift that creates the possibility of new gifts. By having been forgiven, it is borne in us the duty of forgiving; otherwise it would be as if the gift had not be accepted. In the man who does not forgive the dynamics of the gift gives up. The duty of forgiving depends on an asymmetrical relation which has its origins and destiny in the figure of a third person.

Il male non è solo l'assenza di un bene dovuto, ma anche una relazione, o meglio la rottura di una relazione asimmetrica (di donazione e fiducia). Perciò, il male è l'inizio di una simmetria fra la vittima e il malfattore, perché spesso la vittima cerca di ripagare il male con il male (come nella vendetta e nelle rappresaglie). Il perdono rende possibile il recupero del dono a partire da una relazione simmetrica nel male. Esso, però, non fa sì che il male che c'è stato non ci sia più, non è il ritorno alla situazione originaria fra la vittima e il malfattore. Piuttosto, libera la vittima dalla cattiva reciprocità e dalla simmetria creando le condizioni per il pentimento del malfattore e la possibilità futura che egli perdoni altri a sua volta. Il perdono è sempre asimmetrico: nessuno ha il diritto di essere perdonato. Ognuno ha, però, il dovere di perdonare, perché tutti siamo continuamente perdonati. Si tratta di un dovere che non proviene da nessun diritto, ma da un dono precedente. In questo senso, il perdono è un dono che crea la possibilità di nuovi doni. Nell'essere perdonati, si origina in noi il dovere di perdonare; altrimenti, è come se non si accettasse il dono, ossia in chi non perdona la dinamica del dono resta interrotta. Il dovere di perdonare non dipende, quindi, da una relazione simmetrica, bensì asimmetrica, che ha nella figura del terzo la sua origine e il suo destino.

Il perdono presuppone una relazione originaria interrotta dal male. Di fronte alla visione gnostica, che considera il male un principio eterno e, quindi, qualcosa di necessario e di fronte alla visione razionalista del male come errore o mancanza di conoscenza, si deve affermare che il male non ha una necessità naturale né è un errore di giudizio, ma è un atto causato da una volontà

fallibile perché finita. In quanto finita, la persona umana può volere il bene e farlo ma, poiché il suo volere non è il bene, può volere e fare anche ciò che non è bene. Di qui la definizione di male offerta da Sant'Agostino: «il male non è che la privazione del bene»¹. Seguendo lo sviluppo del pensiero agostiniano², l'Aquinate approfondisce il senso di questa privazione: non si tratta di una mancanza di un qualsiasi tipo di bene, ma di uno «che dovrebbe per natura essere posseduto»³, cioè un bene naturalmente dovuto. Orbene, poiché a ogni bene corrisponde un modo, una specie e un ordine, la privazione del bene dovuto può riferirsi a ciascuno di questi aspetti. Perciò quando si dice: «malo modo, cattiva specie, ordine difettoso, si vuole soltanto dire o che in un dato soggetto non ci sono in quel grado in cui ci dovrebbero essere, o che non sono adattati a quelle cose alle quali devono essere adattati; cosicché (modo, specie e ordine) si dicono cattivi perché sono fuori posto e sconvenienti»⁴. Comunque, sempre secondo San Tommaso, il vero male, che è origine di ogni male naturale, è il peccato mortale perché non solo diminuisce l'ordine delle inclinazioni naturali, ma distrugge anche le virtù e la grazia, in quanto esso è una avversione di Dio e una conversione alle creature⁵. Ecco perché il male nell'Aquinate ha una dimensione soprattutto etica⁶.

Nonostante l'importanza di questa definizione per cogliere la portata del male, in essa non è sufficientemente messa in rilievo la sua dimensione esistenziale. Infatti, la sofferenza, la malattia, la morte, e la diffusione del peccato è colta solo implicitamente. Ciò si vede, ad esempio, se consideriamo la disintegrazione della persona causata dal male, giacché in essa non c'è solo minorazione della natura e perversione del cuore, ma anche avvelenamento di ogni rapporto interpersonale. Infatti, la gelosia, l'invidia e l'odio, manifestazioni del male, seminano sfiducia, rancore e desiderio di vendetta fra le persone. Nonostante sia una mancanza, il male ha, dunque, una capacità distruttiva potentissima, poiché va oltre l'interiorità della persona fino a corrompere gli stessi rapporti umani⁷.

¹ Sant'Agostino afferma ciò nella sua polemica con i manichei (Sant'Agostino, *De libero arbitrio*, III, 11, 32).

² Cfr. Sant'Agostino, *Confessiones*, III, 7, 1.

³ Tommaso D'Aquino, *S. Th.*, I, 49, 1.

⁴ *Ibid.*, I, 5, 5.

⁵ Cfr. *ibid.*, I-II, 77, 4.

