

Per iniziativa della Fondazione  
*centro studi filosofici di gallarate*



In collaborazione con il Servizio nazionale  
della CEI per il progetto culturale

# LIBERTÀ, EVENTO, STORIA

A cura di  
MARIO SIGNORE, GIOVANNI SCARAFILE

 EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA

GIOVANNI SCARAFLE

RI-COGNIZIONI

ISBN 88-250-1708-1

Copyright © 2006 by P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE  
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

*www.edizionimessaggero.it*

lità e universalità della *Diskursethik* e, quindi il rifiuto delle etiche materiali convenzionali, la cui peculiarità consiste nell'indicare i contenuti e le mete determinate della vita buona; «il vizio di fondo, perciò, che le accompagna è proprio la carenza di universalità, visto che ogni cultura, privilegiando certe forme di comportamento o stili di vita, arriva necessariamente a porsi in conflitto con un'altra, che altrettanto legittimamente è in grado di rivendicare la validità di un orientamento diverso per realizzare la "vita buona"»<sup>60</sup>. Perciò, possiamo affermare che, nonostante le accuse di ineffettualità<sup>61</sup> mosse alla *Diskursethik*, Apel ha offerto un contributo eloquente alle sfide che l'epoca contemporanea ha lanciato e continua a lanciare, cercando di resistere alla logica del dominio, che, malgrado da più parti si voglia combattere, pervade con buona dose di cinismo, una parte non marginale del pensiero, della scienza, della tecnica e della politica contemporanea.

---

*norme. [...] Il principio (U) non subentra semplicemente al posto dell'imperativo categorico, ma quest'ultimo va trasformato, rispetto alle massime dell'agire, in modo che il principio (U) di fondazione delle norme venga in ciò considerato come criterio pressappoco nel modo seguente: agisci solo secondo la massima di cui tu, nell'esperimento del pensiero, potresti supporre che le conseguenze e gli effetti collaterali che presumibilmente derivano dalla sua applicazione universale per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo coinvolto possano essere accettati senz'altro da tutti coloro che sono implicati in un discorso reale, qualora esso possa esser condotto con loro». Cf. MANCINI, *Linguaggio e Etica*, pp. 158ss.*

<sup>60</sup> MANCINI, *ivi*, p. 138.

<sup>61</sup> R. BODEI, *Verso una nuova logica dell'agire?*, il riferimento si trova in MANCINI, *ivi*, pp. 235-236.

## IL TEMPO DI PERDONARE. L'ENIGMA DEL PERDONO IN JANKÉLÉVITCH E RICOEUR

DONATELLA PAGLIACCI

## I. INTRODUZIONE

Con il volume *La memoria, la storia, l'oblio*, Paul Ricoeur si confronta, di nuovo, con l'enigma del tempo, percorrendo, questa volta, non la via dell'analisi delle aporie della temporalità, ma quella di una fenomenologia della memoria. Di fronte al passato, cioè di fronte a qualcosa che non è più, in che modo e fino a che punto la memoria individuale e collettiva è in grado di resistere ai pericoli di rimozione o di falsificazione? Il volto enigmatico del passato chiede che non si percorra solo la via della fedeltà della memoria, ma anche quella, altrettanto articolata, della ricostruzione storica. Così, se da un lato Ricoeur percorre l'itinerario fenomenologico della memoria al centro del quale si interroga sul ricordo e sulla memoria di se stessi, dall'altro attraversa, seguendo un percorso epistemologico, la reversa, segnando un percorso epistemologico, della stimolazione degli archivi, e passando per le figure sulla rappresentazione storica del passato. Ma nel cercare di delimitare l'ermeneutica della condizione storica, il filosofo deve fare i conti anche con il carattere erosivo dell'oblio.

