

Perdono e conversione. La trasformazione delle persone nelle loro relazioni

Antonio Malo

Facoltà di Filosofia
Pontificia Università della Santa Croce
malo@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-02-02](https://doi.org/10.17421/2498-9746-02-02)

Sommario

A prima vista sembrerebbe che il perdono e la conversione siano correlati solo in modo contingente, in quanto possono esistere separatamente, come quando la vittima perdona il carnefice anche se non si converte, o quando questi si pente dei suoi misfatti anche se la vittima non lo perdona. Tuttavia, l'autore è convinto che tra di loro esista una relazione necessaria. Perciò, egli difende la seguente tesi: anche se la conversione dipende innanzitutto dalla volontà della persona che si converte e il perdono da colui che perdona, colui che perdona e colui che si converte ha sempre bisogno di questi due atti. Perché — e questo è il nucleo della tesi — senza perdono la conversione è impossibile e, viceversa, senza conversione non ci sarà mai un pieno perdono. Quindi il modo di studiare questi due fenomeni dal punto di vista antropologico consisterà nel trovare la causa di questa relazione necessaria.

INDICE

1	Significato e portata antropologica del perdono	23
2	Perdono e conversione nel tempo	26
3	Tappe di liberazione del cuore nel perdono e nella conversione	28
4	La condizione necessaria per il perdono e la conversione: il dono di sé	30
5	Conclusione	31
	Note	31

Uno dei proverbi più noti sul perdono afferma: «Dio perdona sempre, l'uomo qualche volta, la natura mai». Esso non solo esprime un'esperienza che molti di noi abbiamo, ma anche quello che si potrebbe chiamare una metafisica del perdono, poiché, in base al perdono, si distinguono tre tipi di esseri: l'essere infinito che è sorgente di ogni perdono, l'essere umano — finito — ma capace di perdonare perché dotato di libertà, e l'essere della natura non umana che non è in grado di perdonare perché, oltre ad essere finito, nel suo agire e patire dipende da leggi fisiche o psichiche.

In questo mio intervento non tenterò di approfondire le differenze che dalla prospettiva del perdono possono stabilirsi fra questi tre esseri. Ciò va, infatti, al di là del tema che mi è stato proposto: il perdono umano, il quale a sua volta non studierò direttamente, bensì, in quanto legato ad un altro fenomeno tipicamente umano, la conversione.

Certamente, l'esistenza di un legame fra entrambi i fenomeni (perdono e conversione) è anch'esso un dato esperienziale. Si tratta, però, di un legame necessario o contingente? Questa è, a mio parere, la domanda centrale dalla quale si deve partire.

A un primo sguardo sembrerebbe che perdono e conversione siano collegati solo contingentemente, poiché essi possono sussistere separatamente, come quando la vittima perdona anche se il malfattore non si converte o quando questi si pente delle sue malefatte anche se la vittima non lo perdona. Ciononostante, sono convinto che fra di essi vi sia una relazione necessaria.

Per dare ragione a questo mio convincimento, partirò da due tesi. La prima potrebbe essere formulata in questo modo: sebbene la conversione dipenda soprattutto dal volere del soggetto che si converte e il perdono da colui che perdona, tanto chi perdona quanto chi si converte hanno bisogno di entrambi, ossia di perdono e di conversione. Poiché — e questo è il nucleo della mia tesi — senza il perdono non è possibile la conversione e, viceversa, senza la conversione non vi è nessun perdono, in quanto o non si perdona veramente o non si riceve il perdono offerto. Perciò il modo di studiare questi due fenomeni dal punto di vista antropologico consisterà nello scoprire la causa di questo rapporto necessario.

La seconda tesi che argomenterò è la seguente: sia il perdono sia la conversione sono caratterizzati da uno stesso tratto essenziale: la comparsa della novità. E ciò non solo perché questi fenomeni permettono di dare un nuovo senso all'esistenza delle persone che perdonano e si convertono ma anche, e soprattutto, perché essi sono in grado di trasformare la stessa relazione segnata dal male. Perché, come si vedrà, per poter superare le dinamiche

proprie del male: la vendetta, l'odio e il rancore che nei rapporti danneggiati sono in agguato, è necessario perdonare e convertirsi. Altrimenti, la relazione iniziale di fiducia si cristallizzerà nella sua contraria, in paura o in odio, ossia in una totale paura dell'altro, perché considerato un male in se stesso.

