



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di laurea in Filosofia

J. Derrida: perdonare l'imperdonabile

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureanda:

Greta Marconcini

Matricola n. 2074143

Anno Accademico 2025/2026

INDICE

INDICE	3
INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I	7
1.1 Origine ed eredità del perdono	7
1.2 Grazia, giuramento e spergiuro	13
CAPITOLO II	20
2.1 Rapporto con l'altro	20
2.2 L'imperdonabile	27
CONCLUSIONE	34
BIBLIOGRAFIA	36

INTRODUZIONE

Questa tesi si propone di analizzare il concetto di perdono all'interno delle riflessioni del filosofo francese Jacques Derrida. Egli nacque nel 1930 in Algeria, da una famiglia di origine ebraica, e morì nel 2004 a Parigi. Nell'arco della sua vita fu pensatore e filosofo contemporaneo. Dal 1960 al 1964 insegnò alla Sorbona, successivamente dal 1964 al 1984 all'*École normale supérieure* della rue d'Ulm e infine trascorse i suoi ultimi vent'anni di vita (1984-2003) insegnando all'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS).¹ Nel corso del suo ultimo incarico ebbe la libertà di scegliere quali tematiche affrontare e sviluppare all'interno dei suoi seminari, tra il 1991 e il 2003 ci fu la grande serie sulle questioni della responsabilità (*Questions de responsabilité*), che venne suddivisa in una successione di corsi con diverse tematiche, uno di questi pone come materia principale della ricerca il perdono.² Tale seminario è intitolato *Le parjure et le pardon*, e si terrà tra il 1997 e il 1999, all'interno del quale Derrida si occuperà di svolgere un'analisi minuziosa e sistematica di una delle tematiche più rilevanti all'interno del dibattito filosofico contemporaneo: l'atto del perdono.

Un altro scritto risultante significativo nella profonda ricerca sul perdono prende il titolo *Pardonner: l'impardonable et l'imprescriptible*. Il testo, pubblicato nel 2004, si erge come risposta all'opera di Vladimir Jankélévitch, filosofo francese contemporaneo a Derrida, che si intitola *Perdonner?*, pubblicato nel 1971, all'interno del quale l'autore cerca di discutere sulla polemica scaturita dal popolo francese in merito alla prescrizione dei crimini hitleriani del 1965.³ L'autore pone un interrogativo come titolo perché il testo si propone, tramite un'attenta analisi degli avvenimenti della *Shoa*, di rispondere alla domanda: è possibile perdonare?⁴ Dall'elaborato si evince, che trattandosi di crimini contro l'umanità, non è possibile concedere il perdono.⁵

¹ Cfr. Jacques Derrida, *Le Parjure et le pardon vol. I (1997-1998)*, a cura di Ginette Michaud e Nicholas Cotton, Editions Du Seuil, Paris, 2019; trad. it. e cura di V. Perego, *Lo spergiuro e il perdono vol I (1997-1998)*, Jaka Book, Santarcangelo di Romagna, 2023, p. 7.

² Cfr. *ivi* pp. 7-8.

³ Cfr. V. Jankélévitch, *Perdonare?*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze, 2004, p. 9.

⁴ Cfr. *ivi* p.10.

⁵ Cfr. *ivi* p.17.

Partendo da questa visione proposta da Jankélévitch, Derrida cerca di interrogarsi sulla vera natura del perdono, dimostrando che esso, per essere autentico, deve confrontarsi con l'impossibile, l'imperdonabile.⁶

Attraverso l'analisi dei due testi di Derrida, questo scritto apre una ricerca sul significato del termine perdono e sulle tematiche secondarie che ne conseguono, volgendo l'occhio su varie interpretazioni che spaziano dalla storia alla poesia fino alla religione, mantenendo l'opinione di questo autore come punto di riferimento.

L'inizio dell'indagine tratterà del legame tra dono e perdono, cercando di costruire un quadro temporale dell'origine e dell'eredità del termine preso in esame, in particolare si tratterà della vicenda di Abramo e del sacrificio del figlio narrata nella Bibbia (Genesi 22: 1-18). Successivamente si cercherà di comprendere l'importanza del legame tra lo spergiuro e il perdono, che ritroviamo come titolo dello stesso seminario preso in esame, provando a cogliere il loro rapporto all'interno della logica del giuramento e della grazia attraverso il testo *Il mercante di Venezia*⁷ di Shakespeare. Nel secondo capitolo si approfondiranno il rapporto con l'altro e la domanda, per cui anche la dimensione del pentimento, della confessione e della redenzione e se sono necessari per ricevere il perdono. Successivamente avrà luogo un confronto con Jankélévitch in merito alla vicenda della *Shoa*. Poi si cercherà di comprendere se scusare e perdonare possiedano lo stesso significato e se si possano utilizzare nelle stesse circostanze. Infine verrà trattato l'imperdonabile e perché, secondo Derrida, il perdono, se è effettivamente presente, può avere luogo soltanto nell'incontro con esso.⁸

⁶ Cfr. Jacques Derrida, *Pardoner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris, 2004; trad. it. e cura di L. Odello, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004 p. 46.

⁷ W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, trad. it a cura di D. Calimani, Marsilio editori, Venezia, 2016.

⁸ Cfr. *ibidem*.

CAPITOLO I

1.1 Origine ed eredità del perdono

Derrida all'inizio della sua indagine sul perdono tratta del suo legame con il dono, evidenziando come in altre lingue vi sia questo nesso, ad esempio *to forgive, forgiveness* sono contrapposti alle parole *to get, to give*, mentre in tedesco l'espressione *vergeben*, che significa perdonare, riesce a mantenere il legame con il dono e viene utilizzato in situazioni solenni e spirituali, quindi in circostanze meno quotidiane, nelle quali ci si serve di concetti come *entschuldigen*, che acquisisce il significato di scusabile-perdonabile.⁹ Per Derrida dono e perdono si implicano a vicenda, possiedono un legame intrinseco, tuttavia sono due lemmi distinti e, seppur molto vicini, da non confondere l'uno con l'altro.¹⁰ Attraverso il percorso etimologico si nota che la parola perdono ha avuto origine, nel latino medievale, dal verbo *con-donare*, che deriva a sua volta dal termine *dono*,¹¹ al quale si aggiunge la preposizione *con* che indica una ripetizione, per ribadire e rafforzare il *dono*.¹² In seguito, il prefisso *con* è stato sostituito inserendo, al suo posto, la particella *per*, che possiede un significato intensivo, di compiutezza, riferito alla concessione, sottolineando la totalità del dono che si compie.¹³ Considerando l'origine etimologica di questo termine, che risiede nella lingua latina, si potrebbe asserire che nella cultura greca non fosse presente. Attualmente, se si osserva ciò che ha lasciato questa cultura, si nota come in molte tragedie venissero messi in luce gli aspetti dell'onore, del destino e della vendetta che soccombe all'uomo dopo aver mancato al dovere imposto dal giuramento, o aver compiuto una malefatta. Un esempio significativo è l'*Oresteia* di Eschilo, si presenta

⁹ Cfr. A.a. V.v., «Paradosso 2021/2» *Le sfide del perdono*, a cura di O. Ombrosi e L. Sanò, Il poligrafo, 2022, pp. 23-24; Cfr. B. Giacomini, *In cambio di nulla. Figure del dono*, Il Poligrafo, Padova, 2006, p. 166.

¹⁰ Cfr. *ivi* p. 48: «Dunque nessun dono senza perdono e nessun perdono senza dono, ma soprattutto l'uno e l'altro non sono la stessa cosa».

¹¹ Cfr. L. Castiglioni e S. Mariotti, *IL vocabolario della lingua latina*, Loescher Editore, Torino, 2019, p. 391: «*Dono, as, avi, atum, are*, 1 tr., 1. donare, concedere, offrire, offrire in voto».

¹² Cfr. A.a. V.v., *Teoria e clinica del perdono*, a cura di B. Barcaccia e F. Mancini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, pp. 4-5.

¹³ Cfr. *ivi* p. 6: «Il termine perdonare deriva probabilmente dall'espressione *donare per gratia*, dove la preposizione *per* – mediante il suo significato intensivo – con-ferisce al verbo *donare* un senso di compiutezza, per cui *per-donare* equivale a fare un dono totale».

come una trilogia¹⁴ che narra della maledizione lanciata su un uomo (Atreo),¹⁵ e la sua discendenza, come vendetta ad un torto iniziale subito, creando così un circolo di azioni disoneste e vendicative per tentare la rivalsa. D'altronde, la stessa cultura greca, molto spesso si trovava a rispettare la legge del ripagare un male con mali più terribili, specialmente se si tratta del sentimento dell'ira che viene innescato dalla mancanza di giustizia e dal dolore provocato a seguito di un'ingiuria.¹⁶ Oltre agli aspetti riguardanti la rivalsa vi sono altri concetti importanti per gli antichi greci: l'indulgenza e la *suggnome*,¹⁷ quest'ultima è la facoltà di conoscere equamente, rendendo gli uomini disponibili a comprendere gli altri.¹⁸

Dunque, si potrebbe presupporre che, non essendo presente il termine *perdono*, i greci non potessero farne esperienza, a differenza delle culture biblico-coraniche che hanno pensato e disegnato il significato di questa parola, rendendola un concetto chiave nella fede professata.¹⁹ Le culture ebraico-cristiane considerano il perdono come un valore importante, che viene utilizzato per superare dimensione del male che porta alla disperazione, questo avviene grazie al fatto che in ognuna delle religioni, su cui si basano queste civiltà, l'aspetto del bene è centrale per quanto riguarda la redenzione del soggetto e dell'intera comunità.²⁰ Infatti, queste culture professano la benevolenza, il bene assoluto

¹⁴ Come risaputo il primo testo, intitolato "Agamennone", parla della sua stessa morte per mano della moglie Clitennestra, mossa dal dolore per il sacrificio della figlia Ifigenia. Nel secondo scritto, "Le Coefore", Oreste uccide la madre e il suo amante Egisto, vendicandosi per il padre. Nell'ultima trama di quest'opera, "Le Eumenidi", Oreste sarà perseguitato dalle Erinni: degli spiriti vendicativi. (Per un ulteriore approfondimento si veda Eschilo, *Oresteia*, trad. it. a cura di Raffaella Cantarella, Mondadori, Milano, 1981).

¹⁵ Padre di Agamennone. Nell'antefatto Atreo si vendica del fratello, Tieste, che dopo aver sedotto sua moglie, Aerope, trama contro di lui per sottrargli il regno. Tieste torna per chiedere scusa ed essere perdonato, il fratello finge di accettare invitandolo ad un banchetto dove gli servirà la carne dei suoi figli. Atreo, e tutta la sua stirpe, saranno colpiti da una maledizione che porterà solo sventure. (Per un ulteriore approfondimento si veda Eschilo, *Oresteia*, trad. it. a cura di Raffaella Cantarella, Mondadori, Milano, 1981).

¹⁶ Cfr. M. De Poli, *Il teatro delle emozioni: l'ira. Atti del 3 convegno internazionale di studi* (Padova, 12-14 ottobre 2020 - online), Padova, 2021. p. 15. «All'origine dell'ira vi è, dunque, un'offesa ricevuta e non meritata, che causa dolore e reclama vendetta. Dietro a queste parole si può cogliere ancora un principio tradizionale della cultura greca, valido fin dall'età arcaica: la "legge di reciprocità". Essa si traduce nella regola della compensazione, [...] infliggere tormenti in cambio di tormenti».

¹⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 128.

¹⁸ Cfr. *ivi* pp. 238-239: «e la *suggnomè* è questa disposizione a conoscere correttamente, equamente, laddove essa ci mette in sintonia con gli altri; è la disposizione a comprendere altri, con l'altro. Ciò che congiunge (*syn*) il mio giudizio con l'altro, con quello dell'altro. Ciò che mi fa, con intelligenza, ma anche al di là della pura e semplice intelligenza, il congiunto dell'altro: "io ti comprendo"».