L'ultima parola di questo lavoro impegnativo spetta, quindi, all'identificazione dell'enigma, del perdono che finisce per assumere un valore decisivo per la ricomposizione del passato, ma soprattutto sembra portare a compimento un impegno antropologico, che lo stesso autore riconosce essere sotteso alla sua vasta e articolata produzione, cen-

trato sull'idea di *homme capable*. Si conferma, in quest'ottica, una sostanziale fedeltà, come rileva opportunamente Jervolino, nei confronti della «filosofia che non si chiude in se stessa ma che diventa un'attività per pensare e promuovere nelle sue forme molteplici l'umanità dell'uomo»<sup>1</sup>.

Raccogliendo in tal senso la sfida posta da Ricoeur, cercheremo di interrogarci sulla possibilità tutta umana del perdono e con lo stesso metodo dichiarato nell'Avvertenza al volume, convochiamo, sulle questioni del passato e del perdono, un altro interprete come Vladimir Jankélévitch, del resto più volte interpellato dallo stesso Ricoeur. Questi, infatti, ritorna, a più riprese e non senza ambiguità, sulla questione del perdono. L'impossibilità di rintracciare nel lavoro di Jankélévitch un progetto, come quello di Ricoeur, ci induce, tra l'altro, a fare i conti con temi diversi in cui è implicata la questione del passato e che preludono al tema del perdono, come la dialettica tra giustizia e amore. Il lessico della giustizia, cercando di annullare il passato, non è in grado di colmare lo scarto tra colpa e punizione. In tal senso, solo l'amore sembra essere in grado di aprirsi all'orizzonte dell'alterità colta nella sua ipseità e di declinare la relazione intersoggettiva, anche attraverso il perdono.

Il nostro breve percorso riflessivo cercherà, quindi, interpellando queste due voci autorevoli del panorama filosofico contemporaneo, di chiarire se il potere di perdonare è davvero un potere tutto umano<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> D. JERVOLINO, *Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur*, «Studium» 501 (2001), p. 715.

<sup>2</sup> Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. du

quale ne è la natura anche in rapporto alla libertà e alla relazione interpersonale ed eventualmente come realizza la sua capacità di riscattare il passato dall'oblio della dimenticanza o dell'indifferenza.

## 2. IL PERDONO: NATURA E VOCAZIONE

Il tema del perdono costituisce il filo rosso che attraversa gran parte delle opere di Jankélévitch, tema trattato dunque, ma anche tradito, come vedremo nel corso dell'esposizione. Ci soffermeremo, in questa sede, su pochi testi emblematici di questo autore, come *L'imprescriptible* (1956)<sup>3</sup>, *Le pardon* (1967) e *Pardonnez?* (1971)<sup>4</sup>, perché è qui che si coglie tutta la problematicità e la complessità di questo «*don gratuito dell'offeso all'offensore*»<sup>5</sup>.

Per Jankélévitch il perdono è essenzialmente un avvenimento, un rapporto con l'altro, un dono gratuito. Ma è soprattutto quest'ultimo criterio di identificazione a costituire il nodo cruciale della riflessione; infatti, viene subito chiarito come, a differenza della clemenza, che è «un perdono senza interlocutore»<sup>6</sup>, il perdono «appartiene al campo extra-le-

Seuil, Paris 2000; tr. it. di D. IANNOTTA, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 691 (d'ora in poi si citerà solo l'edizione italiana, seguita dal numero della pagina).

<sup>3</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible* [1956], Seuil, Paris 1986; tr. it. di D. VOGELMANN, *L'imprescrittibile*, in *Perdonare?*, La Giuntina, Firenze 1987.

<sup>4</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *Pardonnez?*, Éd. Du Pavillon, Paris 1971; tr. it. di D. VOGELMANN, *Perdonare?*, in *Perdonare?*

<sup>5</sup> JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 19.

qualsiasi crimine, perché «decreta generosamente, eroicamente, a dispetto dell'assurdo e contro ogni evidenza, che ciò che ha avuto luogo non ha mai avuto luogo»<sup>12</sup>. Questo potere trasfigurante del perdono, per cui ciò che era odio è divenuto amore, al pari di una conversione o inversione rivoluzionaria dà il via a un cambiamento radicale»<sup>13</sup>. Così, vol-tando le spalle alla giustizia, rigenera l'esistenza umana, inaugurando *una vita nuova*, esistenza redenta, nuova nascita di cui il già colpevole ne è la celebrazione.