1 SIGNIFICATO E PORTATA ANTROPOLOGICA DEL PERDONO

Comincerò dalla seconda tesi, ovvero dalla novità che il perdono e la conversione introducono nella vita delle persone e delle loro relazioni. Una prima pista in questa direzione viene offerta dall'analisi storico-linguistica del termine perdono. Infatti, questo vocabolo, derivato dal termine *dono* mediante il prefisso *per* che ha valore intensivo, aggiunge al significato del dono l'idea di totalità, ossia la perfezione del dono.

Ma che cos'è un dono? E come può essere perfezionato? Anche qui l'etimologia viene in aiuto del pensiero. Secondo il famoso linguista Benvéniste, il termine latino *donum* deriva dalla radice indoeuropea *dâ*, che indica uno "scambio disinteressato di cose", il quale si troverebbe perciò alla base di ogni scambio, anche di quello commerciale¹. *Donare*, dunque, significherebbe inizialmente "dare" nel senso di scambiarsi disinteressatamente qualcosa di materiale o spirituale. Oltre al significato etimologico di questo termine, Gilbert ne individua uno di carattere squisitamente antropologico, secondo cui il *dono* indicherebbe, anzitutto, un dare originario e radicale: il dare la vita a un altro. Da questa prospettiva, anche se a un primo sguardo ciò potrebbe sembrare strano, l'idea di dono sarebbe collegata alla *colpa*. Infatti, nonostante non imponga alcun obbligo dal punto di vista legale in quanto si tratta di un regalo disinteressato, il dono della vita 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»². Detto in parole semplici, il dono della vita, poiché non può essere ripagato, genera un senso di colpa, un sentirsi in debito nei confronti del donatore.

Secondo il legame che Gilbert stabilisce, la nascita — come già accadeva in Anassimandro³ e si ripeterà molti secoli dopo nel teatro barocco di Calderón de la Barca⁴ — è contemporaneamente dono e colpa, giacché nessuno può dare la vita a chi gliel'ha data. Comunque, l'interpretazione di Gilbert dell'esistenza come colpa è da mettersi in rapporto più con una concezione ontologica di taglio heideggeriano che con una visione barocca della vita, ossia con un essere *gettato* nell'esistenza.

Mi sembra, però, che ci sia un altro modo di inquadrare il debito introdotto dal dono — ad incominciare dal dono della vita —, come ciò che ho chiamato in un altro luogo *asimmetria originaria*, la quale si trova a fondamento di ogni giustizia simmetrica, quella basata cioè sulla reciprocità fra i diritti e i doveri⁵. Infatti, siccome non esiste alcun diritto alla vita prima di essere generati, la nostra esistenza non si basa su un diritto ma su un dovere asimmetrico, in virtù del debito che ognuno di noi ha nei confronti della vita ricevuta. Questo dovere non si riferisce essenzialmente al dare a un altro la vita, ovvero alla generazione fisica, bensì al riconoscere, proteggere e favorire in noi e negli altri il dono della vita. Certamente, non solo la vita umana ha allora questo carattere di debito, ma anche tutto ciò che non si è in grado di restituire perché si trova oltre i limiti del proprio essere o del proprio agire.

Uno di questi debiti è quello in cui s'incorre quando si fa del male ad un altro. E ciò per due ragioni. In primo luogo, poiché — come ho appena detto — ognuno ha il dovere di rispettare, proteggere e favorire la vita dell'altro e, quando lo si offende, si tenta a questo dono. In secondo luogo, perché il male causato a un altro essere umano non può essere riparato solo dall'aggressore giacché questo male non è né il risultato di un processo naturale né un errore né un debito materiale da condonare, bensì è un'ingiustizia commessa contro qualcuno e, soprattutto, contro se stessi, un'ingiustizia che solo può essere cancellata mediante il perdono.

