

FABIO CIARAMELLI

DALL'INTERSOGGETTIVITÀ ALLO SPAZIO SOCIALE: IL PROBLEMA GIURIDICO DEL PERDONO

Prima di svolgere alcune considerazioni sulla “costruzione giuridica del perdono” al centro della relazione di Valeria Marzocco, vorrei innanzitutto mostrarne il rapporto non estrinseco con la problematica più generale delle identità in dialogo cui è dedicato questo Convegno.

Esplicitare questo rapporto permette di comprendere più a fondo l'interesse e l'attualità per una riflessione sul perdono che intenzionalmente trasferisca sul piano pubblico delle interconnessioni sociali, e della loro eventuale regolazione giuridica, un atto privato che nella sfera dell'intersoggettività non avrebbe senso se perdesse la sua volontarietà e gratuità.

Questo passaggio, spesso traumatico, dalla dimensione privata delle relazioni intersoggettive alle interconnessioni dello spazio sociale e della sfera pubblica è una tipica conseguenza della globalizzazione, che indebolisce la distinzione classica tra privato e pubblico, indispensabile per mantenere distinti il perdono nel suo senso morale, come “atto gratuito dell'offeso”, secondo la rigorosa definizione di Norberto Bobbio¹, dal perdono come “costruzione giuridica”.

1. Il fenomeno delle migrazioni di massa sta trasformando il mondo occidentale in un insieme di società molto variegata dal punto di vista etnico, linguistico e soprattutto religioso. La relazione fra i più disparati gruppi di individui - accomunati quasi sempre soltanto dalla costrizione socio-economica a convivere in uno stesso territorio - può dar luogo alla più o meno conflittuale compresenza di realtà che tendono a rimanere incentrate sui propri spazi privati, o può viceversa approdare alla moltiplicazione e valorizzazione di occasioni d'incontro che mettano in comunicazione le diverse identità di partenza, producendo inevitabilmente una loro reciproca trasformazione.

1 N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali* (1998), Il Saggiatore, Milano 2006, p. 24.

Anche su questo piano, come nella totalità delle esperienze umane, il fattore tempo è decisivo. Generalmente, nella fase più vicina all'ondata migratoria, prevale la diffidenza, l'esclusione e la chiusura; con l'andare del tempo, però, anche attraverso le tensioni, le polemiche, le violenze dovute alle reciproche diversità e diffidenze, aumentano gli scambi, incominciano le contaminazioni e alla fine inevitabilmente si modifica la stessa identità dei diversi gruppi di partenza.

Considerazioni sociologiche banali, di cui le recenti e crescenti migrazioni dovrebbero favorire la presa di coscienza a livello di massa. Eppure, viceversa, nei territori più colpiti dal fenomeno e in linea generale nell'immaginario del nostro tempo, influenzato da un discorso sociale dominato dalle preoccupazioni scatenate dalla crisi economica, si diffonde piuttosto la sindrome della cittadella assediata, arroccata nell'angosciata difesa dei propri spazi vitali, nella stizzita salvaguardia delle proprie conquiste, nell'arrabbiata aggressione alle minacce provenienti dall'esterno.

Ciò che negli ultimi anni complica enormemente le cose e ostacola profondamente le contaminazioni reciproche, accrescendo viceversa la contrapposizione tra le diverse visioni del mondo, è il revival delle religioni, che sempre di più, attraverso il radicalismo e l'integralismo, acquistano il significato d'una difesa identitaria delle tradizioni culturali di ciascun gruppo etnico, geloso della propria purezza e diversità.

