

Edoardo Poli*

Il tempo e il perdono.

Una lettura di *Rabbia e perdono* di Martha Nussbaum

Abstract

The paper aims to analyze and criticize Martha Nussbaum's essay *Anger and Forgiveness*, where the philosopher thematizes the notion of forgiveness. Firstly, I will show how forgiveness is conceived by Nussbaum, then I will discuss her concept according to French theory, focusing on the role of memory and oblivion. Eventually, I will use Levinas' theory of time to demonstrate how forgiveness implies the time dimension of the future as well as the past.

Keywords

forgiveness, Ricoeur, Nussbaum, time, Lévinas

1. Rabbia e perdono: un punto d'inizio

Nel 2016 Martha Nussbaum pubblica un testo molto interessante, *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*, che analizza il fenomeno crescente della rabbia in alcuni contesti, come quelli intimi, politici e quelli che l'autrice definisce "di mezzo" ossia rapporti con persone con le quali non abbiamo alcun rapporto intimo o di profonda fiducia. La rabbia in tutti questi casi è sempre pronta a esplodere impedendo un miglioramento personale e collettivo, dal punto di vista morale e politico. Nussbaum, molto sinteticamente, riconosce due *vie* che conducono a questa emozione: della *restituzione* e *dello status*. Per quanto riguarda la prima, si tratta di considerare la sofferenza del colpevole come un'adeguata riparazione per il torto subito; mentre nella seconda, a essere danneggiato è lo *status* dell'offeso che vede così declassarsi dal punto di vista del Sé e pretende così che il proprio "onore" venga ripagato in qualche modo. A queste due vie, così comuni e battute, Nussbaum ne oppone una terza che chiama *transizione*, la quale non si sofferma sull'offesa ricevuta e sul modo di *ripagare* ciò che è stato danneg-

* Università di Pisa.

giato, ma si orienta verso il futuro e tenta di pensare a come migliorare tutti gli attori coinvolti, che siano persone o istituzioni. Scrive Nussbaum:

Sto dicendo qualcosa di molto radicale: che in una persona sana e non eccessivamente ansiosa e ossessionata dallo status, l'idea di retribuzione o restituzione è come un breve sogno o una nube, presto dissolti da ben più sani pensieri di benessere personale e sociale. Quindi la rabbia (se la intendiamo come comprensiva, interiormente, del desiderio di impartire sofferenza retributiva) viene velocemente accantonata, in quanto anche una residuale attenzione per la punizione del trasgressore è presto fatta rientrare nell'insieme di progetti e iniziative per migliorare tanto i trasgressori quanto la società, e l'emozione che ha un tale obiettivo non può più essere definita rabbia: assomiglia più alla speranza compassionevole (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 56).

L'idea di retribuzione è alla base anche dell'altro tema del testo, che Nussbaum considera come un sottotema nella sua argomentazione, il quale è "uno dei principali candidati a sostituire la rabbia come atteggiamento preminente a fronte dell'ingiustizia: il perdono, la cui candidatura trova ampio consenso nel dibattito contemporaneo" (Ivi, p. 23). Il presente articolo vorrebbe soffermarsi su come l'autrice statunitense tratti tale concetto, mettendo in dialogo le conclusioni a cui perviene con quelle di una tradizione, specialmente di area francese, che nel saggio è stranamente assente.

Più nello specifico, Nussbaum non ritiene che il perdono abbia alcuna relazione con il futuro, in quanto è sul passato, e solamente lì, che tale concetto agisce, negandogli perciò quella forza che invece in autori come Ricoeur, Arendt, Derrida e Jankélévitch è presente e viva. Il perdono, e questa sarà la tesi che bisognerà dimostrare, non è semplicemente una operazione dell'oblio nei confronti della memoria ma tra i due c'è un rapporto finzionale che è necessario prendere sul serio, perché è nel *come se* che è in gioco la relazione tra questi due poli. Verranno però prima discussi più nel dettaglio i diversi modi con cui Nussbaum intende il perdono nella sua ricostruzione genealogica: il perdono *transazionale*, che prevede un rituale di confessione, scusa e risoluzione, e quello *incondizionato*, il quale si avvicina all'*amore incondizionato* – o generosità – che rappresenta l'atteggiamento corretto per l'autrice, ma se ne differenzia perché porterebbe in sé una certa superiorità morale di chi concede il perdono e soprattutto non guarda ancora abbastanza al futuro.