Come in contrappunto alla smisurata intensità o sovranaturalità del perdono, deve darsi la richiesta del colpevole di essere perdonato. Non c'è perdono senza pentimento: «al criminale il rimorso disperato, alla vittima il perdono»<sup>14</sup>. Non si può perdonare chi non ha niente da farsi perdonare, ma c'è un imperdonabile che nemmeno l'assoluto perdono può perdonare. Questa è la tragica contraddizione a cui ci conduce il discorso di Jankelevitch. La *fer-vente docilità* delle pagine de *Le pardon* o del *Traité des vertus* è rotta dalla drammatica inventiva di due testi scritti contro la possibilità di prescrizione per i crimini commessi contro gli ebrei durante il secondo conflitto mondiale. E qui forse che il percorso di questo autore, che pure ricerca un'ultima parola che riscatti la penultima del male irrimediabile, diviene paradossale e si incaglia nelle secche di un bene che si declina solo in senso orizzontale e non viene alimentato dall'autentica sovrabbondanza della grazia che, di fatto, spazza via, in maniera

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 144.  
<sup>13</sup> *Ivi*, p. 218.  
<sup>14</sup> *Ivi*, p. 226.

gale, extra-giuridico della nostra esistenza»<sup>7</sup> e, in so-stanza, con un'immagine tanto suggestiva quanto efficace, l'autore ci dice che «il perdono è in concavo quel che il dono è in convesso»<sup>8</sup>.

L'oggetto del perdono è la colpa, propria e altrui. Tanto più il misfatto è grave, tanto più esige una risposta decisa come il perdono, che è «più un gesto drastico che una relazione conoscitiva, più un'offerta che una conoscenza, più un sacrificio e una decisione eroica che un sapere discorsivo; il perdono è un atto di coraggio ed una generosa proposta di pace»<sup>9</sup>. Con questa risolutezza si misura la distanza del perdono, tanto dalla scusa, quanto dall'indulgenza. La realtà è che il perdono non può che appartenere allo stesso lessico dell'amore. Amare e perdonare sono predicati che non conoscono, a differenza della giustizia, né ragioni, né giustificazioni. Si ama, come si perdona per un ordine del cuore, senza che l'amato o il colpevole siano degni di tale slancio oblativo totale: «lo scandalo del perdono e la follia dell'amore hanno questo in comune, di avere come oggetto colui che non lo "merita". Così il perdono non perdona *perché*, il perdono non si cura di giustificare se stesso e di dare le sue ragioni, giacché ragioni non ne ha»<sup>10</sup>.

Il perdono, che è un atto della libertà, «in quanto può essere liberamente rifiutato o gratuitamente concesso»<sup>11</sup>, sembra non tener conto della colpa commessa, la sua potenza è in grado di annullare

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 22.  
<sup>8</sup> *Ivi*, p. 24.  
<sup>9</sup> *Ivi*, p. 131.  
<sup>10</sup> *Ivi*, p. 140.  
<sup>11</sup> *Ivi*, p. 61.

definitiva, qualsiasi rilancio il male voglia proporle. L'ultima parola di questo testo, che sembra recare già i segni di una disfatta, per riprendere un inciso dello stesso autore, non è che la penultima del suo percorso nell'abisso del perdono: «Così il perdono è forte come la malvagità, ma non più forte di essa»<sup>15</sup>.

I due testi a cui ci riferiamo, qui di seguito, mettono in primo piano i limiti e le debolezze relative alla parabola abissale del perdono; quello che nel saggio *Il perdono* è solo presentito, posto come possibilità, diviene qui manifesto, evidente, e il male, purtroppo, rischia di essere, nell'invettiva di Jankélévitch, l'ultima parola. Con le opere *L'imprescrittibile* e *Perdonare*, infatti, sembra stringersi un cappio intorno al perdono, perché, da un lato, il confronto diretto con «il mostruoso capolavoro dell'odio»<sup>16</sup>, lo rende indicibile e, dall'altro, si ritiene che, dinanzi al carattere erosivo del tempo, non resta che invocare una fedeltà della memoria che è più ispirata al lessico del risentimento e dell'inesauribile rancore, che a quello dell'amore<sup>17</sup>.