Per lunghi anni la fine delle guerre di religione era sembrata una conquista scontata della modernità. Il progetto moderno, infatti, era incentrato sulla secolarizzazione e sull'esaltazione del valore dell'individuo, indipendentemente da ogni riferimento alla trascendenza, rigorosamente confinata nei limiti della sfera privata dell'esistenza. La caratteristica dell'ultimo ventennio è stata invece il ritorno d'una conflittualità d'origine religiosa nello spazio pubblico della vita sociale e politica. Ed è proprio la violenza sacra, legata allo spettro delle guerre di religione, che sembra costituire uno degli esiti più gravi della tendenza "post-moderna" alla creazione planetaria d'un unico mercato competitivo.

Bisogna riconoscere che la cultura laica dell'Occidente s'è dimostrata finora incapace di confrontarsi in profondità con la pretesa tipica del fondamentalismo, mirante in sostanza a risolvere, in maniera immediata e definitiva, il problema dell'Origine: un problema che lo stile di vita post-moderno, diffuso a livello planetario dalla globalizzazione, ha avuto la tendenza a considerare antiquato, oscuro e insignificante. Eppure non appena il meccanismo del progresso s'incepia, e la conflittualità che lo alimenta presenta un conto troppo alto da pagare, ciò che l'Occidente aveva rimosso ritorna con prepotenza devastante. L'Origine perduta, rinnegata o sempli-

cemento smarrita, riemerge, e si ripresenta come unico cemento d'identità e d'aggregazione collettiva.

Uno degli indicatori più significativi del successo del fondamentalismo è proprio il fatto che, per reazione, la difesa dell'Occidente – la salvaguardia dell'identità occidentale, incentrata sull'universalità dei diritti umani – assuma spesso un tono quasi religioso (tipici, in questo senso, gli scritti “apocalittici” dell'ultima Oriana Fallaci). Si tende a dimenticare che, nell'età della globalizzazione, sconfinamenti e ibridazioni risultano, come si diceva prima, un dato sociologico. La riflessione teorica e l'azione politica devono approfondirlo e governarlo, ma non possono assecondare l'irrazionale diniego della realtà.

2. Il nesso fra identità e dialogo – che dà il titolo a questo Convegno – è non solo possibile, ma necessario e sempre già avvenuto, poiché le identità, in quanto fenomeno sociale e storico, risultano sprovviste di quell'originarietà, semplicità e immediatezza, che la loro gelosa difesa vorrebbe ad ogni costo rivendicare e salvaguardare. In realtà, ogni identità individuale e collettiva è sempre e solo il punto di arrivo di un lungo, ancorché rimosso, processo di alterazioni e contaminazioni.

Effettivamente, a ben vedere, non esiste cultura, religione o lingua che non abbia costruito la propria identità attraverso il confronto, lo scambio e il conflitto con realtà socio-culturali estranee al gruppo di partenza. Ed è esattamente la trasformazione dei propri presupposti e di conseguenza l'alterazione anche dolorosa dei punti di riferimento alla base d'ogni tradizione culturale a costruire e rendere effettivo il confronto dialettico e poi anche dialogico tra le identità diverse e magari contrapposte.

Prima di essere l'atteggiamento scelto da una forma di vita collettiva che preferisce la convivenza pacifica allo scontro, il “dialogo” con l'estraneo affonda le sue radici nella preistoria del proprio, per la semplice ragione che tale dialogo costituisce la genealogia di ogni identità, individuale e collettiva.

Rendersi conto di questo inevitabile processo di ibridazione, che funge da base non solo della personalità di ciascuno di noi ma al tempo stesso dell'identità di ogni cultura, dovrebbe vaccinare tutti dalla tentazione inconscia dell'etnocentrismo, cioè dal progetto di attribuire egemonia e superiorità esclusive al proprio punto di vista. Non sempre ciò accade, anzi molto spesso la necessità della coabitazione di gruppi etnici e religiosi diversi in uno stesso territorio produce incrementi di intolleranza, appelli all'esclusione e rivendicazioni di primati e superiorità. Ciò non toglie, però, che l'unica strada d'una convivenza accettabile e produttrice di reciproci

arricchimenti sia la presa di coscienza dell'inevitabilità del dialogo proprio tra individui che si richiamano ad appartenenze culturali diverse.