2. Perdono transazionale, incondizionato e amore incondizionato

Innanzitutto, è da notare che Nussbaum ricorre al metodo genealogico per la sua ricostruzione perché è convinta che la nostra sia una civiltà

talmente assuefatta all'idea di perdono da non doverla neanche mettere in discussione, anzi la stessa autrice non nega l'affermazione di Griswold per il quale "we have developed what might be called a culture of apology and forgiveness"¹ (Griswold 2007, p. xxiii), prova ne sono i numerosi testi che appaiono da una ricerca su Amazon (Nussbaum 2016, tr. it 2017, p. 23). La genealogia serve dunque come strumento d'indagine per dimostrare che il perdono non è una pratica naturale, connaturata all'essere umano ma che risiede invece in una precisa storia che è quella giudaico-cristiana, in quanto il concetto di perdono sembra essere assente, per esempio, nella Grecia antica.

Nella tradizione ebraica si parla di *teshuvah*, o pentimento, che punta al perdono come suo risultato ed è un atteggiamento codificato e ben si identifica con quello che Nussbaum chiama *perdono transazionale*, il quale rispecchia pienamente l'idea comune di perdono. Nella *teshuvah*, c'è bisogno che il colpevole confessi, si rammarichi per il proprio comportamento, promettendo di non ripetere il peccato e impegnandosi ad adottare una condotta diversa: una volta compiuto questo rituale, nei confronti dell'altro uomo, la vittima deve perdonarlo. Questo rituale è simile alle sei condizioni che Griswold individua nel suo testo (Griswold 2007, pp. 149-150). Dunque, nella tradizione ebraica il perdono è un momento normato da una serie di pratiche e riti che si svolgono durante l'anno e culminano con lo Yom Kippur. Nel passaggio alla religione cristiana, Nussbaum individua due cambiamenti: il primo riguarda il rapporto con l'altro uomo, che nell'ebraismo passa in secondo piano ma è presente, mentre nel cristianesimo ogni perdono viene da Dio e la penitenza è risolta nella preghiera piuttosto che essere rivolta verso l'altro (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 112). Il secondo riguarda il mondo interiore, che nel cristianesimo assume maggior valore a dispetto di quello esteriore: ci sono peccati della carne e del pensiero e quest'ultimo campo aumenta l'estensione delle possibilità di peccare e, di conseguenza, della necessità di chiedere perdono. In questo caso, la confessione diviene lo strumento tramite il quale la Chiesa riesce a propagare il suo controllo sui corpi e sulle anime dei fedeli, come nota Foucault, che definisce l'umano occidentale una "bestia da confessione" (Foucault 1976, tr. it. 2022, p. 55). Il *perdono transazionale*, dunque, è inteso come "un processo traumatico e profondamente intrusivo di autodenigrazione" (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 117) e si basa sullo scambio tra vittima e reo: il secondo offre il proprio pentimento e il riconoscimento del proprio errore in cambio del perdono. Questa modalità ripropone per la filosofa statunitense gli errori della *restituzione* e dello *status* che sono alla base della rabbia.

¹ "Abbiamo sviluppato ciò che può essere chiamata una cultura della scusa e del perdono" (traduzione nostra).