⁶ «Perciò secondo i diversi gradi del bene esistono diversi gradi di misura, di bellezza e di ordine. C'è un bene, dunque, che costituisce la sostanza stessa della natura, provvisto di misura, bellezza e ordine: e di questo uno non può essere né privato né impoverito dal peccato. C'è poi un bene che consiste nell'inclinazione naturale, e anche questo ha la sua misura, la sua bellezza e il suo ordine: esso però viene immiserito dal peccato, come abbiamo già visto, ma non viene del tutto eliminato. C'è ancora un bene che è virtù e grazia, il quale ha anch'esso misura, bellezza e ordine: e questo viene del tutto eliminato dal peccato mortale. E finalmente c'è un bene che è l'atto stesso ben ordinato, corredato di misura, bellezza e ordine: e l'esclusione, o privazione di esso costituisce il peccato medesimo. Ecco dunque chiarito come il peccato possa essere privazione di misura, bellezza e ordine; e insieme causare codesta privazione, ovvero diminuzione» (*ibid.*, I-II, 85, 4).

⁷ Michael Ende esprime attraverso l'immagine del buco nero che inghiottisce il paese fantastico (il regno di Fantasia) il potere distruttore del male (vid. M. Ende, *La storia infinita*, Longanesi, Milano 1981). La stessa tesi appare nell'analisi del film *There be dragons* che J. Wauck realizza nel presente volume.

Il male non è, dunque, solo l'assenza di un bene dovuto, inteso come un'azione che non si sarebbe dovuta fare o che invece si sarebbe dovuta realizzare, cioè un'omissione. Piuttosto, esso è l'assenza di una buona relazione interpersonale. Il male presuppone, quindi, non solo un bene dovuto, ma soprattutto una buona relazione dovuta, che è originaria. Su che cosa si basa questa relazione originaria? Sull'asimmetria del dono: la persona si dà originariamente all'altro con fiducia e gioia perché sa di aver ricevuto tutto, a cominciare della propria vita. Da questa prospettiva, il perdono appare come la sola possibilità di tornare a questa relazione asimmetrica. Questa è la tesi che a continuazione cercherò di difendere. Per fare ciò, analizzerò in primo luogo la simmetria introdotta dal male.

1. La rottura della relazione asimmetrica: il male

Oltre alla privazione, il male altera la relazione di donazione fra le persone. Infatti, il malfattore con la sua azione interrompe la dinamica del dono, il che porta la vittima a sentire la tentazione di ritirare a sua volta il dono, poiché considera che l'altro non lo meriti. Il male tende, dunque, alla reciprocità. Infatti, se la dinamica del dono radica nella generosità, quella del male si fonda sull'imitazione. Ciò si osserva — come indica Girard — in modo particolare nella violenza mimetica. Infatti il male ricevuto tende a essere imitato, cioè restituito con violenza emozionale. L'ingiustizia commessa desta l'ira della vittima e questa la vendetta, ossia il desiderio di far soffrire chi è la causa della propria collera. La reciprocità nel male distrugge anche la stessa differenza iniziale fra innocente e colpevole giacché, nell'imitare la violenza, la vittima diventa anche malfattore. La contaminazione del male fa diventare tutti quanti colpevoli⁸.

Questa dinamica è però nascosta. Ne deriva che nessuna vittima nel vendicarsi si consideri colpevole. Come è possibile che la vittima trasformata in malfattore non riconosca la propria colpa? Perché il male tende a mascherarsi di giustizia legale, giacché essa è anche simmetrica. Infatti, la vendetta — come la giustizia — sembra in grado di sconfiggere il male, mediante la punizione del malfattore.

2. Vendetta e giustizia come tentativi di riparare il male

⁸ Cfr. R. Girard, *Violenza e religione*, Raffaello Cortina, Milano 2011, pp. 11-20. Nonostante il valore euristico della tesi di Girard, penso che il male non possa ridursi a violenza umana. La mia affermazione contiene una serie di implicite che non posso spiegare in quest'articolo e che fanno riferimento alla tesi di Girard sul carattere ambiguo della violenza. Infatti — secondo lui — anche se è male, la violenza si trova all'origine della cultura umana, il cui nucleo è la religione. Per questo, la crisi mimetica, espressione massima di violenza, è necessaria per uscire dallo stato d'animalità e incominciare l'umanizzazione. Credo che la tesi di Girard sarebbe vera se il male fosse originariamente violenza contro un altro uomo. Penso, però, che il male sia la rottura di una relazione originaria con la trascendenza, in cui consiste appunto la religione; senz'altro il male è anche violenza, ma non direttamente contro una persona umana, bensì contro Dio. Il che significa che il culto e la cultura non dipendono dalla violenza — almeno inizialmente — ma dalla religione, intesa come relazione con la divinità.

Il problema suscitato dalla vendetta è che essa, una volta scatenata, non si ferma più giacché la specie umana manca di freni naturali per inibire la violenza. Infatti, ad esempio, a differenza dei lupi che smettono di lottare quando quello vinto, in segno di sottomissione, si sdraia davanti al vincitore mostrandogli la giugulare, la violenza umana non si ferma neppure davanti ai deboli e ai vinti, anzi la stessa debolezza dell'altro porta tante volte a una maggiore crudeltà⁹. L'uomo, perciò, ha bisogno di un freno esterno — come la legge — capace di razionalizzare la vendetta impedendo così la sua deriva distruttiva. Mediante la ricerca di una proporzione fra colpa e pena: «occhio per occhio, dente per dente»¹⁰, la legge del taglione stabilisce un limite alla violenza mimetica.