Ma si può perdonare l'ingiustizia commessa? Secondo Socrate, no, perché l'ingiustizia crea un debito etico o colpa, che non può essere cancellato. A differenza del debito economico, la colpa non può essere quantificata né circoscritta solo a un ambito esterno: essa raggiunge l'interiorità del colpevole, rendendolo ingiusto⁶.

Inoltre, la relazione che il male crea fra la vittima e l'aggressore tende a diventare rigida nella sua ingiustizia; infatti, la vittima e l'aggressore a poco a poco perdono la possibilità di avere fra di loro altre relazioni positive, irrigidendosi nel desiderio di vendetta e nella violenza. La vittima tende a vendicarsi poiché gli sembra che il solo modo di cancellare il male subito sia arretrare all'aggressore uno più grande, mentre l'aggressore, nel vedersi odiato dalla vittima, si sente confermato nella sua violenza.

Ne deriva l'impossibilità umana di uscire dalla colpa etica, dato che, per farlo, sarebbe necessario essere capaci di uscire dalla spirale della violenza mediante un nuovo inizio: sia togliendo la durezza nei cuori della vittima e dell'aggressore sia ripristinando, per quanto possibile, la loro relazione. Una tale capacità non è, però, umana. Infatti, come aveva già visto Socrate, la persona ingiusta non può diventare giusta né per se stessa né per opera

di un altro essere umano, poiché nessuna di loro è in grado di cancellare il danno fatto, soprattutto a se stessa. Ciononostante, abbiamo l'esperienza dell'esistenza reale del perdono e della conversione. Come può spiegarsi questo apparente paradosso?

Credo che l'unico modo sia considerando che ogni perdono e conversione umani richiedono sempre un perdono infinito, cioè la perfezione del dono. Infatti, solo questo è in grado di cancellare ogni colpa e violenza che si annidano nel cuore umano, rendendo possibile così una nuova vita e una nuova relazione con l'altro. In questo senso si può parlare di un perdono infinito per gli effetti che causa perché, da una parte, porta all'estremo il dono della vita e, dall'altra, produce in colui che lo riceve il debito di perdonare sempre. Ed ecco, che al centro del paradosso di un perdono umano che consente la novità se ne trova uno ancora maggiore: poiché è umanamente incancellabile, la colpa etica apre la possibilità ad un perdono infinito. Infatti, da una parte — come scrive Gouhier — «nel momento in cui non s'indica più ciò che è dovuto, questa indeterminatezza dischiude la riflessione su una infinità di designazioni possibili»⁷; questa sarebbe la spiegazione logica della relazione fra il debito etico che non è determinato e il perdono che deve essere adeguato, cioè non determinato ossia infinito. D'altra parte, ci sarebbe anche una spiegazione metafisica del perdono infinito in quanto, essendo la colpa un abisso di male, aprirebbe lo spazio a un abisso di grazia, cioè di perdono infinito⁸. È vero che il malfattore è un essere finito e che pure il male commesso da lui è sempre limitato anche nelle sue conseguenze (esso non può mai distruggere l'essere della persona), ma in quanto il male fatto è sempre un dover essere che non si realizza, esso diventa infinito in ragione di questa mancanza che nessun essere finito è capace di colmare. Ne deriva che tanto il perdono della colpa quanto la conversione riguardo al male fatto siano resi possibili solamente da un perdono infinito. Ed ecco il paradosso: senza il male etico non ci sarebbe bisogno di un perdono infinito; d'altro canto, se alla colpa non potesse seguire un perdono infinito non ci sarebbe nessun perdono finito, poiché esso è sempre una partecipazione di quello infinito, né alcuna conversione, poiché non ci sarebbe nessuna possibilità di cancellare la colpa.