Diverso, ma non meno problematico, è il *perdono incondizionato* che “piove sul penitente, senza alcun bisogno di confessione o atto di contrizione” (Ivi, p. 120), sebbene la parte lesa provi inizialmente collera. La Bibbia e, soprattutto, il Vangelo riportano esempi di questo tipo di perdono: il più esemplificativo è probabilmente quello di Gesù sulla croce che chiede al Padre di perdonare gli uomini perché non sanno quello che fanno. Il Figlio di Dio può perdonarli perché lui *sa* quale è la verità, ha una visione completa della situazione, mentre quegli uomini non fanno altro che seguire la loro idea di bene ed è per questo loro errore – alla luce di un sapere onnisciente – che sono passibili di perdono (Colombetti 2019). Dunque, Gesù li perdona senza che nessuno chieda perdono, senza alcuna condizione, ma questo pone il problema della natura divina di un tale perdono, che esulerebbe dunque dalla possibilità umana, visto che “Il perdono incondizionato nelle relazioni umane è raramente libero da qualche tipo di desiderio di rivalsa, almeno all’inizio” (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 122). Questo discorso è simile a quello jankélévitchiano per cui il perdono non avrebbe mai avuto luogo poiché non sarebbe mai esistito un uomo che non abbia avuto riserve o una “dose infinitesimale di risentimento”; ciononostante potrebbe essere pensato come l’ideale normativo che segna il criterio per distinguere ciò che è puro da ciò che non lo è, “orizzonte di una ricerca infinita” (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968, p. 170), punto di tangenza di un istante che è il *non-so-che* tipico della filosofia di Jankélévitch (Jankélévitch 1980, tr. it. 1987). Alla differenza di natura tra umano e divino, si aggiunge anche in chi perdona una segreta superiorità morale che consisterebbe proprio nel concedere il perdono senza che l’altro chieda scusa, come se ci fosse un’ipocrisia ben nascosta nella maschera del misericordioso che invece di vendicarsi dona il perdono. In questo atteggiamento Nussbaum intravede ancora il pericolo che deriva dagli errori tipici della rabbia. Ultimo punto a sfavore del *perdono incondizionato* è quello di riguardare ancora il passato senza assumere alcun atteggiamento costruttivo per il futuro. Infine, Nussbaum riporta la parabola del figliol prodigo che esprimerebbe quella generosità, o amore incondizionato, che va oltre il perdono perché il padre non si sofferma a pensare alle azioni del figlio, non è inizialmente spinto dalla rabbia ma semplicemente alla vista del ragazzo si slancia e lo abbraccia invitandolo a festeggiare. In questo modo, il perdono viene superato e si instaura un’etica dell’amore incondizionato che non declassa il colpevole, non richiede alcuna transazione e non prevede la rabbia o sentimenti di rivalsa della vittima nei confronti del proprio offensore. Nei prossimi paragrafi si cercherà di evidenziare alcune affinità del pensiero nussbaumiano con quello di alcuni autori che hanno riflettuto sul tema giungendo a conclusioni simili ma ponendo altri problemi e soprattutto-

to si cercherà di evidenziare come il perdono in realtà sia espressione stessa della temporalità, che pone l'umano in relazione altresì con il proprio futuro.

3. Il perdono tra amore e giustizia

Anche Jankélévitch recupera la parabola del figliol prodigo per spiegare come il perdono sia una nuova nascita, un esistente che sembrava morto torna in vita e può continuare la sua esistenza in un modo del tutto nuovo, resurrezione che in un certo senso permette di passare dal non essere all'essere (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968, p. 214). L'amore incondizionato potrebbe sembrare una soluzione perché pare eliminare tutte quelle condizioni o impedimenti che gli altri tipi di perdono elencati da Nussbaum portavano con loro. Eppure, questo non accade per Arendt (Arendt 1958, tr. it. 2014, p. 179) e Lévinas (Lévinas 1991, tr. it. 2016, p. 47), i quali riflettono sull'amore e pongono dei problemi abbastanza simili: in sostanza, per la prima l'amore è possibile solo in una relazione a due in cui si tende a sorvolare sui difetti dell'altro: per questo motivo sarebbe meglio appellarsi al *rispetto* nel quale invece si mantiene la giusta distanza indipendentemente dalle qualità dell'altro. Per il filosofo franco-lituano, invece, il perdono è possibile solo in una società a due e l'amore che guida questa relazione è proprio la negazione della società, che comincia quando entra in scena il terzo. Il perdono, in questo caso, potrebbe ledere addirittura l'altro dell'altro in quanto non conosciamo la relazione che intercorre tra questi due. Il rapporto tra l'io, l'altro e il terzo non può che essere mediato attraverso qualcosa come il denaro, che interrompe la violenza umana altrimenti intrappolata tra il perdono e la vendetta. Derrida va ben oltre quando afferma che il perdono è possibile solo nella società a due, in quanto non possiede una logica politica né economica, ma anche in questa relazione *faccia a faccia* si rischia di far entrare il terzo (il diritto e le istituzioni) nel momento in cui colpevole e vittima arrivano a comprendersi, a condividere un linguaggio o ad avere uno scambio qualsiasi (Derrida 1999, tr. it. Moroncini 2007, pp. 86-88). Amore e giustizia si ricombinano soltanto nell'ottica di Paul Ricoeur, il quale prova a integrare il "comandamento nuovo" (amare i nemici) con la Regola d'oro (ciò che volete che gli uomini facciano a voi, fatelo a loro) attraverso l'economia del dono che corregge l'affermazione utilitaristica della Regola grazie all'appello alla gratuità del dono stesso: dona *perché* ti è stato donato (Ricoeur 1990, tr. it. 2019). Come scrive Colombetti (Colombetti 2019, pp. 163-164), tenendo conto anche della differenza che Ricoeur segna tra etica e morale (Ricoeur 1991, tr. it. 2014), il perdono dal lato della