Alla fine Jankélévitch, dichiarando che non ci si può esimere dal guardare in faccia la malvagità, che è diversa dall'ignoranza di coloro che non sapevano ciò che facevano, uccidendo il redentore, sprofonda nel mistero della cattiveria gratuita e ne rimane catturato, per cui, di fronte all'incomprensibile crudeltà in cui non c'è «niente da capire [...] se non che il cattivo è cattivo»<sup>18</sup>, non resta che una preghiera, che ha il sapore della condanna assoluta, disperata, cru-

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>16</sup> JANKÉLÉVITCH, *L'imprescrittibile*, p. 32.

<sup>17</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescrittibile*, pp. 47-48.

<sup>18</sup> JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, p. 232.

dele: «Signore, non perdonare loro perché sanno quello che fanno»<sup>19</sup>.

Con questi temi si misura anche Paul Ricoeur, specialmente nelle opere più recenti, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*<sup>20</sup> e *La memoria, la storia, l'oblio*<sup>21</sup>, dove dimostra un interesse maturo e coerente che sfocia in una ricca e multiforme riflessione intorno al perdono: questo, senza essere «un rito che si svolge nell'interiorità del soggetto», frena «l'avanzare dell'oblio»<sup>22</sup>.

Le difficoltà inscritte nel perdono, da cui muove il discorso, trasformano quella che potrebbe essere una semplice traiettoria di remissione in una vera odissea. Non bisogna trascurare, infatti, che esiste una differenza di altitudine, cioè una disparità verticale «tra la profondità della colpa e l'altezza del perdono»<sup>23</sup>. Il carattere eccezionale e rivoluzionario del perdono suggerisce di distinguere due livelli di considerazioni: quelle inerenti la sfera personale, da cui nasce l'equazione del perdono, e quella, per così dire, istituzionale che sostituisce la punizione al perdono, pena la creazione di un ordine sociale profondamente ingiusto e crudele.

Per poter parlare del perdono è prima necessario ricomporne «il presupposto esistenziale»<sup>24</sup> che si dà nella colpa. La riflessione sulla colpa porta per

<sup>19</sup> JANKÉLÉVITCH, *L'imprescrittibile*, p. 33.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern-Vergessen-Verzeihen*, Wallstein, Göttingen 1998; tr. it. di N. SALOMON, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>21</sup> RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*.

<sup>22</sup> R. BODEI, *Introduzione*, in *Ricordare*, p. XIV.

<sup>23</sup> RICOEUR, *La memoria*, p. 650.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 652.

pa e il vertice del perdono. Per ciò che concerne la colpa, Ricoeur, convocando su questo punto Jaegers, chiede che si presti attenzione alle diverse specie di colpevolezza criminale, politica, morale e metafisica.

È soprattutto il primo tipo che, trattando «dei criminali che rientrano nella categoria dell'ingiustificabile»<sup>30</sup>, costituisce la motivazione «forte» di un discorso sul perdono. Si ripropone qui la questione dell'imprescrittibilità, già sottolineata da Jankelevitch, e, tuttavia, Ricoeur cerca di affrontare la questione a partire da una diversa prospettiva; egli infatti, ritiene «semplicemente» che i criminali in questione sono di fatto imprescrittibili, ma, detto ciò, anziché piegare verso la condanna o l'invettiva, sposta il discorso su «qualche cosa» che è dovuto al colpevole: «possiamo chiamarla la considerazione, questo contrario del disprezzo»<sup>31</sup>. Questa considerazione trova nel processo giuridico la propria attuazione. Il processo che «ha la funzione di sostituire il discorso alla violenza, la discussione all'omicidio»<sup>32</sup>, rinnova un diritto alla narrazione e ricompone il tessuto delle responsabilità, dunque della giusta distanza tra aggressore e vittima. Sempre in nome della considerazione, Ricoeur rompe il cerchio della relazione di scambio, invocata da Jankelevitch, tra domanda e concessione del perdono. I due atti del discorso sono legati «dalla dissimmetria, che possiamo dire verticale, che tende a mascherare la reciprocità dello scambio: in verità, il perdono supera un intervallo fra l'alto e il basso, tra