3. E veniamo al perdono, puntualmente trattato da Valeria Marzocco, che ci ha tenuto a distinguere i due aspetti del problema, quello personale e morale, su cui riflette in modo particolare la filosofia (sconfinando quasi inevitabilmente nella dimensione teologico-religiosa²), e quello più propriamente giuridico, che prescinde dalle prese di posizione soggettive e intersoggettive e, solo in determinati contesti, regola la sospensione o l'interruzione del rimando fra reato e sanzione che viceversa, nella maggioranza dei casi, è prevista e imposta dalle procedure dell'imputazione giuridica.

Come ha mostrato la relazione di Valeria Marzocco, c'è un ampio segmento della filosofia contemporanea che, a partire da Hannah Arendt grosso modo fino a Ricoeur e Derrida, riflette sul perdono come esperienza umana paradossale, ai limiti del discorso filosofico. Ricoeur, al culmine della sua riflessione filosofica sul perdono, incominciata molti anni prima, intitola "Perdono difficile" l'epilogo della sua ultima opera di ampio respiro³ e in nota dichiara che questo titolo gli è stato suggerito da un eccellente libro di Domenico Jervolino⁴, che per molti dei partecipanti a questo Convegno è uno stimato collega, oltre che un caro amico.

La difficoltà del perdono, cui allude Ricoeur, deriva dal suo carattere radicalmente incondizionato e gratuito. Insomma, per esser tale, cioè per essere un dono per dir così rinforzato, il perdono deve interrompere il circolo dell'economia costitutivo delle nostre esperienze.

Come potrebbe una nozione-limite, inaspettata e non programmabile, entrare nello spazio del diritto, costituito da reciprocità e universalizzabilità?

È proprio questa domanda, con le sue implicazioni radicali e non aggirabili, a suggerire la riflessione – resa indilazionabile dagli eventi connessi alla globalizzazione – sul passaggio dall'intersoggettività allo spazio sociale. E infatti proprio all'interno dello spazio sociale, cioè nella sfera pubblica, prima politica e poi eventualmente anche giuridica, che le contaminazioni culturali, esito di conflitti, guerre e magari passaggi di regime, preludono ad atti pubblici, che, ad un livello diverso delle disposizioni private, possano favorire il superamento di conseguenze e strascichi dei precedenti scontri.

2 Come ben mostra il lavoro di F. ZINZI, *Il perdono come problema filosofico giuridico*, Giappichelli, Torino 2007.

3 P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000.

4 D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1996.

Soprattutto all'indomani d'un passaggio traumatico di regime, s'è storicamente avvertita l'esigenza d'una riconciliazione tra identità contrapposte che, per sopravvivere in maniera pacifica e quindi per uscire dal circolo del risentimento, dovrebbero entrare in quella dimensione intermedia tra l'una e l'altra che, col titolo di questo convegno, chiamiamo dialogo.

Proprio queste esperienze, nelle quali, come ha ribadito Valeria Marzocco, l'esigenza pratica della riconciliazione non può andare mai disgiunta dalla necessità di salvaguardare il rispetto della verità dei fatti, mi spingono a insistere sulla necessaria discontinuità fra la prospettiva etica (o magari anche religiosa) del perdono come atto assoluto, incentrato su una sorta di conversione personale, e quella giuridica, che resta ancorata alla più modesta determinazione di regole pubbliche capaci di favorire processi di riconciliazione. Il felice titolo della relazione di Valeria Marzocco allude già da solo, sia pur implicitamente, a questa discontinuità, e quindi alla necessità di trascrivere e perciò riformulare nello spazio pubblico e profano del diritto quel qualcosa che, sul piano privato dell'intersoggettività, alcune tradizioni culturali, segnatamente quella ebraico-cristiana, chiamano perdono. Una volta trasposto nello spazio pubblico della reciprocità universalizzabile, il perdono perde il suo radicamento nella coscienza individuale, nella sua incondizionata e imprevedibile libertà, e si presenta come istituto neutro, sprovvisto di quell'assolutezza che in ultima analisi rimanda al perdono di Dio.