regola d'oro può essere interpretato come la volontà da parte di ciascuno di vedere i propri errori perdonati e dunque di perdonarli nell'altro; sul fronte del comandamento nuovo, invece si tratta di perdonare l'altro anche senza che questi chieda nulla in quanto si è in una logica della sovrabbondanza. Dunque, in questa brevissima ricostruzione delle diverse posizioni riguardo all'amore è possibile notare come questo non sia sempre visto come la risposta al problema, anzi, proprio nella parabola del figliol prodigo, se volessimo adottare una prospettiva levinasiana, sarebbe giusto tenere conto anche della posizione dell'altro figlio, il quale contesta la scelta del padre di tenere una festa in onore del fratello che per molto tempo è stato via da casa, mentre lui ha sempre compiuto il proprio dovere accanto al padre.

Ma si riduce a questo il discorso sul perdono? Si tratta solo di discutere di colpe e pentimenti o vi è qualcos'altro che è necessario esplorare per capire fino in fondo che al cuore del problema sta il rapporto tra il soggetto e la temporalità, ovvero quello strano gioco di memoria e oblio?

4. Perdono tra oblio e memoria: perdono facile e perdono difficile

Come già affermato, Nussbaum individua il passato come la dimensione sulla quale il perdono lavora, senza tuttavia agire in alcun modo sul futuro: questo è in parte vero ma non del tutto, come si mostrerà nel prossimo paragrafo. La filosofa aggiunge inoltre che il perdono tende a “cancellare” o “dimenticare” (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 307). Il perdono, dunque, sarebbe il lavoro che interessa memoria e oblio, nel loro inestricabile intreccio. Comunemente, come sostiene Nussbaum, si crede che il perdono sia un atto in cui ciò che è accaduto verrebbe dimenticato, lavato con un colpo di spugna, mai esistito e proprio per questo è così difficile da accettare. Un esempio, seppur estremo, è dato da Jean Améry, il quale rifiuta di accordare il perdono ai propri aguzzini in virtù del fatto che accosta questa decisione a una deliberata volontà di dimenticare ciò che ha subito durante il tempo trascorso ad Auschwitz. Per l'intellettuale austriaco, perdonare vorrebbe dire permettere al tempo di curare le ferite come fosse un processo biologico qualsiasi, per di più, la “remissione e l'oblio provocati da una pressione sociale sono immorali” (Améry 1966, tr. it. 2008, p. 115). Al contrario, ciò che invece non lascia che il tempo rimargini le ferite è il *risentimento*, che inchioda il misfattore al suo misfatto senza che egli possa contare sul fattore oblio. Chi commette un reato, e in particolare qualcosa di così atroce come la tortura, è incatenato alla memoria e alle proprie azioni, senza poter fare altro che ricordare e vivere con il loro peso.