Questa visione della legge come razionalizzazione della vendetta si trova anche nelle richieste di alcuni parenti di vittime, che gridano: vogliamo giustizia, anche se in realtà vogliono vendetta! Perché, secondo loro, il criminale deve pagare sulla propria pelle per quanto ha fatto. Anche Hegel sembra difendere questo ruolo razionalizzante della legge; non per vendicare la vittima o i suoi parenti, ma per vendicare il crimine commesso. Infatti, a parere del filosofo tedesco, invece di portare al superamento del crimine la vendetta distrugge il soggetto senza riparare il male fatto, perché il criminale non è trattato come essere per sé (*Selbstwesen*) bensì come male assoluto. Chi si vendica non cerca tanto di punire il delitto quanto di distruggere il criminale, perché crede che distrutta la causa si distrugga l'effetto. In realtà, sempre secondo Hegel, non è così: ciò che conta è la riparazione dell'atto o la sua negazione, che richiede la libertà del criminale, ossia il suo essere per sé. La legge deve punire il crimine in modo da rispettare la libertà del criminale. Secondo il filosofo tedesco, questo apparente paradosso si dissolve quando si tiene conto della distinzione fra mondo sensibile, che è contingente, e soprassensibile, che è necessario. Il mondo sensibile in cui è stato commesso il crimine è l'antitesi del mondo soprassensibile della ragione. La legge che punisce il delitto realizza la sintesi di questi due mondi. Infatti, mediante la punizione, il mondo sensibile, che prima era negazione del mondo della ragione, si riconcilia con quest'ultimo. Questa riconciliazione si realizza non in astratto, ma in concreto. Poiché con il suo delitto ha commesso qualcosa d'indegno, il criminale ha bisogno di recuperare la sua libertà ovvero il suo essere per sé; mediante la punizione egli ritrova la dignità persa¹¹.

⁹ «L'uomo che preme il pulsante d'innescò è così totalmente schermato dal vedere, sentire o altrimenti realizzare emozionalmente le conseguenze della sua azione che la può compiere con impunità, anche se è afflitto del peso di una buona immaginazione. Soltanto così si può spiegare come un buon uomo, che non riuscirebbe quasi a dare uno scapaccione ben meritato a un bambino discolo, si ritrovi senz'altro il coraggio di lanciare missili o di stendere tappeti di bombe incendiarie su città addormentate, condannando così ad una terribile morte fra le fiamme centinaia e migliaia di amabili bambini» (K. Lorenz, *L'aggressività*, Oscar Mondadori, Milano 1990, pp. 315-16). Sebbene la visione istintiva della violenza sia entrata in crisi dovuto soprattutto ai contributi delle neuroscienze e dell'antropologia culturale, sembra invece vero che la persona non possieda freni inibitori naturali perché i segnali pacificatori non s'impongono ai contendenti. Ne consegue la necessità di educare l'aggressività da bambini (cfr. D. Mainardi, *L'animale culturale*, Rizzoli, Milano 1974, p. 161).

¹⁰ Esodo, XXI, 24-25.

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma 1979, pp. 90-92.

Nonostante gli aspetti positivi (in particolare, il legame fra punizione e dignità personale), la tesi hegeliana si basa su una premessa sbagliata: “la legge da sola può giustificare il crimine e, quindi, anche il criminale”. In fondo, il pensatore tedesco pensa che il male possa rientrare nell’ambito della razionalità attraverso la legge. Se fosse così, nonostante accada come effetto della contingenza, il male sarebbe razionale e, quindi, necessario. Il male, però, non è razionale. Ciò si vede con più chiarezza nei crimini efferati e commessi senza una ragione sufficiente. Che giustificazione può darsi dei genocidi, dei massacri, degli attentati terroristici? È possibile imporre ai loro fattori una punizione capace di assimilare il crimine e di restituire ai carnefici la loro dignità? Assolutamente no.

La legge, dunque, non giustifica il male né è una razionalizzazione della vendetta; piuttosto essa cerca d’introdurre una qualche giustizia, laddove essa stessa è stata violata. La legge, però, è esterna, per cui essa ha solo un qualche potere di riparazione del male commesso quando il colpevole accetta la pena comminata in modo espiatorio. Il compito libero d’introdurre la giustizia ricade, invece, direttamente sulla virtù della *vindicatio*, la quale non ha niente da spartire con il suo omonimo, la vendetta¹². Infatti, a differenza della vendetta che cerca la punizione del malfattore per ira e odio nei suoi confronti, la *vindicatio* è orientata a correggere il colpevole mediante una giusta punizione. Così, la *vindicatio* serve a far rientrare la giustizia nelle relazioni umane danneggiate dal male, eliminando al contempo i motivi di vendetta; non riesce, però, a dar luogo a un bene relazionale, che non si riduce mai a semplice simmetria perché è dono di sé¹³.