Infine, oltre al perdono infinito e alla colpa etica, il perdono richiede altre due condizioni: 1) da parte da chi è diventato ingiusto, la capacità di essere perdonato, cioè di non diventare completamente ingiusto; 2) da parte della relazione, la capacità di poter trasformare il male che l'ha segnata in un bene. Insomma, il perdono e la conversione richiedono sempre come condizione sia l'esistenza di un perdono infinito, sia la capacità finita di perdonare e di essere perdonati. Orbene, se ogni perdono e ogni conversione dipendono

da queste due condizioni, allora essi sono sempre possibili in questa vita, indipendentemente dall'ingiustizia commessa, dal male ricevuto, e anche dal grado di logoramento della relazione interpersonale, causato dal male.

2 PERDONO E CONVERSIONE NEL TEMPO

Anche se il perdono e la conversione hanno come condizione la possibilità di un perdono infinito che trascende i limiti spazio-temporali, il perdono umano richiede sempre tempo, il che significa che il perdono si realizza all'interno di un processo più o meno lungo in cui il cuore delle persone e le loro relazioni vengono guariti.

Per capire la dinamica del processo di perdono, si deve partire dalla situazione in cui si trovano inizialmente vittima e aggressore e dalla loro relazione, causata dall'ingiustizia. In primo luogo, la vittima si trova spesso in balia del male, perché, oltre ad essere vittima passiva per aver subito il male, tende al vittimismo, cioè ad identificarsi attivamente senza residui con il male subito, soprattutto quando esso è — o sembra essere — insopportabile o quando continua a influire negativamente sulla propria vita. I sentimenti della vittima che dipendono da questa identificazione con il male subito sono l'odio, il rancore, e, forse, quando vendicarsi diventa impossibile, il risentimento, che può mascherarsi anche con l'indifferenza. Ecco perché, per smaltire tutti questi sentimenti, c'è bisogno di tempo, di un periodo di esercizio pazienza e di conversione.

Dal canto suo, l'aggressore tende anche a identificarsi con il male che ha compiuto, per cui non solo è aggressore ma non si riconosce se non in quanto aggressore, come accadde con Caino, il quale, dopo aver assassinato suo fratello, si considerò essenzialmente un assassino. Il principale sentimento dell'aggressore è quello di odio nei confronti di se stesso e degli altri perché proietta questo sentimento sulla relazione con l'altro, ossia odia perché si sente odiato e si sente odiato perché odia se stesso. Come tutti gli assassini, Caino ebbe, perciò, paura di essere ucciso, perché pensava che tutti l'odiassero.

In secondo luogo, la relazione fra vittima e aggressore tende a cristallizzarsi nel male, in modo che essi interagiscono solo secondo questi due ruoli. Il perdono richiede, perciò, di modificare il modo di auto-comprendersi, in modo da poter lasciare da parte queste identificazioni ingannevoli. Anche per fare ciò, occorre del tempo, in modo che le esperienze e i ricordi negativi prodotti dall'ingiustizia s'inseriscano, a poco a poco, nella struttura della persona, rendendola capace di assimilarli, aprendosi così ad un futuro

di fiducia in se stessa e nell'altro. Ciò spiega perché il processo di perdono porti dalla rigida identificazione di se stessi come vittima o aggressore alla nuova comprensione di se stessi come esseri che si perdonano, perdonano l'altro e, soprattutto, vengono perdonati. La temporalità del perdono dipende anche dal fatto che è necessario riconoscere il male subito o compiuto. Perciò, il perdono non consiste mai nel semplice dimenticare o nel non rendersi conto dell'offesa e della sua gravità, bensì nell'affinare la coscienza e la conoscenza di fronte all'ingiustizia. Poiché, quando non ci si considera trattati ingiustamente, manca la possibilità stessa di perdono e, viceversa, se non ci si considera aggressori non si può ricevere il perdono. Anzi, più si è coscienti dell'ingiustizia subito o fatta, più si può perdonare e convertirsi.

Ma è possibile riconoscere il male commesso? A questa domanda, Nietzsche risponde negativamente, perché – secondo lui – per farlo non si dovrebbe essere orgogliosi; l'orgoglio però fa parte della volontà di potenza di ogni essere umano. Perciò – come egli spiega in uno dei suoi aforismi: «“Ho fatto questo” dice la mia memoria. “Non posso aver fatto questo” – dice il mio orgoglio e resta irremovibile. Alla fine – è la memoria a cedere»⁹.