Si capisce da quale posizione stia parlando Améry e le sue parole sono anche comprensibili perché dettate da un sentimento di estremo risentimento e rabbia, maturati dopo l'esperienza concentrazionaria in cui ha sperimentato la più grande solitudine, lasciato solo da quell'Altro sul quale chiunque, sin dalla nascita, fa affidamento e a cui concede fiducia: la fiducia nel mondo si basa proprio sulla certezza che l'altro non violerà la mia persona, in nessun modo (Ivi, p. 62).

Tuttavia, a ben guardare, il rapporto tra memoria e oblio non è poi così immediato, perché il secondo non è l'esatto contrario della prima. Come mostra Ricoeur (Ricoeur 1998, tr. it. 2004) ci sono diversi gradi di profondità quando si tratta l'oblio. L'oblio più profondo si può dividere in *oblio inesorabile*, quello che cancella qualsiasi traccia e contro cui è impossibile lottare perché si tratta dell'azione del tempo stesso, e in *oblio dell'immemorabile*, cioè quello dei fondamenti e dell'origine. L'oblio, tuttavia, è costituente della memoria nel senso che è possibile comprendere quest'ultima solo sulla base del primo: ciò che è passato infatti "è stato" e si pone in netta anteriorità rispetto al presente e risulta dunque non manipolabile come un qualsiasi oggetto – Ricoeur in questo caso riprende l'Heidegger di *Essere e tempo* (Heidegger 1927, tr. it. 2015). L'oblio può essere *passivo* e porsi sul piano della *coazione a ripetere*; *semi-attivo* e *semi-passivo* come nel caso dell'oblio di fuga per cui si mettono in atto delle strategie in cui si sceglie di non sapere; *selettivo*, dove si sceglie di non prendere in considerazione alcune fonti o episodi per concentrarsi invece su altro. Come si può vedere, la memoria lavora su sé stessa e sui ricordi avvalendosi anche dell'oblio, ma non potrebbe esistere senza di esso, pena l'atrofia dell'identità che altrimenti sarebbe sovraccaricata di ricordi, i quali renderebbero la vita impossibile (Nietzsche 1874, tr. it. 1974, p. 8).

E il perdono dove si colloca in questo rapporto? È sempre Ricoeur (Ricoeur 1998, tr. it. 2004) a porre il perdono sotto la categoria di oblio ma la questione non è così semplice, perché bisogna distinguere tra un *perdono facile* e uno *difficile*. Anzitutto, il filosofo francese scrive che il perdono non è una forma di oblio passivo, quanto di oblio attivo: si tratta di mantenere la traccia degli avvenimenti accaduti e di lavorare *sul senso* degli atti. Per Ricoeur, il perdono *facile* è quello che tratta gli eventi traumatici come numeri su una tabella dei conti, ascrivibile perciò alla coppia concettuale debito-colpa, che non va in profondità a sciogliere i nodi irrisolti della sofferenza ma rimane ancora su una prospettiva dove viene esercitato un *potere*. Su questo punto è d'accordo Derrida (Derrida 1999, tr. it. Moroncini 2007, pp. 101-102) che auspica la dissociazione di *sovranità* e *incondizionalità*, affinché ci sia un perdono senza sovranità, ossia un atto che non rivendichi alcuna autorità della vittima che dona il perdono: questo potere si eserciterebbe sia nel perdono *transazionale* sia

in quello *incondizionato*, se volessimo usare i termini di Nussbaum e ogni qualvolta si leghi il perdono a una istituzione o al diritto².