¹⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 130.

²⁰ Cfr. P. Ricci Sindoni, *Perdono, pentimento, riparazione. ebraismo e cristianesimo a confronto*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 13/14, 2020, p. 133: «Superare la dimensione disperante del male,

che si trova nelle mani di un creatore potente, il quale si serve dell'amore e del perdono, un perdono che espia i peccati dando salvezza a coloro che li hanno commessi.

Secondo Derrida non si può sostenere che la cultura greca non abbia mai fatto esperienza del perdono, dato che non era presente come termine nel loro lessico e, inversamente, non si può asserire che nella cultura biblico-coranica il perdono sia effettivamente stato provato e se ne abbia avuto esperienza.²¹ Per l'autore queste possibilità sono da considerare e analizzare, poiché comportano due caratteristiche che producono ulteriori raffronti nella dimensione antropologica e culturale; la prima caratteristica è l'impossibilità del perdono, per cui non si presenterebbe mai un rapporto alla pari con l'esperienza dell'*im-possibile*; perciò, la presenza o meno di tale termine nella cultura che viene considerata non determina la possibilità della pratica del perdono.²² La seconda, che produce una vera e propria problematica all'interno di questo studio, è il rapporto del perdono con la vocazione, essa è una costruzione socio-antropologica e storica, che alimenta la credenza che il perdonare sia irrimediabilmente legato alla domanda, all'appello trasformandolo in un vero e proprio scambio, un'economia del perdono.²³

Seguendo l'ordine di riflessione proposto da Derrida, per analizzare il termine perdono, dopo aver delineato un breve profilo etimologico e culturale, ne considera alcune caratteristiche che ritiene indissolubili dal concetto stesso ed infine si occupa di approfondire un esempio emblematico per proseguire nella spiegazione: la vicenda di Abramo e del sacrificio di Isacco, suo figlio, tratta dalla Bibbia (Genesi 22: 1-18). Invero

annullando il suo potere, agire e credere che solo il bene infine possa vincere e divenire il segno distintivo di redenzione personale e comunitaria è patrimonio comune alle due religioni».

²¹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 128: «Non è impossibile pensare queste due cose apparentemente paradossali, cioè che il perdono [...] non sia stato impedito di aver avuto luogo nella storia greca e, inversamente, che non ci sia mai stato perdono possibile e effettivo nella storia caratterizzata dall'ebraismo-cristianesimo-islam [...]».

²² Cfr. *ibidem*: «Questa doppia eventualità < aggiunta tra le righe: "possibilità" > è tanto più significativa e deve essere presa in seria considerazione più dell'analisi formale, logica, strutturale, di ciò che noi nominiamo "perdono" e comporta due caratteristiche che sono altrettante sfide al sapere culturale, antropologico, istituzionale, al suo interesse per il lessico, oppure per la semantica istituzionalizzata. Due caratteristiche. 1) La prima, è che il perdono si presenta come l'impossibile. Di conseguenza, tra i mondi culturali che abbiamo appena distinto, la differenza non sarebbe più la differenza tra impossibile (impensabile, insignificante) da un lato (il greco) e possibile (biblico-coranico) dall'altro, ma tra due relazioni con l'impossibile, due esperienze dell'im-possibile».

²³ Cfr. *ivi* p. 129: «(2) La seconda caratteristica che segna il limite di una problematica socio-antropologica (anche storica), è che è nella "vocazione" (credo che qui si trovi la parola migliore: il perdono è una vocazione, esso suppone ovvero un appello, una domanda, una voce, un rivolgersi all'altro, anche quando, come ogni vocazione, il perdono fa appello alla voce, anche laddove è silenzioso, inumano, ecc. esso ha la vocazione alla voce), è nella vocazione univoca del perdono di fare appello all'interruzione assoluta del corso storico, dell'economia, del concatenamento delle cause e degli effetti, dello scambio stesso, ecc.».

il filosofo cerca di presentare uno studio approfondito di tale episodio, provando a darne un'interpretazione, per comprendere l'eredità del termine attraverso la tradizione abramitica, viene considerata questa narrazione culturale per comprendere il cristianesimo, l'islam e l'ebraismo²⁴ che, come abbiamo osservato in precedenza, presentano il perdono come una caratteristica centrale della fede.

Questa vicenda narra che Dio chiama Abramo per chiedergli di svolgere un compito disorientante, impossibile da immaginare: il sacrificio di Isacco, il suo unico figlio. L'uomo accetta senza esitazioni e parte, con la sua prole per questo silenzioso viaggio verso il monte Moriah. Abramo non aveva rivelato nulla, né alla moglie, né al figlio. Arrivati alla destinazione designata l'uomo prepara l'altare, finito ciò raccoglie le sue forze e si prostra al sacrificio, ma proprio quando il suo volto corrugato dal dolore e dalla rabbia si mostra al figlio, svelando così il terribile segreto che lo affliggeva²⁵, Dio lo ferma. Isacco non verrà ucciso per volere del Signore, prenderà il suo posto un capretto e ad Abramo saranno promesse terre e stirpe e molto altro.²⁶

Derrida analizza, prima di tutto, l'inizio del racconto: la risposta alla chiamata.

«Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: “Abramo, Abramo!”. Rispose: “Eccomi!”»²⁷

Da questo momento ha principio il giuramento, un legame che unisce le figure protagoniste caratterizzato dalla fiducia incondizionata di Abramo in Dio, uno slancio di fede incommensurabile, generato da una semplice *eccomi*, una risposta, breve ma essenziale, ad un appello.²⁸

In seguito, viene approfondita, dall'autore, la dimensione del segreto, che nasce dalla promessa appena trattata. Per Derrida questa è una dimensione duplice: da un lato si tratta di ciò che il Signore non vuole specificare, ossia il significato della disposizione data ad Abramo, che ci permette di sottolineare la lealtà e la fiducia dell'uomo nei confronti di Dio, dato si prostrava di fronte a lui una prova ardua da affrontare, dato che si trattava

²⁴ Cfr. M. Papastephanou, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 37, No. 3, 2003, p. 505.

²⁵ Cfr. P. Fridlund, *Derrida, Abraham and responsible subjectivity*, Presses Universitaires de France, Francia, 2025, p. 62.

²⁶ Genesi, 22, 1-18.

²⁷ Genesi, 22, 1.

²⁸ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 32 e p. 142.

della privazione dell'unico amato figlio; mentre, dall'altro lato la sofferente omertà che Abramo ha dovuto affrontare non rivelando nulla, né a Isacco né alla moglie, il povero uomo deve conservare il silenzio, il segreto, delimitando ulteriormente l'esclusivo rapporto che ha accettato con Dio.²⁹ Abramo sa che *deve* mantenere il segreto [*au secret*]³⁰ ma allo stesso tempo ne ignora il motivo, le ragioni; infatti, non può fare altro se non custodirlo.³¹ Ad ogni modo lui se ne assume la responsabilità, determinata dalla decisione, che lo porta ad essere segregato, rinchiuso nella sua singolarità.³²

In questa duplice dimensione del segreto si esplica ciò che mette in relazione Abramo e Dio; tuttavia, non riguarda semplicemente il mantenimento del silenzio evitando di mostrare ciò che è nascosto, ma si tratta del rapporto con l'assoluta singolarità dell'altro, generata dal paradosso del concetto di responsabilità e dovere assoluti.³³ Difatti, Abramo non parla con nessun altro per far sì che il rapporto tra lui e Dio sia esclusivo, che non vi sia alcun terzo, affinché l'alleanza si presenti come incondizionatamente singolare, delineando l'amore assoluto, nonché la fede giurata, tra i due.³⁴

Kierkegaard svolge la sua indagine su questa vicenda all'interno del suo testo *Timore e tremore*³⁵ ponendo come centrale la dimensione del silenzio, dividendola in quattro movimenti. Quello più significativo per la nostra ricerca è il terzo³⁶, dove l'autore sottolinea il pentimento di Abramo per l'ubbidienza al volere di Dio,³⁷ infatti l'uomo si mostra fedele al Signore anche nella dimensione dello spergiuro, coprendosi di un silenzio

²⁹ Cfr. P. Fridlund, *Derrida, Abraham and responsible subjectivity*, cit., p. 61 e J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (Seminario 1997-1998)*, cit., pp. 141-142.

³⁰ Derrida utilizza il termine attribuendogli entrambi i suoi significati: segreto e segregato, cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., nota 16, p. 104.

³¹ Cfr. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris, 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaka Book, Milano, 2021, p. 94: «Deve mantenere il segreto (è il suo dovere) ma è anche un segreto che deve mantenere - doppia necessità - perché in fondo non può che mantenerlo: non lo conosce, sa che c'è ma ne ignora il senso e le ragioni ultime. È tenuto al segreto perché ne è all'oscuro [*au secret*]».

³² Cfr. *ivi* pp. 94-95.

³³ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 141 e Id., *Donare la morte*, cit., p. 100.

³⁴ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 169: «La messa a morte di Isacco, che diventa allora secondaria, non è più la cosa da nascondere, il contenuto di un segreto da salvare. L'ingiunzione, l'ordine, la richiesta di Dio vertono sulla capacità di Abramo di custodire un segreto nelle peggiori condizioni, dunque incondizionatamente, e con ciò di entrare con Dio in una alleanza incondizionatamente singolare. È la prova dell'incondizionalità nell'amore, cioè nella fede giurata tra due singolarità assolute».

³⁵ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. a cura di B. Segre, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2019.

³⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 23.

³⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 145.

colpevole,³⁸ Abramo ha ascoltato e accolto la richiesta di Dio preparandosi dolorosamente alla privazione di colui che ama di più tra i suoi, la promessa stessa che il Signore gli aveva fatto: Isacco.³⁹

In seguito all'arrivo dell'angelo, il quale interrompe il sacrificio prima che venga compiuto, Abramo domanda perdono a Dio per avergli ubbidito, lo chiede da solo, senza suo figlio come testimone del suo pentimento, mosso dal dolore di aver accettato di compiere questo gesto che considera un peccato terribile; infatti, esso stesso giudica l'azione che stava per compiere imperdonabile.⁴⁰ Ritorna qui importante la dimensione del segreto [*au secret*]⁴¹ che mostra come, nonostante l'inconsapevolezza di Abramo, egli si prenda a carico la responsabilità passiva e attiva di non lamentare o di non domandare nulla a Dio. Questa vicenda si trasforma in una vera e propria prova nel mantenimento del segreto nelle condizioni più estreme: la morte data all'oggetto del suo amore, della promessa.⁴²

In conclusione, possiamo constatare che l'immagine del perdono che viene delineata dalla tradizione abramitica è: da un lato una dimensione non economica, dove Dio perdona Abramo anche se il valore dell'azione risultava imperdonabile, dall'altro mostra la dimensione del pentimento, del riconoscimento della colpa che Abramo si auto imputa, non riuscendo, egli stesso a perdonarsi.

³⁸ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 103.

³⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 144-145.

⁴⁰ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 146.

⁴¹ Derrida utilizza il termine attribuendogli entrambi i suoi significati: segreto e segregato, cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., nota 16, p. 104.

⁴² Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 147.

1.2 Grazia, giuramento e spergiuro

Derrida, nel corso della seconda lezione del seminario sullo spergiuro e il perdono,⁴³ analizza il IV atto della commedia shakespeariana *Il mercante di Venezia*,⁴⁴ dato che ritiene le tematiche trattate all'interno di questo atto, cioè giuramento, spergiuro e grazia, di grande rilevanza all'interno della dimensione del perdono.