3. Il perdono come recupero del bene relazionale perduto

¹² Benché usi soltanto il termine *vindicatio* (vendetta), l’Aquinata ha in mente due realtà differenti: il vizio o la vendetta illecita e la virtù, come si vede in questo testo: «La vendetta viene compiuta mediante un castigo inflitto al colpevole. Perciò nella vendetta si deve considerare quale sia l’intenzione di chi la compie. Se infatti codesta intenzione mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione, la vendetta è assolutamente illecita: poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell’odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona, colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia. Infatti uno non può peccare contro altre persone, perché queste hanno peccato contro di lui. Questo significa farsi vincere dal male, mentre l’Apostolo ammonisce: "Non lasciarti vincere dal male, ma vinci nel bene il male". - Se invece l’intenzione di chi aspira alla vendetta tende principalmente a un bene che esige la punizione dei colpevoli, p. es., alla loro emenda, o almeno alla repressione del male per la pubblica quiete, oppure tende alla tutela della giustizia e all’onore di Dio, allora la vendetta può esser lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze» (Tommaso D’Aquino, *S. Th.*, II-II, 108, 1).

¹³ La *vindicatio* tenta di difendere il bene facendo leva più sulla paura della pena che sull’attrattiva del bene: «La vendetta in tanto è lecita e virtuosa in quanto tende a reprimere i malvagi. Ora, chi non ha amore alla virtù viene trattenuto dal peccare, per il terrore di perdere quei beni che sono da lui amati più di quelli conseguibili col peccato: altrimenti il timore non impedirebbe la colpa. Perciò le colpe vanno punite con la privazione di tutti quei beni che sono più amati dall’uomo, quali la vita, l’incolumità del corpo, la libertà, i beni esterni, ossia le ricchezze, la patria e il buon nome. Ecco perché, come riferisce S. Agostino, "Cicerone ha affermato che dalle leggi sono contemplati otto generi di pene", e cioè: "la morte", che priva della vita; "la fustigazione" e "la pena del taglione" (ossia "occhio per occhio"), che compromette l’incolumità del corpo; "la schiavitù" e "la carcerazione", che toglie la libertà; "l’esilio" per cui si perde la patria; "il danno" che sacrifica le ricchezze; "l’infamia" che toglie il buon nome» (*ibid.*, 108, 3).

Per trasformare la relazione danneggiata in bene relazionale si deve uscire dalla logica della simmetria, cioè si deve perdonare¹⁴. Etimologicamente ‘perdonare’ procede da ‘donare’ con il prefisso ‘per’, che ha qui un significato perfettivo. Perciò il verbo composto ‘per-donare’ equivale alla ‘perfezione del dare’. Non si tratta di un dare iniziale o dono della vita, bensì di un ri-dare senso al vivere del malfattore e della vittima dopo l’ingiustizia, cioè di continuare a fidarsi dell’altro e di se stessi nonostante il male abbia intaccato la relazione, a volte fino a distruggerla. Il perdono, dunque, riguarda soprattutto gli attori (malfattore e vittima) e, attraverso di loro, la relazione segnata dal male, piuttosto che l’ingiustizia commessa o il danno recato. La relazione stabilita fra malfattore e vittima è simile a quella di un debito che il malfattore, nonostante compia una punizione giusta, non può pagare poiché non è in suo potere riparare la relazione danneggiata. Neanche la vittima, da sola, ha la capacità di farlo; essa, però, dispone dalla facoltà d’iniziare la dinamica del dono che può portare a un nuovo bene relazionale.

Perdonare è, dunque, assolvere un debito in un modo asimmetrico: la vittima dona al malfattore la sua fiducia che, nonostante il male arrecatogli, egli non sia *necessariamente* cattivo. Non avere desiderio di vendetta né risentimento¹⁵ prepara al perdono del malfattore, ma non cancella il debito. Il debito si cancella con il perdono del malfattore in quanto tale e l’accettazione, da parte di questi, mediante il suo pentimento. Cancellato il debito, la vittima ha la possibilità d’entrare in modo nuovo in relazione con l’aggressore, non più dominata dal vittimismo. Giacché il debito non si riferisce al male fatto, bensì a una cattiva relazione, si può capire meglio perché la vendetta (non la *vindicatio*) sia sbagliata..

4. Le tappe nel processo del perdono

Perdonare significa, dunque, distruggere dall’interno la dinamica del male, cioè la violenza mimetica. Ecco perché il perdono non è un atto puntuale, ma un processo — a volte molto lungo — per sradicare totalmente le diverse forme di simmetria. Ne deriva che per perdonare si debbano superare diverse tappe.

Uno degli argomenti più dibattuti attorno al perdono è quello d’indicare queste tappe. Il primo ad affrontarlo è stato Worthington nel suo *modello piramidale per ottenere (REACH) il perdono*. REACH è l’acronimo che sta per le seguenti tappe: *Recalling* (ricordare il danno subito), *Empathy* (coltivare l’empatia), *Altruistic* (dare il dono altruistico del perdono), *Commitment* (impegno a perdonare), *Holding* (mantenere il perdono e i guadagni ottenuti). Come si vede, Worthington

¹⁴ Per una spiegazione su come il perdono richieda di superare il meccanismo mimetico si veda il contributo di G. Maspero nel presente volume.