Il perdono, così, per essere tale e non ricadere in un gioco di potere o sovranità deve uscire fuori dalla logica del debito ed entrare in quella perdita, dove si traccia “una linea sottile tra l’amnesia e il debito infinito” (Ricoeur 1998, tr. it. 2004, p. 118): per l’autore, sulla colpa è necessario fare il lavoro del lutto, che libera l’Io perché ridirige la libido verso altri oggetti che non siano quelli perduti (cfr. Freud 1946, tr. it. 1977). Nonostante Ricoeur parta da una richiesta di perdono che per Nussbaum rientra già nella logica transazionale, è anche vero che questa è necessaria al fine di un possibile riconoscimento finale: il soggetto che chiede perdono affronta la perdita nella misura in cui potrebbe non ricevere il perdono; chi perdona non è sicuro delle intenzioni dell’altro, non sa se alla fine ci sarà riconciliazione nonostante il perdono richiesto e soprattutto il suo lavoro sulla memoria ferita è doloroso e traumatico, quindi è costretto a rivivere ciò che accaduto una seconda volta. Il perdono implica, da questo punto di vista, un’apertura al mondo e all’altro duplice, che espone gli attori in gioco alla vulnerabilità più estrema (Driechel 2018, p. 57 e ss.), quella di cui parlava Améry quando si accorse che con la prima percossa aveva sperimentato la più profonda solitudine (Améry 1966, tr. it. 2008, pp. 62-63).

Dunque, non necessariamente il rituale che Nussbaum descrive è declinabile solamente verso una logica mercantile ma può essere rivisitato in chiave etica anche senza fare appello all’amore, quanto piuttosto a una logica del dono che espone il soggetto a una incertezza infinita e al fallimento perché mai sicuro di ciò che accadrà dopo che avrà donato, un soggetto in perdita (Pulcini 2001, p. 212 e ss).

L’ultimo punto che ci resta da dimostrare è come il perdono si rapporti al futuro e questo verrà fatto nel prossimo paragrafo.

5. L’opera stessa del tempo: perdono e futuro

Quale è il rapporto tra il perdono e il tempo? Jankélévitch amava definire il fatto come qualcosa che accade irreversibilmente e irrevoca-

² *En passant* è d’obbligo notare come sia Arendt (Arendt 1958, tr. it. 2014; Arendt 2003, tr. it. 2015) sia Jankélévitch (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968; Jankélévitch 1971, tr. it. 1995) trattino il rapporto tra perdono e imperdonabile additando le atrocità naziste come ciò per cui non esiste perdono, in quante non c’è una pena commisurata alle loro azioni. Derrida si stupisce delle parole di Jankélévitch proprio perché era stato lo stesso filosofo francese a vedere nel perdono quell’atto che può tutto e che va oltre la logica mercantile dei debiti e delle colpe (Derrida 1999, tr. it. in Moroncini 2007; Derrida 2012, tr. it. 2004). Ritornando a Ricoeur, il perdono deve passare proprio attraverso il rischio del rifiuto, quindi, per l’eventualità di un atto che venga ritenuto non perdonabile.

bilmente (Jankélévitch 1954, tr. it. 2020; 1966, tr. it. 2009; 1980; tr. it. 1987) ovvero secondo una precisa linea temporale e secondo l'impossibilità di cancellare ciò che è stato fatto: *what is done is done*, come afferma Lady Macbeth nell'opera shakesperiana. È su queste due idee che il perdono va ad agire e con un preciso scopo, ossia di arginare proprio l'irreversibilità dell'azione: "senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci" (Arendt 1958, tr. it. 2014, p. 175). Il perdono, dunque, tenta di porre rimedio al fatto che il tempo segua una direzione ben precisa, scandita dalla successione di azioni e dalle loro conseguenze, che per loro stessa natura sono impossibili da prevedere. Tale successione di eventi in fila darebbe vita a un'esistenza determinata se non ci fosse il modo di stravolgere il *sensu*, come scriveva Ricoeur, dell'evento accaduto. Jankélévitch ben argomenta che ciò che è stato fatto, anche pensato, solo perché è venuto all'essere non può più essere cancellato. Ma il perdono non ambisce né a cancellare, né a dimenticare, come è stato visto. Anzi, è necessario che il fatto incriminato rimanga scolpito tra i fatti proprio perché è l'oggetto sul quale è necessario intervenire: bisogna fare *come se* non fosse mai accaduto, *come se* il soggetto non si fosse mai compromesso (Lévinas 1961, tr. it. 2019).