Le dinamiche della vicenda che l'autore riporta ruotano attorno ad un debito iniziale: Antonio, un mercante, chiede a Shylock, usuraio ebreo, del denaro giurando che gli sarebbe stato restituito, nel caso in cui non gli fosse stata resa l'intera somma, entro determinate tempistiche, l'usuraio si fece promettere una libbra della carne del mercante stesso.⁴⁵

La fuga di Jessica, figlia di Shylock, innesta il pensiero che Antonio l'abbia aiutata, inasprando ulteriormente il rapporto tra l'usuraio e il mercante.⁴⁶ Arrivati al momento del riscatto Antonio non possiede il denaro che deve rendere quindi si sottrae al patto stipulato in precedenza chiedendo pietà all'ebreo, che non si dimostrerà tale,⁴⁷ infatti chiederà l'aiuto del Doge per risolvere l'accaduto, appellandosi puramente alla giustizia.⁴⁸ Porzia, futura erede al trono che si era travestita da uomo durante il processo in modo tale da risultare più credibile e poter aiutare Antonio,⁴⁹ prega più volte Shylock per mostrarsi magnanime ed infrangere il giuramento, ma Shylock appare contrario, difatti dice che giura sulla sua anima che nessuna lingua umana ha il potere di farlo cambiare, attenendosi, insistentemente, al contratto che ha formulato.⁵⁰ L'usuraio si comporta in tal modo perché il giuramento per gli uomini è molto importante: si tratta di un legame al di sopra del potere umano siccome ha luogo nella sfera del linguaggio e nemmeno all'interno del suo

⁴³ Lezione tenuta il 26 novembre 1997, cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 91-115.

⁴⁴ W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, trad. it a cura di D. Calimani, Marsilio editori, Venezia, 2016.

⁴⁵ Cfr. W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto I, scena 3, pp. 79-85.

⁴⁶ Cfr. *ivi* atto 3, scena 1, pp. 145-147.

⁴⁷ Cfr. *ivi* atto 3, scena 4, pp. 171-173: Shylock dice ad Antonio: «Voglio il mio contratto. Non voglio ascoltare te, voglio il mio contratto, dunque taci. Non farete di me un bonario credulone, che scuote il capo e, ammansito, sospira e cede alle suppliche dei cristiani. Non insistere, basta chiacchiere, voglio il mio contratto».

⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

⁴⁹ Cfr. *ivi* atto 3, scena 4, pp. 178-179.

⁵⁰ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.94 e W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, versi 238-240, pp. 204-205.

ambito di appartenenza gli uomini sarebbero in grado di dominarlo ed eliminarlo.⁵¹ Questo atto implica una fede che viene giurata, che coincide con la trascendenza stessa, è l'esperienza del passaggio oltre all'uomo stesso.⁵² Invero lo spergiuro è il peccato peggiore, il più grave, Shylock lo conferma affermando solennemente che non può spergiurare, Derrida considera ciò come fedeltà, nonché l'essenza stessa del giuramento.⁵³ Viene delineata un'ulteriore caratteristica del perdono: il suo legame con lo spergiuro, riguardo il quale l'autore afferma che:

*«Ogni colpa, ogni crimine, tutto quello che si dovrebbe perdonare o domandare di farsi perdonare è o suppone un certo spergiuro;».*⁵⁴

Si denota come lo spergiuro venga inteso come un male, una mancanza che si autentica nel difetto davanti al giuramento.⁵⁵

Derrida successivamente spiega che lo spergiuro è iscritto *a priori* nell'assetto del giuramento, della giustizia. Ciò non significa che esso non possa essere un accidente che riesca a infrangere la promessa solenne, ma bisogna considerare che lo spergiuro (quasi trascendentale) inizia dalla fede promessa.⁵⁶ Infatti, questa indissociabilità tratta di una verità universale a priori, un legame che vede i due estremi trattati all'interno della dimensione *implicita*, non di spergiuro e perdono in forma determinata ed esplicita.⁵⁷

Il processo, che Derrida si accinge ad analizzare e commentare, si trova all'interno della scena uno nell'atto IV, ed inizia con Porzia che chiede ad Antonio se ammettesse l'impegno che aveva sottoscritto, e l'uomo rispose *I do*,⁵⁸ non è un semplice sì, perché

⁵¹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 95: «è che il giuramento è, nel linguaggio umano, un impegno che il linguaggio umano, tuttavia, non saprebbe da sé stesso disfare, dominare, eliminare, sottomettere eliminandolo. Un giuramento è un legame nel linguaggio umano che il linguaggio umano, in quanto tale, in quanto umano, non può sciogliere. È presente nel linguaggio umano un legame (bond) più forte del linguaggio umano, ecc.».

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 88-89.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵⁶ Cfr. *ivi* pp. 89-90.

⁵⁷ Cfr. *ivi* nota 18, p. 130: «Durante la lezione Derrida aggiunge: “il fatto che ci sia lo spergiuro dal momento che c'è il giuramento ovvero che ogni perdono perdoni uno spergiuro, questa verità universale e a priori non consente, non ci autorizza a confondere questo spergiuro fondamentale con le forme molto determinate dello spergiuro esplicito o del perdono esplicito. Dunque, siamo nella penombra, ma non bisogna, perché è la penombra, fuggire”».

⁵⁸ Cit. W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, v. 179, p. 200-201, tradotto in italiano: «Lo riconosco».

riconosce e confessa chiaramente ciò che è stato enunciato nella domanda posta, una struttura speculare dove i due capi della relazione vogliono dire la medesima cosa, per Derrida questo assetto è in azione in ogni *Io perdono*.⁵⁹ L'unica risposta che Porzia dà in seguito a questa confessione è:

« *Then must the Jew be merciful* »⁶⁰

La prima parte della frase viene tradotta con: *Dunque l'ebreo*, intendendo l'ebreo presente in questo preciso contesto, Shylock. Ma questa affermazione nasconde l'assunzione di un valore simbolico enorme, rilevante per tutti i tempi, intendendo in maniera implicita tutti gli Ebrei, in generale nel contrasto con il potere cristiano.⁶¹ Mentre la seconda parte sottolinea che, dinanzi all'ammissione di Antonio e al riconoscimento del suo stesso debito, l'usuraio deve essere pieno di grazia (*merciful*), indulgente, capace di perdonare cancellando il debito. Dunque, è come se, dal momento che il peccato è stato constatato e confessato, il perdono o l'annullamento del debito siano richiesti e, in questo caso, l'ebreo sia mosso al dover necessariamente perdonare.⁶²

Ma, come si è potuto osservare, la figura di Shylock è caratterizzata dalla mancanza di grazia, cioè il non saper perdonare, in inglese *merciless*, senza pietà,⁶³ per tale motivo chiede per effetto di quale obbligo lui sia costretto a perdonare.⁶⁴ La parola che utilizza per indicare questo vincolo è *compulsion* (in italiano compulsione), letteralmente indica una pulsione irresistibile.⁶⁵

⁵⁹ Cfr J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 96: «"I do" (performativo). Sì, confesso, ammetto, riconosco, confermo e firmo o controfirmo. I do. Frase straordinaria quanto un "si", nel fatto che, nell'economia e nella brevità della risposta, più semplice e povera possibile, l'enunciazione implica [...] un "io" che fa e dice che fa e che fa ciò che dice, ma dice che è lui stesso colui che ha già capito, compreso, memorizzato nella sua integralità il senso della domanda posta, a sua volta integrata nella risposta che conferma l'identità tra l'"io", che ha capito e l'"io" che proferisce il "si" o il "I do". Ma anche, nella misura di questa intelligenza e di questa memoria della domanda, lo stesso di colui che pone la domanda: io dico "sì, I do", rispondendo esattamente a ciò che tu vuoi dire chiedendomi questo o ponendomi questa domanda. Pensiamo e vogliamo dire la medesima cosa, siamo uguali e speculari a questo livello. Questa struttura si suppone sia all'opera in ogni "io perdono"».

⁶⁰ W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, v. 180, p. 200-201, tradotto in italiano: «Dunque l'ebreo deve essere clemente».

⁶¹ Cfr J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 97.

⁶² Cfr. *ivi* p. 98.

⁶³ Cfr. *ivi* p. 92.

⁶⁴ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 98 e W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, v. 181, p. 200-201.

⁶⁵ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 98.

In seguito a tale domanda mossa dall'ebreo, Porzia risponde con un monologo sulla grazia (*mercy*) che Derrida si occupa di analizzare. Nella prima parte, sulla quale l'autore volge l'attenzione, la donna descrive il perdono come libero, non determinato, non possibile da programmare e lo paragona alla caduta di una pioggia delicata che scende dal cielo bagnando i luoghi sottostanti.⁶⁶ Derrida sottolinea il movimento che compie: dall'alto verso il basso, come se ci fosse una gerarchia del perdono, dato che è un movimento verticale discendente, sostenendo, in maniera implicita che il perdono stesso e colui che lo compie siano in alto.⁶⁷ Successivamente aggiunge che è benedetta doppiamente: benedice chi dona e chi riceve, l'autore ne evidenzia questa condivisione e specularità che si verifica, come fosse uno scambio tra donatore e ricevente.⁶⁸

Successivamente tratta il secondo tempo di questo discorso⁶⁹ dove Porzia descrive la grazia perdonante come l'onnipotente dell'onnipotente, la potenza assoluta ma al contempo è l'essenza del potere, per cui si presenta al di sopra del potere stesso ma pur sempre appartenente ad esso, questo è un limite su cui Derrida si interroga all'interno del seminario chiedendosi se effettivamente il perdono sia l'esperienza di un potere, o se il potere possa venire affermato mediante il perdono.⁷⁰

Parla del perdono come un qualcosa di superiore alla corona, quindi al potere del monarca sul trono, che manifesta un potere temporale grazie al suo scettro, che simboleggia la maestà in cui risiedono sia rispetto che terrore.⁷¹ Mentre la grazia è un potere sovratemporale, al di sopra del potere politico e mondano, per cui viene dall'interiorità e

⁶⁶ Cfr. W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit. atto IV, scena 1, vv. 182-185, pp. 200-201 «The quality of mercy is not strained,/ It droppeth as the gentle rain from heaven/ Upon the place beneath. It is twice blest:/ It blesseth him that gives, and him that takes».

⁶⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 105: «La grazia cade dal cielo, come una dolce pioggia (detto altrimenti, non è programmabile, calcolabile, arriva o non arriva, nessuno può deciderlo, nessuna legge umana; è come la pioggia, arriva o non arriva, ma una buona pioggia, una dolce pioggia, il perdono non si comanda, non si calcola, è estraneo al calcolo e alla legge, ma è buono, come il dono, poiché la grazia dona perdonando e feconda, è buona, è benefica, benevola, benefica come un benefico contro un malefico, una bontà contro una malvagità). Cade, come la pioggia, dall'alto verso il basso [...] colui che perdona è, come il perdono stesso, in alto, molto in alto, al di sopra di chi comanda o ottiene il perdono: c'è una gerarchia ed è per questo motivo che la metafora della pioggia non è solamente quella di un fenomeno che non si può comandare, ma è anche la metafora di un movimento verticale discendente, dall'alto verso il basso».

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Cfr. W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, vv. 186-195, pp. 200-201: «'Tis mightiest in the mightiest, it becomes/ The thronèd monarch better than his crown./ His sceptre shows the force of temporal power,/ The attribute to awe and majesty,/ Wherein doth sit the dread and fear of kings;/ But mercy is above this sceptred sway;/ It is enthronèd in the hearts of kings,/ It is an attribute to God himself,/ And earthly power doth then show likest God's/ When mercy seasons justice.[...]».

⁷⁰ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 106.

⁷¹ Cfr. *ivi* p. 108.

dalla spiritualità.⁷² Il perdono non è visibile, risiede nel cuore, Porzia lo considera l'attributo specifico di Dio, Derrida parla di perdono come misericordia, quest'ultima è la sensibilità del cuore verso le disgrazie.⁷³ Porzia lo dice per predicare la fede cristiana, cercando di pre-convertire Shylock, che essendo ebreo non professava tale religione.⁷⁴ Nell'ultima frase del secondo tempo c'è un termine su cui Derrida pone la sua attenzione: *seasons*⁷⁵ e propone di tradurlo con il termine francese *relève*⁷⁶ dandone tre motivazioni a favore.