¹⁵ Come afferma Girard, «Nietzsche pensa che, nella misura in cui il cristianesimo previene il diretto scatenarsi della vendetta, cresce la vendetta repressa, che è il *risentimento*. Tuttavia, la vendetta e lo spirito di vendetta non sono invenzioni del cristianesimo» (R. Girard, o.c., p. 66)

mescola delle tappe molto generali – dare, impegnarsi e mantenere – con degli elementi che costituirebbero l'essenza del perdono – rivisitare il passato, fomentare l'empatia, avere un atteggiamento altruistico¹⁶.

Un altro modello — ormai classico — è quello di Enright. Esso postula una triade costitutiva del perdono: perdonare agli altri, a se stessi¹⁷, e accettare il perdono degli altri. Secondo questo schema, il perdono è un processo interno con cambiamenti cognitivi, comportamentali e affettivi, in cui la persona offesa giunge a liberarsi dalla sofferenza che consegue all'ingiusto danno ricevuto. La vittima può così rinunciare alla rabbia e al giusto risentimento, offrendo, invece, come dono, misericordia a chi l'ha offesa¹⁸.

Nonostante individui 61 unità psicologiche variabili (affettive, comportamentali e cognitive) che si troverebbero nel processo di perdono, neppure il modello di Enright indica delle tappe precise. D'altro canto, nel sottolineare l'aspetto psicologico individuale (soprattutto, quello della vittima), forse si perde un po' di vista l'aspetto relazionale che penso sia essenziale per capire il perdono. Perciò, nonostante, sia una delle proposte più interessanti, il modello di Enright continua a essere troppo incentrato sull'individuo che perdona¹⁹.

Recentemente Card ha offerto un paradigma interpersonale del perdono, in cui tenta di superare l'individualismo di altre proposte. Anch'ella considera il perdono come un cambiamento del cuore ma, invece d'indicare la totalità degli elementi contenuti in questo cambiamento, preferisce segnalare il percorso da compiere. Card individua cinque tappe: 1) la rinuncia all'ostilità; 2) la preoccupazione nei confronti di chi è percepito come offensore (dovuta alla carità o alla compassione); 3) l'accettazione del pentimento e della contrizione dell'offensore; 4) la remissione della punizione su cui il perdonante ha autorità o controllo; 5) l'offerta di riannodare la relazione²⁰.

L'approccio di Card mi sembra che colga la relazionalità del perdono. Ciononostante, non tiene conto, se non in modo vago, del tipo di relazione che può nascere dal perdono. Forse questo

¹⁶ E.L. Worthington, *The Pyramid Model of Forgiveness: Some Interdisciplinary Speculations about Unforgiveness and the Promotion of Forgiveness*, in E.L. Worthington (curatore), *Dimensions of Forgiveness. Psychological Research and Theological Perspectives. Laws of Life Symposia*, I, Templeton Foundation Press, Philadelphia-London 1998, pp. 107-37. Vid. E.L. Worthington, *Five Steps to Forgiveness: The Art and Science of Forgiving*, Crown Publishers, New York 2001.

¹⁷ Per un'analisi del ruolo del perdono di sé nell'integrazione della propria identità si veda il contributo di I. Vigorelli in questo volume.

¹⁸ R.D. Enright-C. Coyle, *Researching the Process Model of Forgiveness within Psychological Interventions*, in E.L. Worthington (curatore), *Dimensions of Forgiveness. Psychological Research and Theological Perspectives. Laws of Life Symposia*, I, cit., p. 140.

¹⁹ Secondo Enright, il perdono è una virtù morale, parte potenziale della misericordia: «in essence, then, we can say that forgiveness is a moral virtue, unconditionally expressed as an act of mercy toward those who have acted unjustly toward the forgiver» (R. Enright, «Psychological Science of Forgiveness: Implications for Psychotherapy and Education», Presented at the conference, *Neuroscience and Moral Action: Neurological Conditions of Affectivity, Decisions, and Virtue*, Pontificia Università della Santa Croce, Rome, (February 28, 2011), p. 8, pro manuscripto.

²⁰ C. Card, *The atrocity paradigm*, Oxford University Press, New York 2002, p. 174.

limite si deve al fatto di non partire dalle caratteristiche della relazione originaria, ma dalla cattiva relazione creata dall'offesa ricevuta.

Orbene, se considereremo il perdono dal punto di vista del bene relazionale, le tappe faranno riferimento al grado di superamento della simmetria e reciprocità introdotte dal male: se il bene relazionale è caratterizzato dalla gioia, dalla fiducia, dal dono di sé, la relazione segnata dal male è caratterizzata dall'ira, dalla punizione e dal ritiro del dono. L'offesa ingiusta porta la vittima a sperimentare ira, e quest'emozione quando non si controlla, fa nascere il desiderio di vendetta. La vendetta messa in pratica conduce alla violenza mimetica, la quale può essere limitata dalla tappa della semplice reciprocità, propria della legge del taglione. La tappa di superamento della semplice reciprocità la troviamo nella punizione giusta in vista del bene comune che evita nuovi mali e la loro diffusione. La vendetta, la violenza reciproca e la *vindicatio* sono, dunque, le tappe che bisogna superare nel processo di perdono, il che non significa — a differenza della vendetta e della reciprocità — che la *vindicatio* non sia necessaria anche per chi perdona quando è in gioco il bene comune, come per esempio nel caso della pena da applicare a chi ha commesso abusi sessuali. Per affrontare ogni tappa si richiede un cambiamento del cuore che, oltre alla serie di elementi cognitivi, affettivi e comportamentali indicati da Enright, consiste nell'acquisizione delle virtù relazionali e dei sentimenti che dipendono da esse. Ad esempio, per vincere il desiderio di vendetta, si ha bisogno della virtù della mansuetudine e dei sentimenti di empatia e compassione; per vincere la violenza reciproca, si ha bisogno dell'umiltà e del buon umore che ridimensiona la portata dell'offesa di fronte al valore dell'offendente; infine, per andare oltre la *vindicatio*, si ha bisogno della misericordia e della generosità.