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 666-667.  
<sup>31</sup> *Ivi*, p. 671.  
<sup>32</sup> *Ivi*, p. 672.

un verso a considerare il dislivello tra male dell'azione e male dell'agente, ma anche a coglierne la perversa corrispondenza che sfocia, in una parola, nell'imperdonabile. In tal senso si tratta di dover fare i conti con una colpevolezza non tanto originale, ma pur sempre radicale e per questo imperdonabile «non soltanto di fatto, ma di diritto»<sup>25</sup>. Questo nesso che tiene unito il colpevole alla propria colpa sembra poter essere spezzato soltanto da una provocazione che, «come una sfida alla rovescia», risuona in una semplice espressione: «C'è il perdono»<sup>26</sup>. Questa voce che dice il perdono è «una voce che viene dall'alto»<sup>27</sup>. E questo uno dei momenti cruciali e forse anche più enigmatici del percorso di Ricoeur. Si riscontra una presa di posizione abbastanza netta rispetto alle tesi sostenute da Hannah Arendt, che, dichiara Ricoeur, considera il perdono solo come una proprietà dell'uomo in quanto essere libero<sup>28</sup>, e tuttavia, dopo aver condotto una riflessione linguistica sul perdono, il filosofo francese ammette che proprio la sproporzione tra la profondità della colpa e l'altezza del perdono rappresenta il vero tormento che lo accompagnerà «fino alla fine dell'opera»<sup>29</sup>.

Così, questo dire il perdono non è che l'inizio di un cammino di esplorazione che d'ora in poi lambisce i territori inesplorati della coscienza e dei comportamenti socialmente condivisi, in cui sempre troneggia la dissimmetria tra l'abisso della col-

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 661.  
<sup>26</sup> *Ivi*.  
<sup>27</sup> *Ivi*.  
<sup>28</sup> Cf. *ivi*, pp. 691-696.  
<sup>29</sup> *Ivi*, p. 663.



l'altissimo dello spirito di perdono e l'abisso della colpa»<sup>33</sup>.

Il carattere enigmatico del perdono fa nascere una domanda su ciò che, a livello umano, lo rende possibile. Nel cercare di ricostruire le risposte date a questo interrogativo il nostro itinerario compirà un passo ulteriore. Proprio la domanda posta da Ricoeur («quale forza ci rende capaci di domandare, di donare, di ricevere la parola di perdono?»<sup>34</sup>) costituisce il punto di partenza per rileggere il rapporto tra perdono e passato, poiché, come egli stesso avverte, sembra che «il coraggio di domandare perdono possa essere attinto nella nostra capacità a dominare il corso del tempo»<sup>35</sup>.

### 3. LA COLPA E IL PASSATO

Riflettere sul perdono significa prendere sul serio la colpa, non arrestarsi dinanzi a questo fardello «che il passato fa pesare sul futuro»<sup>36</sup>, cercare di ricomporre il tessuto in cui si intrecciano stati di coscienza e circostanze storiche concrete, cause ed effetti, per ricucire gli strappi di un insondabile mistero, quello che lega la vittima al colpevole e il colpevole alla sua colpa.

Il perdono, invariabilmente per Jankélévitch come per Ricoeur, consente di «slegare l'agente dal suo atto»<sup>37</sup>, sciogliere il nodo che lo tiene legato al de-

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 685.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 689.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 689.

<sup>36</sup> RICOEUR, *Ricordare*, p. 36.