La prima si riferisce al senso della cucina: dare gusto, in questo caso un gusto diverso che si sposa con il gusto precedente, per cui, seguendo la frase enunciata da Porzia la qualità del perdono rileva, per cui cambia migliorando, il gusto della giustizia.⁷⁷ La seconda giustificazione riguarda il fatto che il termine *relève* esprime al meglio l'elevazione che il perdono compie verso la giustizia, la porta verso l'alto, oltre il potere reale umano e verso il celeste, al di sopra della corona e dello scettro, dei quali la donna parla nelle battute analizzate in precedenza, si tratta di una trascendenza della giustizia al di sopra di essa.⁷⁸ La terza motivazione si riferisce al termine che Derrida propone considerando il significato che gli attribuì per tradurre il lemma *aufhebung* di Hegel, dunque viene interpretato come ciò che nega confermando: il perdono rileva, eleva, sostituisce e interiorizza la giustizia.⁷⁹ La grazia descritta da Porzia è un attributo di Dio, ma non significa che necessariamente sia l'unico da cui proviene, se c'è perdono, anche gli uomini possono farne esperienza accedendo a una zona divina, per cui, in quanto potere mondano, quando rileva la giustizia, assomiglia a un potere divino.⁸⁰ L'analogia tra il potere teologico e quello politico permette a Porzia di farsi portavoce degli avversari cristiani di Shylock, facendo perdere a quest'ultimo tutto ciò che reclamava per diritto,⁸¹

⁷² Cfr. *ibidem*.

⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ La traduzione letterale in italiano è insaporire. Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 109.

⁷⁶ Tradotto in italiano: rilevare. Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 109.

⁷⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 109-110.

⁷⁸ Cfr. *ivi* p.110.

⁷⁹ Cfr. *ivi* p.110-111.

⁸⁰ Cfr. *ivi* p. 111.

⁸¹ Derrida intende precisare che non si parla propriamente di giustizia ma di diritto positivo, cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 112.

per giustizia.⁸² Infine analizza l'ultima parte del discorso di Porzia⁸³ dove non si parla del potere dello stato o del Doge ma si soppesano la giustizia, che Derrida intende come il diritto positivo da un lato e la salvezza dall'altro, come se si dovesse scegliere tra i due; la donna insinua che vi sia un'altra economia, quella spirituale, la quale deve essere considerata e applicata per mezzo della trascendenza del perdono, l'uomo deve conoscere la salvezza, la redenzione passando attraverso il pentimento, il sacrificio e l'espiazione.⁸⁴ Derrida sostiene che si deve transitare per questa trans- economia per rendere il perdono possibile, come fosse implicata la perdita del perdono stesso per raggiungere la salvezza attraverso di esso.⁸⁵

Un aspetto importante che si può evidenziare dal monologo di Porzia è l'attributo che caratterizza la tradizione abramitica, precisamente riportato nella fede cristiana: la misericordia. Il filosofo cerca di analizzare questo lemma attraverso *Le confessioni*⁸⁶ di Agostino, il quale la pone come centro e fondamento della sua intera opera, in quanto essenza stessa di Dio.⁸⁷ Derrida precisa che il termine che cerca di trattare è complesso dal punto di vista della tradizione linguistica, visto che ha una notevole stratificazione semantica e diversi corpus nelle varie lingue che, date le travagliate traduzioni che si sono susseguite negli anni, permettono alla parola di non possedere una precisa definizione, ma al contrario di disporre di variegati significati.⁸⁸ Per esempio, in ebraico ci sono almeno tre famiglie che si stabiliscono in diversi discorsi dei vangeli riguardanti la misericordia divina che è tenuta a divenire modello di quella umana: il primo riguarda il significato di grazia o richiesta, il secondo si traduce in greco con il termine *eleos*, che indica la pietà e la compassione, valido per qualsiasi tipologia di fedeltà, arrivando anche ad intendere la fiducia dell'uomo che si abbandona a Dio, l'ultimo denota l'amare e l'avere pietà.⁸⁹

⁸² Cfr J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 112.

⁸³ Cfr W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit., atto IV, scena 1, vv. 195-204, pp. 200-201: «[...] Therefore, Jew,/ Though justice be thy plea, consider this:/ That in the course of justice none of us/ Should see salvation. We do pray for mercy,/ And that same prayer doth teach us all to render/ The deeds of mercy. I have spoke thus much/ To mitigate the justice of thy plea,/ Which if thou follow, this strict court of Venice/ Must needs give sentence 'gainst the merchant there».

⁸⁴ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 113-114.

⁸⁵ Cfr. *ivi* p. 114.

⁸⁶ Sant'Agostino, *Le confessioni*, trad. it. C. Vitali, Rizzoli, Milano, 1994.

⁸⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.194.

⁸⁸ Cfr. *ivi* p.196.

⁸⁹ Cfr. *ivi* pp.196-197: «Limitandomi qui a delle indicazioni minime, ricorderò che in ebraico, per esempio, ci sarebbero almeno tre famiglie di queste parole che entrano nella composizione di ciò che si fisserà nei vangeli di Luca e Matteo in discorsi sulla misericordia divina che deve diventare modello paterno e celeste

Agostino propone una visione del termine, allontanandosi dalla prospettiva stoica e avanzando un concetto che diventerà fondamentale, nonché la compassione che proviene dal cuore e che cerca di alleviare la colpa dell'altro, come se il nostro cuore comprendesse e partecipasse alla miseria altrui offrendo aiuto fin dove sia possibile.⁹⁰ Tenendo ben presente questo significato Derrida pone il suo interesse su una serie di qualità, apparentemente contraddittorie, che Agostino annota nel testo, ad una, in particolare, rivolge la sua attenzione: Dio come colui che è molto misericordioso ma anche molto giusto.⁹¹ L'accostamento di questi due aggettivi sembra inconciliabile e antitetico, dato che da un lato si trovano il giusto, la giustizia che si attiene al diritto, alla legge, alla ragione e retribuisce in maniera rigorosa secondo la giusta misura, mentre, dall'altro si vedono la misericordia, la grazia, il perdono che si pongono oltre la regola, la norma e il dovere.⁹²

Infine, riprendendo la frase di Porzia, che enuncia verso il termine del suo monologo sulla grazia, riguardante l'elevazione che il perdono concede alla giustizia, ponendola al di sopra di sé stessa, per conferirle il giusto senso, si comprende che questo rilevamento è di Dio, l'unico che può essere giusto sebbene misericordioso.⁹³

della misericordia umana (filiale e mondana): «*hen*», la grazia, *hannah*, la grazia o la richiesta (nome della madre del profeta Samuele e della profetessa Annah alla presentazione di Gesù al tempio di Gerusalemme, cfr. Luca, II, 36 e il verbo «*hêh*» significa «fare misericordia»); «*hesed*» che si traduce in greco, nella traduzione dei Settanta, con «*eleos*», che in greco significa «pietà, compassione», vale per qualsiasi fedeltà tra amici, parenti o alleati, ma che è venuto a designare l'aiuto (le misericordie) di Dio e la fedeltà di Dio, la sua alleanza con il suo popolo; questo termine arriva a designare anche la fiducia o la fedeltà dell'uomo che si abbandona a Dio, fedele alla fedeltà di Dio, in risposta alla «*hesed*» divina; la parola «*hassidim*» deriva da qui; 3) Infine «*raham*»: amare e avere compassione, «*rahamin*»; amore, pietà (plurale di «*raham*», «*rehem*»: il seno materno: emozione, affezione); «*rahamin*» diventa sinonimo di «*hesed*» nell'ebraismo pre-cristiano; con il primo senso di «viscere», che comunica con il «cuore» della «misericordia», [...].

⁹⁰ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 198-199.

⁹¹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.204 e Sant'Agostino, *Le confessioni*, cit., libro I, IV, p. 55: «Sommo, ottimo, potentissimo, anzi onnipotente, misericordiosissimo e giustissimo, lontanissimo e pur presente, bellissimo e fortissimo, stabile e inafferrabile; immutabile, muti tut-to; non mai nuovo e non mai vecchio, rinnovi ogni cosa;».

⁹² Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.204: «La giustizia che si conforma alla ragione del dovere e del diritto, che retribuisce secondo la giusta regola, secondo la buona misura, non è la misericordia, il perdono, che dona al di là del diritto e del dovere, al di là della legge e del debito».

⁹³ Cfr. *ibidem*.

CAPITOLO II

2.1 Rapporto con l'altro

Derrida muove una serie di domande per permettere al lettore di intuire maggiormente la difficoltà stessa nell'interpretazione del perdono:

«Chi perdona o chi chiede perdono a chi, in quel momento? Chi ne ha il *diritto* o il *potere*? “Chi < perdona > a chi?” E *che cosa* significa in questo caso il “chi”? [...]. Infatti per quanto sia temibile, questa domanda forse non è la domanda ultima. Avremo a che fare più di una volta con gli effetti di una domanda preliminare, anteriore a questa e che è la domanda: “chi” o “cosa”? Si perdona a *qualcuno* per una colpa commessa, per esempio uno spergiuro [...], si perdona *qualcuno* o si perdona *qualcosa a qualcuno*, a qualcuno che in un certo modo non si confonde interamente con la colpa e con il momento della colpa passata, e neanche con il passato in generale?».⁹⁴

Il filosofo si concentra per lo più su due questioni principali: il *chi* e il *che cosa*, esse sono un dubbio che ritorna più volte all'interno dell'indagine che svolge. Nonostante al primo interrogativo, il *chi*, sembra più semplice rispondere, perché si è soliti pensare al perdono come un accordo, una richiesta che avviene tra due parti, *da solo a solo*: da una parte troviamo colui che ha commesso lo spergiuro, il male irreparabile, mentre dall'altro il soggetto che l'ha subito, che designiamo solitamente come il nostro *chi*, capiremo in seguito che, in realtà, la risposta a tale quesito è molto più complessa, tanto che Derrida la considera la *domanda insolubile per definizione*.⁹⁵ Successivamente il dubbio si sposta su il *che cosa* si perdona: un qualcuno, nonché il soggetto che possiede la colpa, oppure un qualcosa a qualcuno, in questo caso l'atto commesso che genera la colpa del soggetto.⁹⁶

⁹⁴ J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 50.

⁹⁵ Cfr. *ivi* pp. 51-52.

⁹⁶ Cfr. *ivi* p. 50.

Internamente al passo riportato viene sottinteso che sussista la dimensione della relazione con l'altro. Difatti, spesso si associa il perdono ad una richiesta, una domanda, una vocazione, per cui si presuppone la presenza di un "altro" che partecipi come interlocutore. Generalmente sembra che il perdono si possa accordare da solo a solo: tra colui che ha commesso il male e colui che l'ha subito, quest'ultimo viene identificato come l'unico in grado di poter comprendere la richiesta e scegliere se accettarla o rifiutarla.⁹⁷

Secondo Jankélévitch e Hannah Arendt il perdono, oltre che essere un comandamento ereditato dalla cultura biblico-coranica, è un potere, il poter perdonare, quindi, si ha la possibilità e l'autorità di poter scegliere se si deve o meno perdonare colui che ha commesso lo spergiuro.⁹⁸ All'interno della citazione riportata Derrida accenna anche alla questione riguardante lo spergiuro, aggiungendo che il male commesso, qualsiasi esso sia, colpa, torto e offesa, sono sempre uno spergiuro.⁹⁹

Jankélévitch, nel suo testo *Perdonare?*¹⁰⁰ pubblicato nel 1967, pone un assioma del perdono in cui enuncia che si possa prendere in considerazione l'accordo del perdono solo se viene domandato, in tal modo si allude al fatto che non si potrà mai avere grazia di qualcuno che non ammette la sua colpa, che non si pente.¹⁰¹ Infatti, il filosofo si chiede come sia possibile perdonare a chi non domanda il perdono, perché, per questo autore, si ha la possibilità di accordare il perdono solo se il colpevole si confessa, si accusa, si pente, cerca di espiare il male che ha commesso in prospettiva della redenzione e riconciliazione con colui a cui lo chiede.¹⁰²

⁹⁷ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.51.