La mansuetudine permette di controllare l'ira, volgendola non alla persona, bensì al male che c'è in se stessi e negli altri. L'empatia aiuta la vittima a farsi carico della situazione del malfattore. In questo modo si è in grado di distinguere tra il malfattore e il male che ha commesso²¹. Il male si sostanzia nell'azione e nella relazione, non nella persona, perché essa trascende sempre le azioni e anche la qualità delle relazioni²². Certamente, l'ingiustizia influisce negativamente sulla persona del malfattore ma senza giungere a trasformarla in puro male: fino all'ultimo momento, questi ha la possibilità di pentirsi. Il manicheismo di considerare una persona assolutamente corrotta è, perciò, l'unico vero ostacolo al perdono. Anzi, per il manicheismo, il perdono invece di essere una virtù sarebbe un atto sommamente immorale, poiché — come scrive Govier — «guardare al criminale, anche a quello che ha commesso delle atrocità, come assolutamente imperdonabile, è credere che per qualsiasi persona, e in qualsiasi circostanza, sarebbe qualcosa di cattivo perdonarlo, cioè

²¹ Sulla necessità di avere una meta-conoscenza per poter perdonare si veda il contributo di F. Cecere in questo volume.

²² Cfr. J. North, «“Ideal” of Forgiveness», in R. Enright-J. North (a cura di), *Exploring Forgiveness* (with a foreword by Archbishop Desmond Tutu), University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1998, pp. 15-34.

giungere a vederlo nuovamente come un essere umano capace di bene e di meritarsi la riammissione nella comunità umana»²³. È chiaro, però, che oltre a essere disumano nei confronti del malfattore il manicheismo attenta anche alla libertà della vittima. Infatti, «sarebbe strano precludere alla vittima il perdono, se la vittima vuole perdonare, e sarebbe anche strano se si dicesse a tale vittima che perdonare è moralmente sbagliato e, quindi, si denegassero i benefici psicologici che si crede che ricevano quelli che perdonano. Sarebbe insistere sul fatto che le vittime rimangono sempre vittime, incapaci di perdono»²⁴.

Oltre a favorire il superamento della concezione manichea, l'empatia consente alla vittima di sentire compassione per il malfattore, ossia le fa guardare non tanto il danno ricevuto quanto quello che il malfattore si è fatto agendo male²⁵. Il che serve a liberare la vittima, almeno parzialmente, dall'intensità della sua sofferenza. Infatti, come mostra Frankl nella logoterapia, attraverso la tecnica della dereflessione, centrare l'attenzione sul male dell'altro diminuisce anche il proprio disagio²⁶. D'altra parte, la compassione porta a riconoscere ignoranza nel malfattore. L'ignoranza del malfattore nei confronti del male non si riferisce alla malvagità dell'azione o alla sua volontà di compierla (altrimenti non sarebbe malfattore), bensì alla consapevolezza della perversione che il male porta con sé nelle persone e nelle loro relazioni, specialmente all'impossibilità di autoreddenzione e riparazione del bene relazionale. Queste differenziazioni, che potrebbero sembrare troppo sottili, sono importanti per distinguere, da una parte, tra fare il male e commettere un errore, in cui non si dà la condizione necessaria per il perdono, e, dall'altra, tra fare il male per debolezza o per malvagità, in cui la perversione dell'intenzione del malfattore è massima. Distinguere non significa però separare radicalmente, come fa Arendt, che considera male solo quello radicale ossia l'Olocausto. Secondo questa pensatrice, la stragrande maggioranza del male che rechiamo agli altri dipende necessariamente dalla limitatezza delle nostre azioni ma non è intenzionale; la malvagità, invece, anche se rara, sarebbe imperdonabile, giacché romperebbe i rapporti interumani in cui si dà lo spazio per la punizione e il perdono. Ne deriva la conclusione: l'Olocausto non può essere perdonato perché non può essere punito²⁷. Arendt stabilisce una relazione necessaria fra perdono e

²³ T. Govier, *Forgiveness and Revenge*, Routledge, New York 2002, p. 118.

²⁴ A. Bash, *Forgiveness and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 13.

²⁵ Come mostra il contributo di S. Pallini nel presente volume, lo stile di attaccamento che caratterizza la persona sicura è alla base sia dell'empatia sia della capacità di perdonare.