<sup>37</sup> RICOEUR, *La memoria*, p. 696.

bito, perché, dice Jankélévitch, non fissa lo sguardo sul colpevole, non «immobilizza il colpevole nella sua colpa», non «identifica l'agente con l'atto», non «riduce l'essere questo agente all'«aver-fatto»<sup>38</sup>. In una parola, avverte Ricoeur, il perdono apre «la prospettiva di una liberazione dal debito, che equivale a una conversione del senso stesso del passato»<sup>39</sup>.

È, dunque, proprio attraverso il lavoro della memoria che è possibile imparare a leggere, «raccontare altrimenti e a passare per il racconto degli altri»<sup>40</sup>; così, scavando tra i resti del «cimitero delle promesse non mantenute»<sup>41</sup>, il perdono risveglia e rianima tali promesse andando al cuore stesso del debito: «Il debito senza la colpa»<sup>42</sup>.

Questo impegno verso il passato significa resistenza alle pressioni dell'oblio e ancora, rispetto, se diciamo che «non bisogna dimenticare è quindi anche, e forse soprattutto, per continuare a onorare le vittime della violenza storica»<sup>43</sup>. La fedeltà al passato esige una risposta energica alla «pressione veramente infinita dell'oblio progressivo»<sup>44</sup>, capacità di ricostruire le tracce e di far parlare i ricordi, senza rimanere fermi né alle prime, né ai secondi, perché, per dirla ancora con Jankélévitch, se è vero che «è proibito tornare indietro, non è vietato custodire dei ricordi»<sup>45</sup>. Così, a differenza dell'aggressivo rancore che non vive il presente per rimanere fermo al pas-

<sup>38</sup> JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, p. 36.

<sup>39</sup> RICOEUR, *Ricordare*, p. 93.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>42</sup> RICOEUR, *La memoria*, p. 714.

<sup>43</sup> RICOEUR, *Ricordare*, p. 82.

<sup>44</sup> JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, 33.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 41.

sato, il perdono favorisce il divenire «sbarazzando-  
lo dagli impedimenti che lo appesantiscono»<sup>46</sup>.

Occorre tuttavia non trascurare il potere erosivo e la fatale ambiguità del tempo. Nella sua capacità di livellare le punte della sofferenza e di attenuare la crisi il tempo, nella sua componente più patologica, «ammortizza altresì le reazioni dell'organismo»<sup>47</sup>. Se lasciamo che il tempo sbiadisca i ricordi, ne smorzi l'intensità emotiva, in realtà perdiamo anche l'energia vitale del perdono; detto in altri termini, non si può perdonare per stanchezza: «perdonare tanto per farla finita e perdonare? Certo, no, la stanchezza non è etica!»<sup>48</sup>. Purtroppo accade molto spesso che il perdono venga confuso sia con una capacità umana che con l'impalpabile risentimento. Esiste infatti la possibilità che si pensi il perdono come una specie di prova di abilità. Vi sono persone capaci di perdonare per dimostrare a se stesse la propria resistenza al senso del perdonare. Ma vi sono anche situazioni in cui l'uomo reagisce all'offesa adattandosi a essa, quando si si trattasse della reazione dell'organismo che ha subito un intervento chirurgico. In questi casi, l'offeso «con l'aiuto dell'abitudine egli fa come se l'ingiuria fosse nulla e non avvenuta, ma non fa *che* questa non abbia avuto luogo»<sup>50</sup>. Né siffatta resistenza, né la caricace del risentimento sono il perdono. Accade ad esempio che si riprendano rapporti interrotti con il

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 31-32.  
<sup>47</sup> *Ivi*, p. 49.  
<sup>48</sup> *Ivi*, p. 51.  
<sup>49</sup> *Ivi*, p. 53.  
<sup>50</sup> *Ivi*, p. 55.

proprio offensore che, anche a livello sociale, venga-  
no ripristinati contatti di coesistenza pacifica, ma  
senza «l'adesione appassionata, la convinzione entu-  
siasia, la spontaneità, lo slancio della gioia... il cuo-  
re del perdono, dov'è? Ahimè! – prosegue lucida-  
mente Jankelevitch – Siffatto perdono non ha cuore:  
e questo perdono senza cuore, come una dichiara-  
zione d'amore senza sincerità, altro non è che bron-  
zo sonoro e cembalo squillante»<sup>51</sup>.