⁹⁸ Cfr. *ivi* pp. 134-136: «Confrontando l'inizio del libro *Il perdono* di Jankélévitch e l'inizio di questo capitolo della Arendt emerge che, e la cosa è significati-va, entrambi iniziano (ed è dunque la prima questione annunciata) con la definizione apparentemente neutra, innocente, ovvia, di buon senso, del "perdono" come "poter perdonare". Il perdono sarebbe un "potere", ciò che si può, deve o non deve "poter fare"».

⁹⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p.50: «Si perdona a qualcuno per una colpa commessa, per esempio uno spergiuro (ma tenterò di dimostrare più avanti che la colpa, l'offesa, il torto, il male commesso è in un certo senso sempre uno spergiuro)».

¹⁰⁰ V. Jankélévitch, *Perdonare?*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze, 2004.

¹⁰¹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 55: «[...] il perdono non può essere accordato o che almeno si può prendere in considerazione la possibilità di accordarlo, di perdonare, dunque, solo se il perdono è domandato, esplicitamente o implicitamente domandato, e questa differenza non è di poco conto; ciò significherebbe dunque che non si perdonerà mai a qualcuno che non confessi la propria colpa, che non si pente e che non domandi, esplicitamente o no, perdono; questo legame tra il perdono accordato e il perdono domandato non mi sembra scontato, anche se sembra ancora richiesto da tutta una tradizione religiosa e spirituale del perdono [...]».

¹⁰² Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 57 e V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., p. 40.

Tuttavia, Derrida risponde al quesito di Jankélévitch ponendo un altro interrogativo in cui chiede se la possibilità di concedere il perdono sia tale soltanto nella condizione in cui esso venga necessariamente domandato.¹⁰³ Invero il filosofo crede che all'interno della dimensione del perdono sia presente uno slancio, un appello che esige che esso sia accordato persino a colui che non lo domanda, né si pente, né si confessa.¹⁰⁴ Questo perché se si concedesse il perdono soltanto nella condizione in cui l'altro confessi, mosso dalla speranza di redenzione e riscatto, esso verrebbe contaminato dal calcolo della corruzione.¹⁰⁵ Derrida propone di distanziarsi dal senso comune delle tradizioni ed eredità delle religioni biblico-coraniche perché tendono a presentare il perdono come una realtà economica del riscatto, in maniera tale da rendere la grazia una ricompensa dovuta, a seguito del pentimento di colui che la richiede; seguendo il pensiero dell'autore si dovrebbe operare internamente a questa eredità, ma opponendosi ad essa per rompere questo rapporto simile ad un'economia.¹⁰⁶

Il filosofo mette in luce il meccanismo che viene innescato dalla logica biblico-coranica del pentimento e del perdono, analizzando la poesia posta come incipit al testo *I fiori del male*¹⁰⁷ di Charles Baudelaire: *Al lettore*.¹⁰⁸

Dal testo lui estrae due tratti su cui concentra la sua attenzione: il primo si focalizza sulla denuncia della perdonanza, il secondo tratta dell'aumento della capitalizzazione condotto dal perdono e dalla scusa, che portano l'uomo al vizio superiore, cioè la Noia.¹⁰⁹ L'aspetto che viene evidenziato inizialmente si focalizza sulla descrizione del perdono come un orribile calcolo, prettamente economico, dove pentimento e confessione sono maschere speculative, strategie, infatti attraverso la richiesta del perdono e il pentimento si cerca

¹⁰³ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 56: «[...] e qui vorrei ripetere la mia domanda, una domanda che non dovrebbe mai cessare di risuonare: il perdono, con il suo senso di perdono, è possibile solo alla condizione di essere domandato?».

¹⁰⁴ Cfr. *ivi* p. 57: «[...] c'è nel perdono, nel senso stesso del perdono, una forza, un desiderio, uno slancio, un movimento, un appello (chiamatelo come volete) che esige che il perdono sia accordato, se può essere, persino a qualcuno che non lo chiede, che né si pente né si confessa, né rende migliore sé stesso né si riscatta, al di là, di conseguenza, di ogni economia identificatoria, spirituale, sublime o meno, al di là perfino di ogni espiazione;».

¹⁰⁵ A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, «Nuovo Giornale di Filosofia della religione», N.3, 2017, p. 11: «[...] e io concedo il perdono “alla condizione che l'altro confessi, che cominci a riscattarsi, a trasfigurare la propria colpa, a dissociarsene lui stesso per domandarmene perdono, allora il mio perdono comincia a lasciarsi contaminare da un calcolo che lo corrompe”».

¹⁰⁶ Cfr. *ivi* p. 57 e p. 92.

¹⁰⁷ C. Baudelaire, *I fiori del male*, trad. it. a cura di A. Prete, Feltrinelli, Milano, 2007.

¹⁰⁸ Cfr. C. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., pp. 31-33.

¹⁰⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 188-192.

sempre un arricchimento, un beneficio.¹¹⁰ Questa denuncia è rivolta verso la confessione e il rimorso, di una coscienza morale, che non sono altro che menzogne per un beneficio ulteriore, per farsi ripagare.¹¹¹ Successivamente Derrida sottolinea la correlazione indissociabile tra l'innocenza originaria e la colpevolezza originaria, creata e programmata da questa macchinazione, la quale deriva dalla logica biblico-coranica.¹¹² La suddetta macchina rassicura e terrorizza nello stesso momento: in primo luogo assolve a priori i peccati, e leva la vergogna, tuttavia, concedendo tutto questo, spinge gli uomini a chiedere perdono per il perdono stesso.¹¹³ Derrida aggiunge nel suo pensiero finale che all'interno della vocazione assoluta del perdono è presente la necessità, il bisogno di non cadere nella logica macchinale, bensì di essere un movimento spontaneo e puro che viene dal cuore, che procede oltre la mera ripetizione metodica.¹¹⁴

Il secondo tratto che viene approfondito dal filosofo, all'interno del componimento dell'autore francese, è la Noia.¹¹⁵ È necessario che quest'ultima venga considerata come l'effetto specifico che si può generare unicamente in un europeo cristiano spezzato dal meccanismo del peccato del perdono, una certezza consolidata verso questa equivalenza che neutralizza per gli uomini è estenuante.¹¹⁶ Derrida, riprendendo le ultime strofe del testo,¹¹⁷ pone la sua attenzione sull'appellativo di cui Baudelaire si serve per rivolgersi al lettore: fratello, utilizzato in maniera, oltre che blasfema, richiamando la fede cristiana che promuove la visione del prossimo in maniera tale in quanto figli di Dio, anche per accusare tutti gli uomini, anche esso stesso di arrendersi al peccato dell'ipocrisia,

¹¹⁰ Cfr. *ivi* p. 188.

¹¹¹ Cfr. *ivi* p. 189.

¹¹² Cfr. *ivi* pp. 189-191.

¹¹³ Cfr. *ivi* p. 191: «Infatti questa legge fatale è anche quella di un meccanismo, di un automatismo, se non di un deus ex machina che riproduce senza pietà, implacabilmente il male e la perdonanza. Insisto molto su questa parola di «macchina» per le ragioni che si evidenzieranno successivamente. E perché abbiamo a che fare con una rassicurante e terrificante macchina, che assolve a priori, ci lava dalla vergogna e rimette i nostri peccati a priori e non di meno, tuttavia, nel contempo, facendo ciò, ci spinge per ciò stesso a chiedere perdono per il perdono».

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*: «[...] è la macchina del perdono, e tuttavia, nella vocazione assoluta del perdono c'è l'esigenza di non cedere in nessun caso a un calcolo macchinale, a una alcuna tecnica, di essere invece un puro movimento spontaneo del cuore, dell'intenzione dell'anima, prima oltre ogni ripetizione tecnica».

¹¹⁵ Baudelaire scrive Noia con la lettera iniziale maiuscola per renderla come un'allegoria, cfr. *ivi* p. 192.

¹¹⁶ Cfr. *ivi* p. 192.

¹¹⁷ Cfr. C. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., p. 33: «nell'infame serraglio di vizi e di passioni,/ uno ce n'è più basso più maligno più immondo/ che volentieri senza gesto alcuno né chiasso/ della terra farebbe un immenso sconquasso/ e in un solo sbadiglio ingoierebbe il mondo:/ la Noia. Un pigro pianto per oscuro fardello,/ sfumacchia il narghilè sopra morti e patiboli./ Di quel mostro impalpabile tu sai, lettore, i triboli,/ ipocrita lettore, mio simile, fratello».

condividendolo. La Noia è un vizio, per Baudelaire il peggiore di tutti dato che va oltre il bene e il male, perché non provoca negli uomini la vergogna di essere impudenti.¹¹⁸

Derrida cerca di risvegliare una locuzione che viene utilizzata comunemente, in maniera quasi automatica: *non c'è niente di male*. Questa espressione solitamente è utilizzata come risposta al ricevimento di scuse, per dei disagi temporanei, inconvenienti superficiali, come, ad esempio, l'urto accidentale verso qualcuno; infatti, tali circostanze sono ben distanti dalla concessione del perdono, si trovano più affini a forme di cortesia o di rispetto verso l'altro.¹¹⁹ In ogni caso questa locuzione non intende indicare la liberazione del soggetto dalla sua colpa, bensì finge di annullare l'esistenza stessa di tale male, come se quest'ultimo non avesse mai avuto luogo, né in qualità di sofferenza da parte di chi subisce, né come malignità o cattiveria scaturita da colui che lo compie, si pone in un'istanza anteriore o estranea al danno stesso, cancellando la necessità di chiedere perdono o scusa, dato che non è presente una colpevolezza e nemmeno la provocazione di alcun male.¹²⁰ In seguito, Derrida, considerando l'introduzione della previsione di uno spergiuro in ogni dove, sostiene che questa frase, protagonista del ragionamento appena illustrato, potrebbe, forse, determinare il *logos* della scusa e del perdono, un modo diverso per dire "ti scuso" o "ti perdono".¹²¹ Dove la scena svolta viene custodita dalla memoria stessa del male e della mancanza.¹²² Per quanto riguarda l'argomento del ricordo in merito ad uno spergiuro Derrida cerca di spiegare come la dimensione l'oblio, che si ritiene necessario per l'assolvimento della colpa, in realtà sia soltanto una credenza, un luogo comune da evitare per il perdono in quanto tale.¹²³ Derrida non intende l'oblio solo come la sparizione della rappresentazione cosciente dello spergiuro ricevuto, ma anche che tale raffigurazione non rianimi, non risvegli il male passato.¹²⁴ Se il soggetto dimentica la

¹¹⁸ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 193-194.

¹¹⁹ Cfr. *ivi* pp. 226-227.

¹²⁰ Cfr. *ivi* pp. 227-228.

¹²¹ Cfr. *ivi* p. 230: «Ma evidentemente, a causa di un'analogia irresistibile e indistruttibile, di una somiglianza e di una sembianza che introduce la perversione dello spergiuro ovunque, appena si apre la bocca, questa dichiarazione del "non c'è niente di male" può anche, forse, determinarsi in seguito per diventare la formula stessa, il discorso stesso e la ragione del perdono o della scusa, il logos, direi quasi il logo della scusa e del perdono. Dire "ti concedo la scusa o il perdono", "ti scuso o ti perdono", è anche dire "non c'è niente di male", è un modo, un tropo, una figura, questa volta determinata, ma diversamente, di dire "ti discolpo", "ti libero dalla tua colpa", in modo tale che non ci sia più del male tra noi e che si possa nuovamente dire "non c'è niente di male"».