²⁶ Il metodo della dereflessione si basa anche sul concetto d'intenzionalità. Per ottenere che l'intenzione della coscienza si rivolga all'alterità e non all'io, si deve eliminare l'eccessiva attenzione su di sé. Ciò non si ottiene attraverso il mero rifiuto di pensare a se stessi, poiché esso provoca l'effetto opposto. La coscienza, invece, deve *in-tendere* ciò che è positivo, ossia i valori. Secondo Frankl, il paziente, aiutato dallo psicologo, deve scoprire quei valori che sono in grado di ridare significato alla sua vita. Non basta, dunque, distrarre la propria attenzione con altre cose altrettanto indifferenti, bisogna piuttosto fissarla su qualcosa di veramente importante (cfr. V. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso*, Elle Di Ci Leumann, Torino 1992, pp. 82-84).

²⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 240.

punizione, giacché entrambi sono il tentativo di «porre un fine a qualcosa che, senza quest'interferenza, può continuare indefinitamente»²⁸. Come ho indicato in altra sede²⁹, il perdono non è semplicemente la negazione della punizione (ci può essere un perdono che non escluda la punizione giusta); questo ha un'identità in se stesso, perché è l'unica realtà in grado di liberare le persone dalla relazione segnata dal male.

Comunque, per superare la reciprocità delle categorie vittima/malfattore, c'è bisogno di umiltà. Questa virtù permette di vedere l'altro non solo come malfattore ma anche come vittima e se stessi come vittime e malfattori. Questa visione di sé e degli altri come debitori, dipende dalla capacità di distanziarsi da se stessi e dal torto subito mediante il senso dell'umorismo, che fa accettare le debolezze proprie e altrui³⁰. Riguardo al male fatto si ha bisogno di essere perdonati. Questa necessità non nasce da un obbligo della vittima né da un diritto dell'offensore, ma da un dono che, però, è richiesto tanto alla vittima quanto all'aggressore. Si tratta, dunque, di una relazione possibile, che però è necessaria per sconfiggere il male; la relazione danneggiata, altrimenti, si trasforma in vittimismo: la vittima non si vede che come vittima e il malfattore come malfattore. La relazione vittimista s'impadronisce delle persone, giacché tende a farli sentire, pensare e agire secondo una reciprocità di ruoli fissi e derivati dall'offesa, rendendo impossibile l'apertura a un futuro diverso.

Infine, la *vindicatio* richiede la misericordia, che fa rattristare di fronte al male dell'offensore e alla sua sofferenza. L'apertura del cuore può, in alcuni casi, sfociare nella generosità del perdono, che favorisce la riconciliazione e, con ciò, il ritorno all'asimmetria del dono.

5. Perdono e riconciliazione

Perdono e riconciliazione fanno parte dello stesso processo o sono due realtà differenti? Enright e Coyle distinguono riconciliazione e perdono, perché la vittima che perdona può «scegliere di non rimanere in relazione con il malfattore»³¹. Anche se ciò è vero, credo che il perdono contenga almeno come possibilità l'atto di riconciliazione, anche quando non si realizza³². La riconciliazione appare così come l'ultima tappa del processo, giacché il perdono nella sua dinamica tende naturalmente a ristabilire la relazione e non solo a ottenere determinati effetti positivi per la psiche e la vita dell'individuo. Dunque, il potere benefico del perdono è più relazionale che psichico

²⁸ *Ibid.*, p. 241.

²⁹ Cfr. *Dono, colpa e perdono. Elementi per una fenomenologia del perdono*, in B. Barcaccia – F. Mancini (a cura di), Raffaello Cortina, Milano 2013, pp. 1-15.

³⁰ Cfr. J.K. Norlock-J. Rumsey, *The Limits of Forgiveness*, «Hypatia» 24/1 (2009), p. 103.

³¹ R.D. Enright-C. Coyle, o.c., p. 141

³² Cfr. J.K. Norlock-J. Rumsey, o.c., p. 109.

Certo, la riconciliazione non ottiene che il male accaduto non ci sia più, poiché non è mai il ritorno alla situazione originaria. Il male, la colpa, e tutti gli effetti negativi devono comunque essere assimilati e trasformati mediante il dono. Ne deriva che l'idea di Arendt del perdono «come uno dei rimedi per l'irreversibilità del passato»³³ non tenga conto dell'effetto del male sulle relazioni interpersonali, che molte volte è irreparabile. Piuttosto, il perdono è un rimedio che riesce a lenire le ferite del passato: la persona dona all'altro ciò che può ricevere, un atto di fiducia in lui, aprendo così la possibilità della rigenerazione dell'altro e forse anche di un nuovo bene relazionale.

Ecco perché il perdono, per essere tale, deve essere incondizionato, unilaterale e generoso. Certamente, ciò non significa che perdonare sia un atto puntuale dipendente solo dalla volontà; esso è un processo che richiede una trasformazione delle tendenze, delle interpretazioni cognitive ed emotive, della comprensione e, soprattutto, dell'amore di se stessi e dell'altro. Perciò, di fronte agli ostacoli interni ed esterni che compaiono lungo il percorso, il perdono deve essere coltivato con pazienza e coraggio. Mentre il processo si mantiene, si può parlare di perdono — secondo quanto sostiene Murphy — almeno come disposizione³⁴.