Quando l'applicazione del diritto, che ad ogni reato dovrebbe far corrispondere un'adeguata sanzione prevista dalla legge vigente, è impedita o ritenuta impraticabile dalle circostanze concrete, proprio per garantire la convivenza pacifica, cioè in ossequio alle ragioni fondanti del diritto, e non per più nobili motivi etici o umanitari, lo stesso diritto può prevedere la sua interruzione. In questo senso, un atto sociale regolato, quando la coscienza civile riconosce l'impossibilità di far corrispondere a certi reati la loro sanzione, si può anche chiamare perdono; ma resta una realtà sociale – non puramente intersoggettiva – *creata* dal diritto (dico proprio *creata*, e non solo costruita, citando Santi Romano che nei *Frammenti*, alla voce “realtà giuridica”, testualmente scriveva: “Il diritto *crea* delle vere e proprie realtà che senza di esso non esisterebbero, delle realtà, quindi, che il diritto non prende da un mondo diverso dal suo per appropriarsele con o senza modificazioni, ma che sono esclusivamente sue”⁵).

5 S. ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico* (1947), Giuffrè, Milano 1983, p. 209.

4. Sulla “costruzione giuridica” del perdono mi fermerei qui. Prima di concludere, vorrei approfondire qualche ulteriore aspetto della riflessione filosofica novecentesca sul perdono, per ribadire da un altro punto di vista la necessaria discontinuità dei due momenti⁶.

Torniamo per un attimo a Hannah Arendt, che, tematizzando la rilevanza pubblica e quindi politica del perdono, vi ha visto – alla fine del capitolo quinto di *Vita activa* (1958) – un rimedio all’irreversibilità del processo innescato dall’azione (irreversibilità che, com’è noto, costituisce la prima aporia di tale processo, mentre le altre due sono la sua imprevedibilità e il suo anonimato). H. Arendt riconosce che il ruolo del perdono negli affari umani fu scoperto da Gesù di Nazareth in un contesto religioso; e tuttavia è sul piano strettamente profano che l’autrice propone di vedervi un correttivo all’impotenza d’agire che deriva dal restare vincolati agli effetti irreversibili e perciò paralizzanti delle proprie azioni.

Anche Levinas, nelle ultime pagine di *Totalité e Infini*, in cui definisce il perdono come “l’opera stessa del tempo”, scrive: “Il paradosso del perdono deriva dalla retroazione e, dal punto di vista del tempo volgare, rappresenta la reversibilità del tempo, cioè un’inversione dell’ordine naturale delle cose. [...] Attivo in un senso più forte dell’oblio, che non coinvolge la realtà dell’evento dimenticato, il perdono agisce sul passato”, senza tuttavia annullarlo. Infatti, conclude Levinas, “l’essere perdonato non è l’essere innocente”; deriva da qui “la strana felicità della riconciliazione”⁷: tanto che, e per ben due volte in queste pagine Levinas si riferisce, sia pur solo per quanto attiene alla sua dimensione psicologica, alla nozione agostiniana di *felix culpa*, ripresa nella liturgia pasquale della chiesa cattolica.

Annulare l’irreversibilità del tempo è possibile proprio perché il tempo “aggiunge qualcosa di nuovo all’essere, qualcosa di assolutamente nuovo”⁸. La possibilità del perdono come esperienza intersoggettiva si radica nella struttura stessa della temporalità che in qualche modo fornisce a quell’esperienza un fondamento estraneo alla gratuità incondizionata di uno specifico atto umano. In questo senso, “il paradosso del perdono dalla colpa rimanda al perdono come costitutivo del tempo in sé stesso”⁹.