Il tempo, dunque, appartiene al perdono, ma  
non ne condiziona l'esistenza. Per perdonare occor-  
re che ci sia il tempo, cioè è necessaria una distan-  
za tra azione malvagia e perdono, ma il perdono non  
dipende dal passare del tempo, anzi «il solo perdo-  
no decisivo è quello che si produce nella subitaneità  
dell'istante»<sup>52</sup>; del resto non è possibile stabilire  
una misura temporale per l'amministrazione del  
perdono. In breve, il tempo è la condizione neces-  
saria, ma non sufficiente, sia del perdono, che del  
pentimento. Ciò conduce a una doppia discontinui-  
tà: quella tra cronologia e assiolologia e quella tra cro-  
nologia e metafisica; in una parola il tempo è sia in-  
commensurabile con l'ordine normativo<sup>53</sup>, sia in-  
capace di neutralizzare «il fatto della colpa»<sup>54</sup>. È  
proprio su questo motivo che l'argomentare di Jan-  
kelevitch sprofonda nuovamente nella regione del-  
l'imperdonabile e il «tempo lungi dal giustificare il  
perdono, lo rende sospetto»<sup>55</sup>.

Come è possibile, si chiede Jankelevitch, non di-

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 56.  
<sup>52</sup> *Ivi*, p. 58.  
<sup>53</sup> *Ivi*, p. 75.  
<sup>54</sup> *Ivi*, p. 76.  
<sup>55</sup> *Ivi*, p. 87.

rigere lo sguardo dietro il muro tragico del ghetto di Varsavia e sotto il sole della verde primavera di Auschwitz, dove ci sono «i morti che dipendono interamente dalla nostra fedeltà»<sup>56</sup>? È per questo dovere verso gli assenti che perdonare sarebbe commettere un atto illecito; del resto è proprio per questo che il «passato che chiede di essere continuamente ricordato, espressamente rammentato, pietosamente commemorato; il passato in quanto non più, ha bisogno che lo si onori e che gli si sia fedeli, giacché, se noi smettessimo di pensarci, sarebbe completamente annientato. Il passato non si difenderà da solo!»<sup>57</sup>.

Il grave difetto dei contemporanei, per Jankélévitch, è cercare di cancellare i ricordi, fare come se nulla fosse successo, riprendere pacificamente i rapporti di buon vicinato con coloro che un tempo hanno assediato, depredato e finanche cercato di distruggere la dignità di un popolo. In queste condizioni il discorso sul perdono sembra poter solo reclinare sulla memoria, ma anche in questo caso, anche «appoggiandosi sul passato»<sup>58</sup>, ammette il filosofo, il cuore non c'è, e forse nemmeno il perdono. Per Jankélévitch, tanto l'usura temporale, quanto l'oblio sono fenomeni senza intenzione, che «finiscono per ridurre il rancore a zero, ma terminano [...], là dove il rancore ebbe inizio»<sup>59</sup>; così, il potere erosivo del tempo sembra avere la meglio sullo slancio del perdono.

Riprendendo l'analisi a partire dall'appello alla

<sup>56</sup> JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?*, p. 47.

<sup>57</sup> JANKÉLÉVITCH, *Il perdono*, p. 86.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 88.

memoria lanciato da Jankélévitch, possiamo, con Ricoeur, spingere il discorso più avanti, ma forse, anche in questo caso, non fino in fondo. Il filosofo francese conduce, infatti, un interessante percorso fenomenologico sulla memoria mostrandone, oltre che le *marche* fondamentali, anche la vulnerabilità.