Penso, però, che non sia come sostiene Nietzsche. È vero che ci sono i cosiddetti meccanismi di difesa di tipo psichico che possono rimuovere il male subito o commesso oppure che si ricorda più facilmente ciò che ha un valore positivo, mentre si dimentica rapidamente quanto è percepito come inutile od ostile al proprio orgoglio. Per cui, quando il male subito o fatto è troppo o manca di una spiegazione c'è il rischio dell'autoinganno. Comunque, anche in queste circostanze, si può vincere l'autoinganno, se si possiede attivamente il proprio passato invece di esserne semplicemente posseduto dal punto di vista affettivo, cioè quando si fa in modo di integrarlo nel proprio presente. Il perdono e la conversione sono allora la più chiara realizzazione sia del riconoscimento di un passato negativo sia del male e della sofferenza che esso causa a se stessi e agli altri. Infatti, accettare un passato negativo, segnato dalla sofferenza fa diventare realisti e aperti ai cambiamenti, il che caratterizza la personalità matura, giacché la realtà non è spesso come noi vogliamo o desideriamo.

Non basta però accettare la realtà per dare un senso personale al male perché la sofferenza può trasformarsi in qualcosa di insopportabile: bisogna anche integrarla personalmente, come accade nel lutto, nel perdono e nella conversione. Dal punto di vista dei fatti, questi tre fenomeni sembrano essere inutili, perché né il lutto è in grado di ridarci le persone care decedute né il pentimento né la conversione di evitare rispettivamente il male subito o commesso. Dalla prospettiva del senso, invece, lutto, perdono, e conversione hanno un valore profondo: il lutto in un certo modo prolunga l'amore

per i nostri cari al di là della morte, mentre il perdono e la conversione aiutano a liberarsi dall'odio e dalla colpa e, a volte, anche a ripristinare una relazione di fiducia fra vittima e aggressore. Quindi, perché ci sia perdono e conversione, i differenti elementi che costituiscono il nostro passato devono essere connessi al nostro presente. Si spiega così perché l'odio, la vendetta, il rancore e il risentimento impediscano di perdonare e di essere perdonati, in quanto sono un ostacolo perché le persone vivano nel presente delle loro relazioni. Insomma, c'è perdono e conversione, quando si scopre un nuovo senso alla relazione con l'altro, non più dominata dal male, dalla sfiducia e dalla paura. In questo modo, la relazione con se stessi e con l'altro, interrotta dal male, può ricominciare in una maniera nuova.

In che cosa consiste il nuovo senso introdotto dal perdono e dalla conversione? Nello smentire l'identità cristallizzata di vittima e aggressore, creatasi come conseguenza dell'ingiustizia. Infatti, chi perdona sembra dire all'aggressore: «nonostante tutto il male che tu mi hai fatto, tu non sei così», perché l'aggressore possa, a sua volta, dirsi: nonostante il male che io ho fatto, io non sono quel male.

Così è possibile riguadagnare la fiducia reciproca. Di fronte all'odio, alla vendetta e al risentimento nei confronti dell'aggressore, la vittima torna ad aprirsi all'altro non più come aggressore ma come bisognoso di compassione, bisognoso di essere scusato per la sua mancanza di conoscenza di quello che ha fatto a se stesso, all'altro e alla relazione con lui. È quanto Gesù fa sul Calvario quando chiede al Padre di perdonare quelli che lo crocifiggono «perché non sanno quello che fanno»¹⁰. E di fronte all'odio di se stesso, l'aggressore sperimentando la speranza di non doversi identificare necessariamente con il male commesso, si libera dalla colpa. In questo modo vittima e aggressore possono imparare nuovamente ad amare. Perdono e conversione sono sì processi, ma non necessari bensì liberi, perché dipendono dal cambiamento dei cuori.