Non è pericolosa questa tensione a perdonare? Senz'altro si deve evitare ciò che Herman chiama la “*fantasy of forgiveness*,” (la *fantasia del perdono*), «la quale come la vendetta diventa spesso una tortura crudele, perché per la maggioranza degli umani ordinari resta fuori dalla loro portata»³⁵. È chiaro che il perdono debba essere una realtà voluta per se stessa e, non solo per gli effetti che produce. Non si tratta, dunque, di un dovere che s'impone dall'esterno o dall'efficacia dei suoi effetti, ma deve essere qualcosa che nasce dall'interno, dal convincimento che il perdono fa parte essenziale della fallibilità e anche generosità della condizione umana.

6. Il Terzo trascendente come origine del perdono

Qual è l'origine del perdono? Scartata la punizione e l'efficacia psicologica sulla vittima, potrebbe sembrare che, in quanto realtà relazionale, il perdono dipenda nella sua origine da un altro, concretamente dal pentimento del malfattore. Certamente, la buona disposizione del malfattore aiuta a perdonare, ma non può esserne la causa; altrimenti, il perdono non sarebbe un dono, cioè non sarebbe gratuito. Come sostiene Thomas, un pentimento profondo rende il malfattore degno di perdono, ma non gli conferisce il diritto di essere perdonato³⁶. Il perdono, quindi, non è legato necessariamente al pentimento; esso è dono gratuito. La gratuità del perdono non equivale — come invece sostiene Bash — all'assenza di obbligo: «dare un dono (come il dono del perdono) non è un

³³ H. Arendt, o.c., p. 237.

³⁴ Cfr. J.G. Murphy-J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 32.

³⁵ J.L. Herman, *Trauma and Recovery*, Pandora, London 1997, p. 190.

³⁶ Cfr. L. Thomas, ‘Forgiving the Unforgivable?’, in E. Garrard-G. F. Scarre (a cura di), *Moral Philosophy and the Holocaust*. Aldershot, Ashgate, Hants 2003, pp. 22-23.

dovere morale, perché il dono, per definizione, è un atto volontario che non si deve necessariamente fare»³⁷.

È vero che nessuno ha il diritto di essere perdonato. Ognuno ha, però, il dovere di perdonare, perché tutti abbiamo bisogno di essere continuamente perdonati³⁸. Nel perdono si dà, dunque, una relazione asimmetrica di reciprocità indiretta: si tratta di un dovere che non proviene da nessun diritto, ma da un dono precedente, quello, appunto, del per-dono ricevuto. In questo senso, il perdono è un dono che crea un obbligo. Nell'essere perdonati, si origina il dovere di perdonare; rifiutare quest'obbligo equivale a non accettare il dono perché, in chi non perdona, il dinamismo si ferma. Non si tratta, quindi, di un atto supererogatorio, che sarebbe obbligatorio solo per i cristiani come "tendenza" a perdonare³⁹.

Invece di basarsi sulla fede, penso che il dovere sia fondato sull'asimmetria del debito e l'impossibilità umana di pagarlo. Tutti noi, esseri umani, siamo malfattori, almeno riguardo a quelle persone nei confronti delle quali abbiamo commesso ingiustizia e, quindi, siamo loro debitori. Orbene, se tutti fossimo debitori, non sarebbe possibile il perdono. Perciò c'è bisogno di un innocente assoluto che, poiché non ha bisogno di essere perdonato, ha il potere di perdonare sempre. Il perdono, come il dono, si basa su un'asimmetria originaria in grado di consentire che, nonostante ci siano alcuni che vanificano il dono, la sua dinamica non si interrompa. Il perdono è sempre possibile, perché non dipende da un dono relativo, bensì assoluto in quanto originariamente non condizionato. Detto in altre parole: l'esistenza del perdono umano postula un Terzo capace di per-donare sempre.

L'esistenza di un dovere di perdonare deriva, quindi, da una relazione asimmetrica, che ha nella figura del Terzo la sua origine e il suo modello. Infatti, nonostante i limiti dovuti alla situazione creatasi a partire dal male e ai limiti del carattere dell'offeso, ogni volta che uno comincia il processo del perdono incarna la necessità di questo dono. Il perdono appare così come manifestazione di un Terzo trascendente.

³⁷ A. Bash, o.c., p. 102.

³⁸ Per spiare i suoi peccati, Verkonski abbandona la città senza beni e senza amici. L'esperienza del dolore gli permette di condividere la sofferenza degli altri e il perdono. Incontrando una giovinetta vittima dalle insidie di Stavroghin, egli vede che ha freddo e ne ha pietà: «Siete infelice, non è vero? Vedo, Vedo, non raccontate niente, e non fate domande neanche a me. *Siamo tutti infelici, ma bisogna perdonare tutti.* Perdoniamo, Liza, e saremo liberi per sempre» (F. Dostoevski, *I Demoni*, BUR Classici, Milano 1997, p. 592).

³⁹ «Sebbene, quasi certamente, nel Nuovo Testamento non c'è un dovere morale a perdonare, suggerisco che ci sia un dovere morale a fare quanto uno può per essere capace di perdonare e ciò include anche chi non si pente» (A. Bash, o.c., p. 105).