Se è vero che, ripete con Aristotele, «la memoria è del passato»<sup>60</sup>, l'oggetto che più lo interessa è «la distanza temporale»<sup>61</sup>, e in particolare la questione della rappresentazione del passato, «l'enigma della traccia o dell'*eikón*, vale a dire della presenza di una cosa assente contrassegnata dal sigillo dell'«anteriorità»<sup>62</sup>. Così, attraverso la descrizione dei fenomeni mnemonici si può ricomporre il senso della fedeltà della memoria nei confronti del passato; questa immagine di una memoria felice nella fedeltà, infatti, è la sola in grado di resistere all'oblio e di adempiere al dovere di non dimenticare. Se riconosciamo questo potere alla memoria individuale, siamo autorizzati a estenderne i connotati anche alla memoria collettiva.

Ed è qui, secondo Ricoeur, che il discorso si ricollega all'incognita del perdono. Non deve sfuggire infatti il carattere per così dire patologico, connesso a un uso scorretto della memoria e dell'oblio. Smascherando tutti i possibili abusi, sottesi a diverso titolo, alle forme di mortificazione, strumentalizzazione o manipolazione della memoria, di cui gli archivi collettivi, recano spesso «le ferite simboliche»<sup>63</sup>, Ricoeur affida, questa volta, il passato al

<sup>60</sup> ARISTOTELE, *De memoria et reminiscentia*, 449 b 15.

<sup>61</sup> RICOEUR, *La memoria*, p. 33.

<sup>62</sup> JERVOLINO, *Memoria*, p. 718.

<sup>63</sup> RICOEUR, *La memoria*, p. 114.

perdono che «costituisce l'orizzonte comune della memoria, dell'oblio»<sup>64</sup>.

L'esito escatologico del discorso condotto da Ricoeur, formulato sul modo ottativo, individua nel perdono il luogo in cui si custodisce l'«ultimo incognito»<sup>65</sup> di un mistero, quello dell'uomo, che viene attraversato da questo «treiberi»<sup>66</sup>, in cui confluiscono fenomenologia della memoria, epistemologia della storia ed ermeneutica della condizione storica.

Come dicevamo anche all'inizio di questo nostro paragrafo: dunque, il debito senza la colpa, è la via tracciata da Ricoeur che, conducendo l'uomo al cuore della sua ipseità, gli svela anche l'approdo finale. Perdonare non significa «cancellare un debito su una tabella dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi»<sup>67</sup>, quelli creati tanto dai conflitti inestricabili, quanto dai torti irrimediabili, cioè ancora rinnovare lo stupore che lo spettacolo umano suscita, «tracciare una linea sottile tra l'amnesia e il debito infinito»<sup>68</sup>.

#### 4. CONCLUSIONE

La riflessione condotta da Jankélévitch e Ricoeur sul rapporto tra perdono e passato ci ha rivelato interessanti elementi di riflessione, che provveremo a far interagire almeno con una riserva che deliniamo a mo' di conclusione. Tra i guadagni più

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 649.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 717.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>67</sup> RICOEUR, *Ricordare*, p. 117.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 118.

significativi di questi due approcci sul tema del perdono c'è il riconoscimento della capacità del perdono di offrire una valida resistenza alla potenza erosiva del tempo e l'avvertimento del suo carattere relazionale. Dunque il perdono si dà essenzialmente all'interno di una relazione, cioè si inserisce, cercando di colmarlo, nello spazio abissale che separa, sia il colpevole dalla propria colpa, che dalla vittima. Tuttavia ciò che i percorsi di Jankélévitch e Ricoeur hanno visibilmente mostrato è che, se si cerca di interpretare il perdono come facoltà esclusiva di interpretare il perdono si è costretti a riconoscere l'impotenza dinanzi al male radicale; dunque il perdono finisce per perdere il potere che gli si vorrebbe attribuire e rimane un enigma indecifrabile. L'unica via che è, a nostro avviso, possibile tracciare per riconoscere al perdono la forza di cancellare il rancore e trasformare il risentimento in amore, è quella che, spingendosi *fino in fondo*, ammette che il perdono non è un gesto dell'uomo, ma *per* l'uomo. Solo percorrendo interamente la sua direzione verticale si può giungere a percepire che l'altezza del perdono è voce dell'amore che ha vinto la morte.