3 TAPPE DI LIBERAZIONE DEL CUORE NEL PERDONO E NELLA CONVERSIONE

Nel processo di liberazione dall'odio e dalla vendetta, vittima e aggressore devono passare attraverso una serie tappe, che possono essere reciproche: voler perdonare/voler essere perdonato, perdonare/essere perdonato, saper di perdonare/saper di essere perdonato, rendersi conto del dono del perdono sia da parte della vittima sia da parte dell'aggressore.

Infatti, perché il perdono sviluppi tutta la sua potenza rigeneratrice si richiede la reciprocità: non basta perdonare o essere perdonato, ma è necessario voler esserlo, riconoscere il perdono dato o ricevuto, interiorizzarlo per non agire più come vittima o aggressore. Ne deriva che il perdono debba essere concesso in modo tale che l'altro possa riceverlo. Un perdono solo esterno o formale oppure che non tiene conto di colui che deve riceverlo non è vero dono, perché non può essere ricevuto.

Per questo motivo, per perdonare è anche necessario creare le condizioni perché l'aggressore si converta. Perdonare come se il colpevole non dovesse far nulla, equivale a creare in lui la falsa idea che si può tornare naturalmente alla situazione precedente all'ingiustizia e, quindi, che il perdono appartiene a una specie di processo necessario in cui il male del malfattore si cancella con un atto contrario da parte della vittima.

Il perdono da parte della vittima, quando è reale, fa scoprire, invece, all'aggressore che è colpevole e merita anche una punizione giusta¹¹. E, ciononostante, mediante il perdono, egli è incoraggiato a rispondere liberamente dei suoi atti e delle sue relazioni, soprattutto con la vittima. Il colpevole che riconosce e accetta di essere perdonato scopre così di non essere radicalmente aggressore, ossia di non essere obbligato a comportarsi ingiustamente. È forse ciò che Socrate non riesce a vedere quando sostiene che l'ingiustizia commessa rimane incisa *per sempre* nell'anima del colpevole; egli sembra non tener conto della possibilità stessa di conversione, quando si accetta di essere perdonati. Infatti, anche se gli effetti dell'ingiustizia vanno oltre l'intenzione dell'atto perché rendono ingiusta la persona dell'offensore, questi continua a conservare la sua dignità, per cui, nonostante il grado di volontarietà e consapevolezza del male fatto, egli non diventa mai pienamente ingiusto. Nell'interiorizzare il perdono altrui, l'aggressore stesso si perdona, vale a dire si pente del male fatto, scoprendo in tal modo di non essere più condizionato dalla sua colpevolezza. Da questo punto di vista il perdono introduce all'interno del tempo una rottura della necessità naturale, soprattutto a livello psichico, perché «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»¹². Il perdono, perciò, si trova agli antipodi della necessità naturale, perché implica il gioco libero di due libertà che possono aprirsi o chiudersi all'amore senza essere forzate da nessuna legge cosmica.

Perciò, affinché non ci siano ostacoli che impediscano questo processo, il perdono e la conversione devono essere in qualche modo continuamente rinnovati. Da una parte, togliendo gli ostacoli al consolidamento del perdono, evitando atteggiamenti, pensieri e desideri negativi che fanno parte del

passato; dall'altra, favorendo la fiducia in se stessi e negli altri, la gioia per l'esistenza di un perdono infinito e il ringraziamento per il perdono dato e ricevuto. Quindi, il perdono non consiste in un desiderio e neppure in un atto, ma in un processo che ci permette di affrontare la vita con un atteggiamento nuovo, quello cioè di continuare a donarci.

4 LA CONDIZIONE NECESSARIA PER IL PERDONO E LA CONVERSIONE: IL DONO DI SÉ

Il perdono e la conversione sono, dunque, manifestazioni della fiducia nel dono. Così, il dono, soprattutto nella sua forma intensiva di per-dono, sembra essere il modo per dare senso al male fatto o ricevuto.