¹²² Cfr. *ivi* p. 231.

¹²³ Cfr. *ivi* p. 232.

¹²⁴ Cfr. *ivi* p. 125: «Ora l'oblio, [...] non è soltanto la semplice sparizione di una rappresentazione oggettiva e cosciente del male che mi è stato fatto. Se conservo questa rappresentazione mnemonica (mi ricordo che

colpa, o smette di soffrirne nel presente stesso del perdono allora il perdono diventa una sola finzione verbale.¹²⁵ Il mantenimento dell'integrità del male in presenza attiva ha bisogno che la memoria lo mantenga in maniera tale da ripeterlo dal vivo, al presente, come se la condizione necessaria per accordare il perdono sia riprodurre senza fine, continuamente, il male prodotto, la ferita che infligge dolore, l'essere vittima, questa è la follia del perdono e allo stesso tempo il modo per mantenerlo puro.¹²⁶ Per cui criminale, spergiuro e vittima devono ripetere al presente, oltre la memoria custodita, in una sorta di quasi-allucinazione, l'avvenimento maligno, affinché quest'ultimo non sia contaminato da alcun tipo di attenuazione.¹²⁷ I due componenti della relazione che intercorre devono guardarsi faccia a faccia, riaffermando di essere gli stessi del momento colpevole e che il tempo, anche se passato, non li ha cambiati in alcun modo e non ha reso reversibile la colpa.¹²⁸ All'interno della tradizione posta come dominante per quanto riguarda la tematica del perdono, cioè quella abramitica, vengono implicati in maniera essenziale il pentimento, la confessione e la redenzione, tuttavia il rimorso provoca un vago oblio, perché l'atto della richiesta del perdono mossa dalla sofferenza del colpevole implica già una trasfigurazione del rapporto tra la memoria e il male passato.¹²⁹ Difatti Derrida sottolinea la difficoltà nel non compromettere la purezza del perdono attraverso l'oblio.¹³⁰ Jankélévitch, sostiene che il perdono è diverso dall'oblio, tant'è che, per quanto riguarda la radicalità della colpa dei Nazisti, il tempo, che alimenta la perdita della memoria, non può fungere da pacificatore.¹³¹ Però Derrida non si trova completamente d'accordo con

quel giorno, un tale mi ha tradito o offeso), ma che questa rappresentazione non risveglia [...] il male, tanto male, tutto il male passato, allora c'è dell'oblio. In verità, ogni trasformazione affettiva, cosciente o incosciente, che viene ad attenuare [...] la ferita (ogni guarigione, ogni trasferimento libidico o affettivo, ogni trasfigurazione), è un oblio, un oblio del male fatto in quanto tale».

¹²⁵ Cfr. *ivi* pp. 222-223.

¹²⁶ Cfr. *ivi* pp. 125-126: « Affinché il perdono sia così puro da ogni oblio (dai due lati), è necessario non soltanto che la memoria del male irreversibile sia intatta e totale dai due lati, [...] che essa equivalga a una memoria che faccia più che ricordare: occorre che questa memoria mantenga del male l'integrità della presenza attiva, occorre che in un certo modo, per non attenuarlo in qualche oblio, essa lo ripeta dal vivo, al presente - come se, affinché il perdono sia domandato e/o accordato, sia necessario riprodurre senza fine, in un costante presente, il male, la malefatta intenzionale, e la ferita che infligge, l'atto criminale, l'essere vittima del crimine, l'agire e il patire del male, al presente, contemporanei. È questa la follia: [...]».

¹²⁷ Cfr. *ivi* p. 126.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*: «Bisogna che i due partner, il criminale e la vittima, riaffermino: "io sono lo stesso del momento della colpa, il tempo non è passato, in ogni caso, se è passato, non ha cambiato niente, non ha reso reversibile la colpa"».

¹²⁹ Cfr. *ivi* p. 233.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³¹ Cfr. A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, «Nuovo Giornale di Filosofia della religione», cit., p. 7 e J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 234.

la sua visione dell'oblio, perché Jankélévitch, ponendo la condizione della richiesta del perdono mossa dal pentimento, sostiene solo l'utilità del mantenimento della memoria e non anche del porsi oltre ad essa.¹³²

Per Derrida il perdono non consiste nel sollevare chiunque dalla propria responsabilità, anzi si tratta di confermarla; essa si crea quando entro in rapporto con l'altro, in tal modo la singolarità dell'individuo viene introdotta in una relazione nella modalità dell'obbligo e del dovere, l'io è responsabile di fronte all'altro in quanto tale.¹³³ Nel caso in cui il soggetto si pentisse e confessasse sarebbe come ammettere la propria responsabilità, e non chiedere di esserne sollevato; infatti, il perdono non consiste nel disculpare, dichiarando la separazione e la distruzione della colpevolezza, ma di ammettere e riconoscere il male che è avvenuto e colui che lo ha commesso, scegliendo lo stesso di perdonare.¹³⁴ La logica del perdono eccede quella del diritto penale, per cui si distanzia dall'ordine giuridico e inoltre disorganizza la logica economica e la razionalità della scusa.¹³⁵

¹³² Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 234.

¹³³ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 218 e Id., *Donare la morte*, cit., p. 102.

¹³⁴ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 218: « Se io mi pento, significa che mi assumo la responsabilità. Mi pento, confesso e, poiché egli parla di confessione, confessare significa confessare la propria responsabilità e non chiedere di essere sollevato dalla propria responsabilità. E perdonare, in secondo luogo, non consiste nel disculpare, parlando di scusa, stiamo per raffinare un poco queste cose, ma perdonare non consiste nel disculpare, non consiste nel dire a qualcuno: “tu non sei colpevole”. Niente affatto. Perdonare consiste nel dire: “tu sei colpevole, tu sei stato colpevole, tu resti colpevole, ma io ti perdono”, cioè “io ti sciolgo, in un certo senso, dalla tua colpa”; ma ciò non significa dire che “ti disculpo” o che “cancello” o che “dimentico” o che “distraggo” la colpa, e soprattutto che “ti sollevo dalla tua responsabilità”».

¹³⁵ Cfr. *ivi* p. 132 e p. 219.

2.2 L'imperdonabile

Derrida, illustrando i vari luoghi comuni e le credenze condivise, cerca di dimostrare come la scusa ed il perdono che spesso sono considerati allo stesso modo, in maniera intercambiabile, in realtà rappresentano una differenza essenziale per l'esperienza del perdono.¹³⁶ Entrambi sono degli atti performativi, per cui producono eventi, tuttavia non hanno una modalità analoga di svolgimento, in particolare dal punto di vista del rapporto strutturale con la conoscenza e il sapere.¹³⁷

Il perdono è incondizionato verso un delitto, un male, senza che ci siano circostanze volte ad attenuare lo spergiuro, come ad esempio il pentimento, questo perché il perdono non discolpa, ma considera la colpa in quanto tale e ne mantiene la colpevolezza.¹³⁸ Invece, la scusa trova accettabili le ragioni, le cause, le motivazioni del male compiuto, in tal modo essa discolpa, non considera la colpa in quanto tale, ma, considerandone il determinismo, la cancella e la assolve dalla sua responsabilità.¹³⁹

Nonostante la distinzione concettuale tra i due sembri rigorosa, potrebbe rischiare di essere impraticabile per due motivazioni.¹⁴⁰ La prima è la ragione: sia scusa che perdono hanno un rapporto con la conoscenza e il sapere, nonostante non siano operazioni cognitive e teoriche; la differenza risiede nel fatto che la scusa indaga le motivazioni e le cause, mentre il perdono implica, in un certo senso, che il perdonante comprenda il perdonato, che sappia il chi e il che cosa, non entrando nella logica esplicativa e deterministica della scusa.¹⁴¹ La seconda motivazione riguarda il pentimento: questo atto

¹³⁶ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 233-234.

¹³⁷ Cfr. *ivi* p. 234: «[...] questi due concetti si riferiscono entrambi a un'esperienza performativa ("perdonami", "io perdono", "scusami", "mi scuso", "ti scuso" sono degli atti di linguaggio performativi o, al di là del linguaggio discorsivo, degli atti di tipo performativo, che dovrebbero produrre eventi invece di descriverli o constatarli), se questi due concetti, dunque, il perdono e la scusa condividono questa modalità performativa, invece che constattativa o cognitiva, essi non lo fanno nello stesso modo e soprattutto essi mantengono, nella loro stessa performatività, un rapporto strutturalmente differente con la conoscenza, con il sapere, con la cognitività».

¹³⁸ Cfr. *ivi* p. 235.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁴¹ Cfr. *ivi* p. 236: «Anche se né l'una né l'altra non sono operazioni teoriche e cognitive, anche se entrambe sono performative, come ho appena detto, esse implicano un atto di conoscenza, di comprensione; è fin troppo evidente nel caso della scusa, l'ho appena ricordato, ma anche il perdono implica che io sappia cosa e chi io perdoni per cosa; e implica che, in un certo modo - che vedremo -, il perdonante comprenda il perdonato: ciò che egli perdona e chi perdona, la libertà di colui che egli perdona liberamente. Inversamente, se la scusa è essenzialmente legata, condizionata dall'operazione esplicativa e determinista che consiste nel

implica la confessione e l'ammissione delle proprie colpe, per cui il rischio ricade nella contaminazione del perdono con la scusa, inoltre l'ammissione delle colpe scaturisce un cambiamento nei soggetti occupati dall'impegno del perdono.¹⁴²

Analizzando il significato della scusa all'interno della cultura e della semantica greca si nota che il termine *sugnomme* suppone la *gnome*, nonché la facoltà, l'attitudine di accingersi verso la conoscenza.¹⁴³ Per cui la *sugnomme* è la disposizione del soggetto a sapere, comprendere l'altro, non è una pura e semplice intelligenza, ma una relazione, congiunge il giudizio dei due soggetti, va oltre la semplice conoscenza giudicativa, appartiene all'ordine dell'alleanza, dell'amicizia.¹⁴⁴ La *sugnomme* riesce a legare i sensi della comprensione sia nel concetto di scusa che di perdono, infatti quando, nel caso della colpa, si chiede di essere compresi, o si comprende, da una parte si trova il sapere esplicativo, teorico e intellettuale, mentre, dall'altra la partecipazione affettiva, l'identificazione, l'accordo del cuore che avvia a questa liberazione dal male.¹⁴⁵

Jankélévitch cerca di spiegare cosa sia il perdono, molti sostengono che sia una comprensione, tuttavia, secondo l'autore il perdono è meno cognitivo e più drastico, con questo aggettivo sottolinea la propensione all'azione, alla pratica, all'operare del perdono,

rendere conto, calcolare, da una catena determinante di ragioni, nel senso di causa ed effetto, il meccanismo che ha prodotto la colpa [...]».

¹⁴² Cfr. *ivi* pp. 236-237: «Inversamente o reciprocamente ancora, l'atto di chiedere il perdono, se almeno è considerato essenziale, con il pentimento e dunque con il riconoscimento, la confessione e la trasformazione da essa implicata, questo atto di chiedere il perdono può intaccare o contaminare il perdono con la scusa in quanto vi introduce non soltanto la considerazione di un'operazione causale, ma lo svolgimento essenziale di un sapere penetrante che riguarda la trasformazione dei due, diciamo, "soggetti" impegnati nell'evento del perdono. Ciò comporta che, in un enunciato che qui riduco alla sua più semplice espressione, ma di cui troveremo presto molteplici modalità che non ne cambieranno il nucleo, se in questo enunciato nucleare, dico: "ho fatto del male, lo so, mi sono presentato davanti a te, confesso, e per confessare, poiché non c'è altra confessione, ti dirò come e perché bisogna sapere che ho fatto il male che tu mi rimproveri e che io mi rimprovero", ebbene, a partire da questo enunciato, è impossibile distinguere tra il perdono e la scusa, tra il "ti chiedo perdono" e il "ti chiedo di scusarmi" [...]».