La filosofia levinasiana potrebbe essere utile per comprendere come il perdono apra il soggetto alla temporalità e al futuro. Sebbene il perdono sia probabilmente un concetto laterale dell'opera del filosofo franco-lituano, esso è presente già nell'articolo sulla filosofia dell'hitlerismo (Lévinas 1934, tr. it. 1996) nel quale si annuncia la possibilità di *liberare* il tempo dalla sua irreversibilità grazie all'azione del presente. Anche negli scritti inediti si trovano delle tracce importanti di questo tema: "Per me il tempo è il fondo dell'essere. Ma al livello stesso della legge d'identità. L'identità suppone il tempo. Il tempo è questa possibilità per il definitivo che è il fondo dell'οὐσία – e della definizione sostanzialista dell'essere – di essere non definitivo, di ricominciare. Con il tempo il perdono diviene la struttura stessa dell'essere" (Lévinas 2009, tr. it. 2011, p. 142). L'essere dunque ha la forma del perdono, ma questo cosa vuol dire? In *Dall'esistenza all'esistente* (Lévinas 1947, tr. it. 2019) Lévinas cerca di porre in salvo il soggetto dalla minaccia dell'*il y a* (Ronchi 1985), il quale risulta essere un'esistenza senza esistente, il puro essere che rimanda all'orrore insito nella notte in cui nessuna stella brilla nel firmamento, orrore *di* essere che non lascia alcuno spazio per evadere. L'esistente è colui che in un istante rompe con questa monotonia e stringe un patto con la propria esistenza, è il presente. Ma l'io, se fosse considerato solo nella sua dimensione monadica e solipsistica, risulterebbe ancorato a sé stesso, incapace di spezzare le catene che lo assoggettano a sé. Il perdono, come struttura

dell'essere, vuol dire proprio la possibilità di interrompere questo tempo lineare e viverlo sotto forma di dramma teatrale in due atti. Tuttavia, il tempo, scrive Lévinas, non può prodursi da un soggetto siffatto, abbisogna invece dell'intervento dell'altro:

L'io' non è l'essere che, residuo di un istante passato, tenta un nuovo istante. È l'esigenza del non-definitivo. *La 'personalità' dell'essere è il suo bisogno del tempo* come di una miracolosa fecondità nell'istante stesso attraverso cui ricomincia come altro. [...] Come potrebbe infatti generarsi il tempo in un soggetto solo? Il soggetto solo non può negarsi, non ha il nulla. L'alterità assoluta dell'altro istante – se il tempo non è l'illusione di una stasi – non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente *se stesso*. Quest'alterità può derivarmi solo da altri (Lévinas 1947, tr. it. 2019, p. 85).

Lévinas connota la soggettività come sempre aperta al cominciamento, all'impossibilità di dirsi definitivi, di chiudersi su sé stessi; ma questa possibilità si concretizza solo nel momento in cui è l'altro che viene a me e fa sì che si entri nella dialettica del tempo. Ma questa dialettica, intesa alla luce del perdono, cosa implica? Lévinas compie il passo decisivo quando afferma in *Totalità e infinito* che il paradosso della colpa – cioè proprio quella scelta finzionale e narrativa di fare *come se* qualcosa non fosse mai successo – “rinvia al perdono come a ciò che costituisce il tempo stesso” (Lévinas 1961, tr. it. 2019, p. 293) perché gli istanti non vengono da un *avvenire* in maniera indistinta e come materia inerte, ma emanano dall'altro che è sulla riva opposta. Il tempo, cioè, lungi dall'essere quello della matematica e, finanche, della durata bergsoniana, è ciò che aggiunge la novità a ciò che è stato, *seppure ogni nuovo istante sia già carico di tutti gli altri istanti passati*. Leggiamo per intero ciò che scrive Lévinas e che segna definitivamente il nostro percorso:

Ma la novità della primavera che fiorisce proprio nell'istante che assomiglia, secondo una buona logica, a quello che lo ha preceduto, è già carica di tutte le primavere vissute. L'opera profonda del tempo è la liberazione da questo passato in un soggetto che rompe i legami con suo padre. Il tempo è il non-definitivo del definitivo, alterità dell'attuato che comincia sempre di nuovo – il 'sempre' di questo nuovo inizio. L'opera del tempo va al di là della sospensione del definitivo che la continuità della durata rende possibile. È necessaria una rottura della continuità ed una continuazione attraverso la rottura. L'essenza del tempo consiste nell'essere un dramma, una molteplicità di atti in cui l'atto successivo risolve il primo. [...] La realtà è quella che è, ma sarà ancora una volta, un'altra volta liberamente ripresa e perdonata. L'essere infinito si produce come tempo, cioè in diversi tempi attraverso il tempo morto che separa il padre dal figlio (Ivi, p. 294).

Il perdono è sì legato al passato perché si riferisce sempre a un atto

già avvenuto e iscritto nella trama dell'essere, tanto da non poter essere cancellato; eppure, la sua essenza sta proprio nel ritornare sul *sensu* dell'avvenimento, piuttosto che sulla sua fattualità. Ma operare sul *sensu* di un evento vuol dire modificare tutta la tonalità emotiva con cui *si vive* la propria esistenza, la quale si apre a nuove interpretazioni e possibilità relazionali che l'azione – la colpa – aveva precluso. Il perdono, in definitiva, ha una essenza temporale e performativa perché non solo incide, come detto, sul *sensu* di ciò che è accaduto ma agisce anche sul comportamento futuro degli attori, chiamandoli a scegliere: nella decisione che verrà presa, al di là del suo esito, sempre incerto e mai prevedibile, risiede tutta l'infinita distanza che separa il Medesimo dall'Altro, la quale non è incentrata sul passato ma è diacronica e tesa verso l'avvenire.

Bibliografia

Améry, J.

1977 *Jenseits von Schuld und Sühne Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Szczeny Verlag, München 1966; tr. it. *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.

Arendt, H.

1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2014.

2003 *Some Questions of Moral Philosophy*, Schocken Books, New York-Toronto; tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015.

Colombetti, E.

2019 *Etica del perdono*, Vita e Pensiero, Milano.

Derrida, J.

1999 *Le siècle et le pardon*, in «Le Monde des débats», 9 dicembre 1999; tr. it. *Il secolo e il perdono*, in B. Moroncini, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007, pp. 59-102.

2012 *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Éditions Galilée, Paris; tr. it. *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Foucault, M.

1976 *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris; tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2022.

Griswold, C.L.

2007 *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heidegger, M.

1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, tr. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2015.

Jankélévitch, V.

1954 *Philosophie première. Introduction à une philosophie du Presque*, PUF, Paris; tr. it. *Filosofia prima. Introduzione a una filosofia del Quasi*, Moretti & Vitali, Bergamo 2020.

1967 *Le pardon*, Aubier-Montaigne, Paris; tr. it. *Il perdono*, Edizioni IPL, Milano 1968

1971 *Pardonner?*, Éditions Le Pavillon, Paris; tr. it. *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1995.

1980 *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rîe*, Seuil, Paris; tr. it. *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987.

Lévinas, E.

1934 *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, in «Esprit», n. 26, novembre, pp. 199-208.

1947 *De l'existence à l'existanti*, J. Vrin, Paris; tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2019.

1961 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2019.

1991 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris; tr. it. *Tra noi. Saggio sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2016.

2009 *Carnets de captivité et autres inédits*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris; tr. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011.

Nietzsche, F.

1874 *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E. W. Fritzsche, Leipzig; tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.

Nussbaum, M.

2016 *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*, OUP, Oxford-NewYork; tr. it. *La rabbia e il perdono. La generosità come giustizia*, Il Mulino, Bologna 2017.

Pulcini, E.

2001 *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ricoeur, P.

1990 *Liebe un Gerechtigkeit. Amor et Justice*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1990; tr. it. *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2019.

1991 *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris, pp. 258-270; tr. it. P. Ricoeur, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014.

1998 *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wall-

stein Verlga, Göttingen; tr. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

Ronchi, R.

1985 *Bataille, Levinas, Blanchot: un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985.