Ma di quale dono si tratta? Senz'altro del dono di se stesso in tutte le sue forme: coniugale, familiare, d'amicizia, ecc., ma soprattutto di un dono in cui traspare la fiducia in un dono infinito, che, da una parte, impedisce che il nostro dono o perdono vengano persi nonostante l'altro sia infedele o non voglia riceverlo e, dall'altra, consente di perdonare sempre, indipendentemente dalla malvagità commessa e dal danno arrecato a se stessi e agli altri. Infatti, ad imitazione di questo perdono infinito, il perdono umano dovrebbe essere assoluto e incondizionato, poiché è il solo modo di far sperare sempre l'aggressore di poter essere perdonato.

Quando il perdono si apre a un dono di sé con queste caratteristiche, non solo fa scoprire il valore del momento presente in cui si perdona, ma anche quello della totalità della vita e, quindi, delle origini e del futuro al di là della morte. Inoltre, poiché non viene mai meno di fronte al male, questo dono di sé trasfigura la stessa sofferenza della vittima in un atto di speranza nella conversione dell'altro.

Forse si trova qui il nucleo della profonda conversione cui è sottomessa la persona sofferente che perdona ed è perdonata, rappresentata da Giobbe: «Io ti conoscevo — dice parlando con Dio questo personaggio, alla fine del suo racconto — per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere»¹³. Infatti, quando negli eventi ingiusti che fanno soffrire si vede in filigrana il perdono eterno e fedele, la sofferenza, anche quella causata volontariamente dall'aggressore, fa maturare, crescere, diventare spiritualmente più ricchi e potenti e, perciò, capaci di *per-donare*. Qui troviamo uno dei paradossi più belli che caratterizzano l'esistenza umana, perché ciò che ci fa diventare potenti non è altro che il riconoscimento e l'accettazione amorosa della propria vulnerabilità, ossia della nostra impotenza, della nostra fragilità, perché in essa, come Giob-

be, scopriamo il perdono infinito dell'Onnipotente. Il traguardo finale della conversione è, perciò, la trasformazione della propria esistenza e del nostro modo di perdonare gli altri e noi stessi.

5 CONCLUSIONE

Il perdono e la conversione si basano, quindi, su un dovere molto particolare, perché, sebbene essi non ammettano nessuno scambio né condono, ammettono il debito, anzi lo generano: un debito nato da un dono e un perdono infiniti. Nonostante, infatti, nessuno abbia alcun diritto ad essere perdonato — e neppure al dono della vita — ognuno ha il dovere di perdonare perché anche noi siamo stati perdonati. Insomma, ognuno di noi è contemporaneamente vittima e aggressore anche se non sempre nei confronti delle stesse persone. Perciò il perdono umano esige, come fondamento assoluto un perdono infinito. Il perdono di qualcuno, che può essere vittima, ma mai carnefice.

Si comprende così perché il “per-dono” possa essere considerato la perfezione del dono ricevuto, in quanto nel perdonare si ridona agli altri e a se stessi la vita, nel senso di poter riprendere la propria vita in un modo nuovo, senza la zavorra proveniente dai processi di necessità psichica, scaturiti dall'ingiustizia subita o commessa. Il perdono ha, perciò, un influsso positivo sia su chi perdona sia su chi è perdonato. In primo luogo, perché la vittima dà compimento al suo dovere di perdonare, essendo anch'essa oggetto del perdono altrui: lo è stata, lo è adesso o lo sarà in futuro; qui troviamo un tipo di dovere che non è più simmetrico, non corrispondendo a un diritto dell'altro: ognuno deve perdonare per il semplice fatto di essere stato perdonato. In secondo luogo, perché chi perdona, oltre a liberare la propria libertà dalla necessità del male, può ricevere, come ulteriore dono, la conversione dell'aggressore. In un certo senso si può affermare che in questo modo la vittima offre al colpevole la possibilità di esistere in modo nuovo, di esistere cioè con la dignità di persona.

In sintesi, si può affermare che il dono di sé è necessario perché ci sia perdono; altrimenti ci sarà solo odio, vendetta, rancore e risentimento. E, il perdono, a sua volta, è necessario perché il male non abbia l'ultima parola né i processi fisici e psichici legati alla necessità diventino insormontabili.