¹⁴³ Cfr. *ivi* pp. 237-238.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi* pp. 238-239: «[...] e la *suggnômê* è questa disposizione a conoscere correttamente, equamente, laddove essa ci mette in sintonia con gli altri; è la disposizione a comprendere altri, con l'altro. Ciò che congiunge (*syn*) il mio giudizio con l'altro, con quello dell'altro. Ciò che mi fa, con intelligenza, ma anche al di là della pura e semplice intelligenza, il congiunto dell'altro: "io ti comprendo"».

¹⁴⁵ Cfr. *ivi* p. 239: «[...] Esiste un "ti comprendo" (dunque, in un certo modo ti conosco, ti riconosco, so ciò che hai fatto e ciò che è successo), un "ti comprendo", una comprensione dell'altro ugualmente nella scusa e nel perdono; la *suggnômê* lega i due sensi di "comprendere" e dunque un "comprendimi" nella richiesta di scusa ("scusami", "mi scuso con te") così come nella richiesta di perdono. Una conoscenza, un sapere sono dunque convocati nelle due scene del perdono e della scusa. [...] Quando dico: "ti comprendo" o "comprendimi" in caso di una colpa, la comprensione in questione implica sia l'intellezione, il sapere esplicativo e teorico, la conoscenza intellettuale, come anche la partecipazione affettiva, il movimento del cuore o l'identificazione, l'accordo, l'accordarsi del cuore che avvia almeno questa liberazione dalla colpa che avviene nella scusa e anche nel perdono».

il quale non si ferma ad una semplice conoscenza dell'atto.¹⁴⁶ Inoltre, Jankélévitch aggiunge che per l'intellezione, per cui l'atto conoscitivo, non ci sia nulla da perdonare, perché è concentrata sui meccanismi dell'atto che devono essere compresi.¹⁴⁷ Mentre, per il perdono ci dev'essere almeno una parte di comprensione, ma non si tratta soltanto di quella dell'intellezione teorica.¹⁴⁸

In merito a ciò, Derrida parla del caso del male radicale, dove appare l'incomprensibile, insinuando che in tali circostanze l'intellezione e la comprensione richiedono un ampio sforzo per provare a spiegare le ragioni alla base dell'accaduto.¹⁴⁹ Infatti, Jankélévitch sostiene che per quanto riguarda a ciò che è accaduto nei campi di concentramento e per tutta la vicenda della *Shoa*, per cui una situazione in cui il male radicale ha preso forma, il perdono risulti non soltanto impossibile, ma che all'interno di questi stessi campi esso abbia raggiunto la morte.¹⁵⁰ Lo stesso autore descrive tale avvenimento come un crimine esterno alla scala umana, capace di provocare sentimenti di impotenza, angoscia e profondo dolore, un crimine che definisce irreparabile.¹⁵¹ Invece Derrida dichiara che, secondo lui, la vera istanza in cui il perdono si realizzi sia quando si trova a confrontarsi con l'impossibile: perdonare l'imperdonabile.¹⁵² Si deve precisare che, seguendo il pensiero di Derrida, irreparabile e imperdonabile non possiedono lo stesso significato.¹⁵³ Infatti, l'autore cerca di discernere, il più possibile, ciò che vogliono esprimere queste nozioni, ampliando l'indagine anche ad altri termini come incancellabile, irreversibile, indimenticabile.¹⁵⁴ La caratteristica che le accomuna è la negatività, il non, il quale solitamente indica un'impossibilità di dovere o potere, riferendosi, in ogni caso, al passato.¹⁵⁵ In seguito, aggiunge che non si potrà mai trattare il perdono senza considerare

¹⁴⁶ Cfr. *ivi* p. 241.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi* p. 242.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi* p. 243.

¹⁴⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 243-244.

¹⁵⁰ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 55 e V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., p. 40: «Il perdono è morto nei campi della morte».

¹⁵¹ Cfr. V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., p. 22: «Per essere esatti, il grande massacro non è un crimine su scala umana; non più delle grandezze astronomiche e degli anni luce. Perciò le reazioni che provoca sono innanzitutto la disperazione e un senso di impotenza davanti all'irreparabile. Non si può far niente.».

¹⁵² Cfr. J. Derrida, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 47: «il perdono, se ce n'è, deve e può perdonare solo l'im-perdonabile, l'inespiabile - e quindi fare l'impossibile. Perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare».

¹⁵³ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 61.

¹⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibidem*: «Tutte queste nozioni, malgrado le differenze decisive che le separano, hanno in comune una negatività, un "non", il "non" di un impossibile che significa talvolta o contemporaneamente

questo essere passato che non si modifica, non si ricuce nel presente, Derrida parla di un'impassibilità dell'evento passato, il quale assume le forme delle parole, facenti parte della distinzione, che sono state elencate in precedenza.¹⁵⁶ L'esperienza del perdono è il movimento dell'esperienza soggettiva ed intersoggettiva, cioè di un rapporto a sé e all'altro, in quanto esperienza temporale.¹⁵⁷

Tale essere passato non basta a costruire il concetto del perdono ma, affinché vi sia una scena tale, occorre la presenza di un fatto, cioè un avvenimento passato, che non sia neutro, al contrario si presenti come un male, un torto che implichi un autore e una vittima.¹⁵⁸

Ritornando al discorso riguardante la persecuzione nazista, Derrida sostiene che di fronte ad un crimine di tale portata si possono certamente considerare le motivazioni storiche, come, ad esempio, l'inflazione, la funzione degli Ebrei nella società del post-guerra, il loro spirito visto come negativo rispetto a quello tedesco, la forte disciplina impartita dall'indottrinamento dovuto all'ascesa al potere di Adolf Hitler, ma esse rimangono delle condizioni non sufficienti, lo sterminio della popolazione ebrea non può dedursi logicamente da questa serie di spiegazioni.¹⁵⁹ Infatti, in seguito alla presa d'atto di ciò che è accaduto, la reazione, presumibilmente più degna, di fronte a questo male è il rifiuto della comprensione.¹⁶⁰ Quest'ultima, in quanto atto intellettuale cerca di dare una spiegazione causale, inserendo l'avvenimento in una catena di contestualizzazione, dove la responsabilità del male viene annullata, la colpevolezza dei carnefici svanisce in quanto l'insieme di ragioni storiche, politiche ed economiche non avrebbe potuto far evitare loro

“impossibile perché non si può”, “impossibile perché non si deve”. Ma in tutti i casi, non si deve e/o non si può ritornare su un passato».

¹⁵⁶ Cfr. *ivi* pp. 61-62.

¹⁵⁷ Cfr. J. Derrida, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., pp. 52-53.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi* pp. 53-54: «Affinché vi sia scena di perdono, occorre che un tale fatto, che un tale evento come fatto non sia soltanto un evento, qualche cosa che accade, un fatto neutro e impersonale. Occorre anzitutto che questo fatto sia stato un misfatto e un misfatto fatto da qualcuno a qualcuno, un male, un torto che implica un autore responsabile e una vittima».

¹⁵⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 245: «Per lo sterminio di sei milioni di Ebrei, esistono evidentemente ragioni e spiegazioni: il carattere di Adolf Hitler, la sua relazione verso l'ebreo considerato come il “padre cattivo”, la sconfitta del 1918, la disoccupazione, l'inflazione, le radici religiose dell'antisemitismo, la funzione degli Ebrei nella società, l'immagine dell'ebreo, l'indottrinamento della gioventù tedesca, il rapimento dell'intera Germania da parte dell'affascinante stupratore che era Adolf Hitler, la disciplina tedesca, lo spirito ebreo visto come il negativo assoluto dello spirito tedesco, ecc. Tutte questi ambiti di spiegazione (psicoanalisi, sociologia, economia, religione, ecc.) presi uno a uno o tutti insieme sono [...] perfettamente insoddisfacenti: se sono stati la condizione necessaria dello sterminio, non ne erano la condizione sufficiente, lo sterminio degli Ebrei europei non può dedursi logicamente o matematicamente da questo sistema di presupposti».

¹⁶⁰ Cfr. *ivi* p. 243.

il compimento di tutto ciò.¹⁶¹ Dunque, per perdonare non si deve comprendere, non si deve entrare nella spiegazione attraverso il principio di causalità.¹⁶²

In seguito, Derrida analizza un altro significato della comprensione, distante dal rendere ragione, cioè l'identificazione con l'altro.¹⁶³ Si presuppone che per perdonare sia necessario calarsi nell'altro, capire cosa ha compiuto e le sue motivazioni, ma così facendo si diventa consapevoli del fatto che si potrebbe aver compiuto il medesimo errore, finendo per annullare l'altro.¹⁶⁴ In tal modo si colma la distanza tra i due poli soggettivi che compongono questa relazione rendendo inutile e vano il perdono, per cui quest'ultimo presuppone l'incomprensione e il mantenimento del distacco tra l'uno e l'altro.¹⁶⁵ Per cui il perdono consiste nel confermare la responsabilità del colpevole, senza assolverlo o discolparlo come avviene nell'istanza della scusa.¹⁶⁶ Affinché ci sia riconciliazione è necessaria la rottura, la ferita, la presenza del male, mentre, dove interviene la scusa non ce n'è possibilità, in quanto manca la lesione, il dolore, non sussiste il male radicale, perché il crimine potrà sempre essere compreso e spiegato, seguendo la serie di causalità e motivazioni determinate che lo hanno condotto alla sua realizzazione.¹⁶⁷ Il male smette di essere tale e diventa un mero effetto della catena degli avvenimenti sistematici che lo hanno provocato.¹⁶⁸

¹⁶¹ Cfr. *ivi* p. 246: «Da una parte, in quanto atto intellettuale, in quanto spiegazione causale, comprendere significa comparare l'unico, inserirlo in una serie in un insieme relativizzante, e dissolvere la libertà malefica all'interno di una catena causale, di una fatalità eziologica, annullare la responsabilità del male, vale a dire il male stesso; se è possibile rendere conto, attraverso l'analisi di una situazione in cui i nazisti, per esempio, non potevano fare altrimenti da ciò che hanno fatto, le cause sono quelle che sono - cause storiche, politiche, economiche, fantasmatiche, pulsionali -, allora la loro colpevolezza si dissolve, il giudizio morale è impossibile, ecc.; diventa obbligatorio dire davanti al peggio, davanti a tutte le figure più infigurabili del peggio, in un certo senso: "non c'è niente di male"».

¹⁶² Cfr. *ibidem*.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, «Nuovo Giornale di Filosofia della religione», cit., p. 8: «Per perdonare, egli afferma, devo comprendere la colpa dell'altro, calarmi in lui e prendere consapevolezza che avrei potuto commettere il medesimo errore. Così facendo, però, finisco per annullare l'altro e riassorbirlo in me; colmando la distanza fra me e lui, cioè, rendo il perdono stesso del tutto inutile».

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 218.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi* p. 221: «Affinché ci sia riconciliazione, bisogna che ci sia veramente rottura, e dunque male, bisogna che ci sia la ferita, ma laddove la scusa regna, non c'è riconciliazione, in quanto non c'è rottura, non c'è ferita, non c'è nessun male, la scusa non ha nulla a che vedere con male, con il male radicale. E un male che si potrebbe sempre spiegare, dunque si può renderne conto, si può renderne ragione, c'è stato questo male, c'è stato questo crimine, c'è stata questa morte, perché c'è stata una serie di causalità, gli esperti o psichiatri potranno renderne conto o meglio qualsiasi tipo di esperto, di persone che possiedono il sapere, potranno determinare quale causalità ha condotto a questo male, a questa sofferenza, a questa ferita, a ciò che viene interpretato come una sofferenza e una ferita».