6 Per una discussione del contesto generale di queste prese di posizione, mi sia permesso di rinviare a “Il tempo dell’inizio. Responsabilità e giudizio in E. Levinas e H. Arendt”, in F. CIARAMELLI, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina 2003.

7 E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, LaHaye 1961, p. 259.

8 *Ivi*, p. 260

9 *Ivi*, p. 259.

È dunque il tempo, il suo inesorabile trascorrere, che libera l'esperienza umana dalle «catene» del risentimento, rimuovendo gli ostacoli che paralizzano la capacità umana d'agire. Nell'analisi delle implicazioni profane del perdono, è decisivo, secondo Hannah Arendt, che nell'insegnamento di Gesù non sia solo Dio ad avere il potere di perdonare. Anzi, il punto centrale sottolineato nelle pagine di *Vita activa* è proprio il fatto che nel Vangelo il potere di perdonare venga presentato come una facoltà o un potere profani, che gli esseri umani devono imparare a praticare tra loro, "per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da quel che hanno fatto inconsapevolmente"¹⁰.

Quest'ultimo cenno, che esclude dalla portata del perdono come atto intersoggettivo il male volontario e consapevole, mi consente di chiudere il mio breve ragionamento con la sottolineatura d'una necessaria discontinuità rispetto alla costruzione giuridica.

In realtà l'istituto giuridico del perdono – cioè d'una forma pubblica e neutra di riconciliazione collettiva che escluda deliberatamente la punibilità di certi reati per consentire di guardare al futuro a identità contrapposte, che si lasciano alla spalle una fase di lotte intestine particolarmente violente – deve necessariamente escludere ogni riferimento alle disposizioni interiori delle soggettività coinvolte. Lo stesso Levinas, che come s'è appena visto, vedeva nell'opera stessa del tempo il paradigma generale del perdono, quando poi parla del perdono intersoggettivo, cioè del perdono come atto gratuito che deve nascere in modo spontaneo e unilaterale nella coscienza del singolo, pone, per dir così, dei paletti molto rigorosi.

Mi riferisco al celebre luogo d'una sua Lettura talmudica, in cui si legge: "Si può a rigore perdonare a chi ha parlato senza coscienza. Ma è difficilissimo perdonare a Rav che era pienamente cosciente e promesso a un grande avvenire, profeticamente rivelato al suo maestro", il quale, com'è raccontato nell'apologo talmudico qui commentato da Levinas, dopo essere stato pubblicamente offeso dallo stesso Rav, s'era rifiutato per ben tredici volte, a Yom Kippur, di perdonarlo per l'offesa ricevuta. Così continua Levinas. "Si può perdonare a molti tedeschi, ma ci sono tedeschi a cui è difficile perdonare. È difficile perdonare a Heidegger"¹¹.

Il perdono cui qui ci si riferisce è una faccenda privata, che deve prender corpo nello spazio delle relazioni intersoggettive, sottratto alla presa delle regole giuridiche valide per tutti. In questo contesto, la privatezza dell'at-

10 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, con Introduzione di A. Dal Lago, Milano 1990², p. 177.

11 E. LEVINAS, *Quatres lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1968, p. 56.

to di perdono presuppone “buona volontà dell’offeso e piena coscienza dell’offensore”¹². Perciò, quando mancano questi elementi, perdonare è effettivamente difficile (anche se il testo non dice che sia impossibile).

Più pragmaticamente, i criteri che in taluni casi presiedono alla creazione d’una realtà giuridica *ad hoc*, cui si continua a dare il nome di perdono, benché prescinda dalla valutazione delle disposizioni soggettive dell’offeso e dell’offensore, hanno come unico scopo la ricerca di soluzioni praticabili di riconciliazione collettiva, ritenute più efficaci per la salvaguardia d’una pacifica convivenza sociale.

12 *Ivi*, p. 55.