NOTE

1. «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» (É. Benvéniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, p. 366).
2. P. Gilbert, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 334.
 3. Secondo il dossografo Simplicio, l'origine di tutte le cose a partire dall'*apeiron* (l'*indeterminato*) porta con sé la loro stessa punizione, consistente nel riassorbimento di tutte le cose nell'indeterminato dove si dissolveranno: «donde 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» (Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sgg; H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlino 1960, 10^a ed., 12 B 1). Questa tesi è stata confutata da alcuni studiosi, come Kirk e Raven, 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 (cfr. G.S. Kirk - J. Raven, *The presocratic philosophers. A critical History with e selection of texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 173).
 4. «¡Ay misero de mí, y ay, infelice! / Apurar, cielos, pretendo, / ya que me tratáis así / qué delito cometí / contra vosotros naciendo; / aunque si nací, ya entiendo / qué delito he cometido. / Bastante causa ha tenido / vuestra justicia y rigor; / pues el delito mayor / del hombre es haber nacido» (P. Calderón De La Barca, *La vida es sueño*, E. Rull (a cura di), Alhambra, Madrid 1980, I, II).
 5. Cfr. A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, EDUSC, Roma 2016, p. 125 sgg.
 6. «L'ingiustizia è la malattia più grave, tanto che se subirla è un male, il male peggiore è infliggerla» (Platone, *Gorgia*, 509c).
 7. A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, Éditions de l'Épi, Paris 1969, p. 35.
 8. «Abyssus abyssum invocat» (*Salmo* 42, 8). Anche se comunemente s'interpreta in senso negativo (ossia nel senso che un peccato o un vizio richiamano un peccato o vizio più grande), il salmo fa riferimento alla misericordia del Signore. Per cui – come afferma il Savonarola – l'abisso riguarda non solo il peccato, ma anche la misericordia divina. «"L'abisso invoca l'abisso": / l'abisso della mia miseria invoca l'abisso della tua misericordia, / l'abisso dei peccati invoca l'abisso delle grazie. / Ma l'abisso della misericordia / è più grande dell'abisso della miseria. / Perciò l'abisso colmi l'abisso, / l'abisso della misericordia colmi l'abisso della miseria» (G. Savonarola, *Commento al salmo «Miserere mei, Deus»*, Carlo Dezzuto (a cura di), Glossa, Milano 2012, expositio in psalmo L).
 9. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, G. Quattrocchi (a cura di), Newton Compton Editori, Roma 2006, § 68.

10. *Luca*, 23, 34-44. Nonostante il suo acume, Nietzsche non è in grado di capire il valore redentivo di queste parole, perché non si accorge che nell'ingiustizia c'è sempre un fondo inconoscibile perché — come dice San Paolo —, essa implica il mistero del male. «Come si può in genere perdonare loro, se essi non sanno ciò che fanno? Non si ha proprio niente da perdonare. — Ma sa mai un uomo pienamente ciò che fa? E se questo rimane sempre perlomeno un dubbio, allora gli uomini non hanno mai qualcosa da perdonarsi, ed essere clemente è, per il più ragionevole, una cosa impossibile. Da ultimo: anche se i malfattori avessero veramente saputo ciò che facevano — noi avremmo avuto comunque il diritto di perdonare solo se avessimo avuto il diritto di accusa e di punizione. Ma questo non l'abbiamo» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano* II, G. Colle-M. Montanari (a cura di), Adelphi, Milano 1981, § 68). Gesù può scusare proprio perché conosce pienamente la malvagità del male e, per la stessa ragione, può accusare, punire e perdonare con giustizia e misericordia.
11. Secondo Arendt 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» (H. Arendt, *La Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, p. 178). Sembra così che per la Arendt il perdono sia legato alla stessa possibilità di punire. Di conseguenza, quando questa possibilità viene meno, scompare anche quella di perdonare.
12. P. Gilbert, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, o.c., p. 342.
13. *Giobbe*, 42, 5-7.

© 2016 Antonio Malo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)