¹⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

Derrida dice che:

«[...] le parole "perdono", o "scusa", la remissione o l'annullamento della colpa, l'assoluzione assoluta, il perdono concesso, e anche la scusa accordata, si propongono sempre con la figura, se posso dire, dell'"ultima parola"». ¹⁶⁹

Con tale affermazione intende alludere all'interruzione irreversibile della storia data dai termini scusa e perdono. ¹⁷⁰ Quest'ultimo, quando viene concesso e accordato, sembra coincidere sempre con *l'ultima parola*, perché si presuppone che non possa più essere messo in discussione, costruisce un vincolo che interrompe ogni ritorno sulla colpa commessa. ¹⁷¹ Allo stesso tempo il perdono è inevitabilmente la penultima o forse la prima parola, esso genera l'effetto di interrompere lo scambio, il dialogo in maniera definitiva, infatti, in seguito a questo accadimento, ciò che risulta perdonato non ha la possibilità di essere riaffrontato, ridiscusso. ¹⁷² Se il perdono non producesse questa interruzione non verrebbe considerato come tale, dato che non procurerebbe la liberazione del colpevole dal male compiuto. ¹⁷³ Il rischio dato da questa condizione è la possibilità di rivendicare la sovranità della vittima sul responsabile dell'azione maligna, perché attribuire il senso finale all'accadimento rappresenta l'esercizio di un potere assoluto, come se fosse un giudice che enuncia la sentenza definitiva. ¹⁷⁴ Grazie al performativo del perdono si ha la possibilità di ricostruire, risanare, riattivare il legame che è stato interrotto, soltanto questa concessione permette di riprendere lo scambio, voltare pagina e scriverne una nuova insieme. ¹⁷⁵ Ove non è presente il perdono si ha l'arresto della storia e la permanenza della rottura del legame, dato che viene escluso ciò che cura e alimenta la relazione stessa. ¹⁷⁶

¹⁶⁹ J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 299.

¹⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁷¹ Cfr. *ivi* pp. 229-230.

¹⁷² Cfr. *ivi* p. 30: «[...] il perdono è figura dell'ultima parola, ma allo stesso tempo è necessariamente la penultima o forse la prima parola. Il performativo "perdono" genera un effetto, perché interrompe in modo definitivo il discorso, lo scambio. Infatti con l'evento del perdono ciò che viene perdonato non può e non deve essere più ridiscusso: è proprio questo l'esito voluto da chi perdona e sperato da chi lo chiede».

¹⁷³ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi* pp. 30-31.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi* p. 31: «Allo stesso tempo il perdono è sempre anche la penultima parola o la prima, in quanto è proprio il performativo "perdono" che rende possibile un ricominciamento, una rigenerazione, una ricostruzione del legame interrotto. Il perdono è la sola possibilità di riaprire lo scambio, voltando la pagina ma per scriverne un'altra insieme».

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

Come ribadisce Derrida, contrariamente a ciò che sostengono le tradizioni religiose e Jankélévitch, il perdono non può essere compreso in virtù del pentimento e della redenzione, esso va oltre ad ogni *economia identificatoria*.¹⁷⁷ Il perdono necessita di un'*etica iperbolica* che si pone in contraddizione con il perdono mantenuto nei limiti umani del pentimento, della redenzione e della confessione.¹⁷⁸ Infatti viene identificato come la rottura della giustizia, colui che perdona non applica una legge o una normativa, non assolve e nemmeno si conferisce il ruolo di giudice.¹⁷⁹ Tuttavia il perdono non può esimersi dal giudizio inequivocabile che riguarda il male compiuto, pronunciando una sentenza che addebita un qualcosa a qualcuno, per poi assolverlo.¹⁸⁰

Il soggetto che non sa praticare il perdono non attua la giustizia, la quale viene rilevata ed elevata dall'atto del perdono stesso, che la supera conservandola, rivelandone così la verità profonda.¹⁸¹

¹⁷⁷ Cfr. A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, «Nuovo Giornale di Filosofia della religione», cit., p. 9 e J. Derrida, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 42.

¹⁷⁸ Cfr. A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, Nuovo Giornale di Filosofia, cit., p. 9 e J. Derrida, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 44.

¹⁷⁹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 31.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*: «Eppure il perdono non può esimersi dal giudicare, in quanto si costituisce attraverso un giudizio inequivocabile: quello sul male compiuto. Il perdono non può che essere un pronunciamento, una sentenza di condanna inappellabile, che imputa qualcosa a qualcuno: perdonare “significa consacrare come male indimenticabile e imperdonabile il male che si assolve”».

¹⁸¹ Cfr. *ivi* p. 31-32.

CONCLUSIONE

La ricerca svolta in questo scritto si propone di cogliere i punti focali della teoria del perdono di Jacques Derrida, cercando di restituire una panoramica chiara, nonostante le difficoltà dovute alla serie di aporie fondamentali insite nella struttura dell'esperienza del perdono.

L'origine etimologica del termine viene attribuita alla cultura abramitica, basandosi sulla vicenda del sacrificio di Isacco.¹⁸² Derrida dimostra come, questa tradizione, da un lato ponga Dio come una figura misericordiosa, che perdona ogni tipo di torto, anche se il valore dell'azione commessa risulta imperdonabile, dall'altra notiamo la rappresentazione di Abramo che, mossa dal pentimento di ciò che stava per compiere, non riesce a perdonare sé stesso.

Grazie al *Mercante di Venezia* di Shakespeare, è stato possibile comprendere il rapporto tra lo spergiuro e il perdono che si legano l'uno all'altro nel momento del giuramento, della chiamata, come è accaduto anche tra Abramo e Dio.¹⁸³ Lo spergiuro si identifica in ogni colpa, ogni crimine che richiede di essere perdonato e si genera proprio nel momento della fede promessa.¹⁸⁴ In seguito, analizzando il discorso di Porzia sulla *mercy*,¹⁸⁵ si sofferma sul rapporto tra perdono e giustizia. Il perdono è la rottura della giustizia, la *rileva*, eleva, sostituisce e interiorizza.¹⁸⁶ Nonostante il perdono non corrisponda ad essa, è giusto e superiore, perché la porta a compimento.¹⁸⁷

Per quanto riguarda il rapporto con l'altro Derrida analizza la dimensione del pentimento, sostenendo che non è necessaria una confessione e una richiesta di redenzione perché intercorre il rischio di rendere il perdono un orribile calcolo, prettamente economico, alla ricerca di un arricchimento o di un beneficio.¹⁸⁸

Jankélévitch sostiene che il perdono sia morto di fronte alla persecuzione degli Ebrei da parte dei nazisti, perché l'unione di queste azioni maligne ha creato un evento irreparabile,

¹⁸² Cfr. Genesi 22, 1-18.

¹⁸³ Cfr. Genesi 22, 1.

¹⁸⁴ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 89-90.

¹⁸⁵ Cfr. W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, cit. atto IV, scena 1, pp. 200-201.

¹⁸⁶ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., pp. 110-111.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi* p. 31.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi* p. 188.

impossibile da perdonare.¹⁸⁹ Contrariamente, Derrida parla del perdono come possibile soltanto se verso l'imperdonabile, l'incomprensibile, l'inespiabile.¹⁹⁰

Egli sostiene che per perdonare non serva la comprensione, perché in tal caso si rischierebbe di cadere nell'istanza della scusa. Quest'ultima discolpa e assolve il male dalla sua responsabilità, cercando di comprendere le motivazioni dell'avvenimento, inserendolo in una logica causale.¹⁹¹ Diversamente, per affrontare l'esperienza del perdono, è necessaria la dimensione della ferita, della rottura: il male avvenuto va mantenuto nella memoria in maniera tale da ripeterlo al presente per ricordarlo e riviverlo, questa è la follia del perdono e allo stesso tempo il modo per mantenerlo puro.¹⁹²

Nelle ultime pagine viene analizzata l'istanza del perdono come *ultima parola*: interrompe il discorso in maniera definitiva, conferendo il senso finale a ciò che è accaduto. Ma, allo stesso tempo permette una rigenerazione, una ricostruzione del legame che è stato interrotto, le due soggettività che vi partecipano possono voltare pagina e scrivere insieme.¹⁹³ Il perdono è ciò che cura e alimenta il legame.¹⁹⁴

¹⁸⁹ V. Jankélévitch, *Perdonare?*, cit., p. 40.

¹⁹⁰ Cfr. J. Derrida, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, cit., p. 47.

¹⁹¹ Cfr. J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono (seminario 1997-1998)*, cit., p. 235.

¹⁹² Cfr. *ivi* pp. 125-126.

¹⁹³ Cfr. *ivi* pp. 30-31.

¹⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

a. Bibliografia primaria

Jacques Derrida, *Donner le temps: La fausse monnaie*, Editions Galilée, Paris, 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo: la moneta falsa*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

Jacques Derrida, *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris, 1999; trad. it. di Luca Berta, *Donare la morte*, Jaka Book, Milano, 2021.

Jacques Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris, 2004; trad. it. e cura di L. Odello, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

Jacques Derrida, *Le Parjure et le pardon vol. I (1997-1998)*, a cura di G. Michaud e N. Cotton, Editions Du Seuil, Paris, 2019; trad. it. e cura di V. Perego, *Lo spergiuro e il perdono vol I (1997-1998)*, Jaka Book, Santarcangelo di Romagna, 2023.

Jacques Derrida, *Le Parjure et le pardon vol. II (1998-1999)*, a cura di G. Michaud e N. Cotton, Editions Du Seuil, Paris, 2020; trad. it. e cura di V. Perego, *Lo spergiuro e il perdono vol. II (1998-1999)*, Jaka Book, Santarcangelo di Romagna, 2023.

b. Bibliografia secondaria

A.a. V.v., «Paradosso 2020/2» *Il luogo del valore*, a cura di U. Curi e S. Moccelin, Il poligrafo, 2020.

A.a. V.v., «Paradosso 2021/2» *Le sfide del perdono*, a cura di O. Ombrosi e L. Sanò, Il poligrafo, 2022.

A.a. V.v., *Il teatro delle emozioni: l'ira. Atti del 3 convegno internazionale di studi* (Padova, 12-14 ottobre 2020 - online), a cura di M. De Poli, Padova, 2021.

G. Faldetta, *Forgiving the Unforgivable: The Possibility of the 'Unconditional' Forgiveness in the Workplace*, «Journal of Business Ethics», 2022, 180, 91–103.

P. Fridlund, *Derrida, Abraham and responsible subjectivity*, Presses Universitaires de France, Francia, 2025.

B. Giacomini, *In cambio di nulla. Figure del dono*, Il Poligrafo, Padova, 2006.

M. Papastephanou, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 37, No. 3, 2003.

P. Ricci Sindoni, *Perdono, pentimento, riparazione. ebraismo e cristianesimo a confronto*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 13/14, 2020.

A. Tortoreto, *Il dilemma del perdono*, «Nuovo Giornale di Filosofia della religione», N.3, 2017.

c. Altre opere citate o consultate

C. Baudelaire, *I fiori del male*, trad. it. a cura di A. Prete, Feltrinelli, Milano, 2007.

L. Castiglioni e S. Mariotti, *IL vocabolario della lingua latina*, Loescher Editore, Torino, 2019.

Eschilo, *Oresteia*, trad. it. a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano, 1981.

V. Jankélévitch, *Perdonare?*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze, 2004.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna, 2021.

Sant'Agostino, *Le confessioni*, trad. it. C. Vitali, Rizzoli, Milano, 1994.

S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. a cura di B. Segre, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2019.

W. Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*, trad. it a cura di D. Calimani, Marsilio editori, Venezia, 2016.