

EMANUELE IULA SJ\*

## L'arte di indietreggiare Dal conflitto alla riparazione

L'articolo riferisce i termini principali di un percorso di riparazione. Se l'agire violento può essere visto alla radice di un potenziale conflitto, le conseguenze si fanno sentire da almeno due punti di vista, quello sociale e quello antropologico. Ne segue un processo che, accompagnato da figure terze come i mediatori, aiuta le persone in conflitto a prendere distanza, non tanto l'uno nei confronti dell'altro, ma rispetto alla disposizione provocata dal conflitto. Si conclude riflettendo sulla possibilità del perdono.

*The article argues about the different steps implied in the work of reparation. The first step is to identify violence and her effects, especially vis-à-vis the way of thinking action. Then the entrance of the mediator signifies the transition from duality, typical of a conflict, to thirdness, necessary to put parties at distance. Finally, the possibility for an event of forgiveness is proposed.*

**I**n principio c'è una vittima. Il punto di partenza del lavoro di riparazione non è fatto di principi trascendenti e non si fonda su doveri di ragione. Nasce invece dall'ascolto del grido di chi ha subito un torto e chiede che gli venga fatta giustizia. Eppure, parlare di vittima e del lavoro di riparazione successivo implica che una qualche forma di riconoscimento sia già avvenuta. Se siamo intenzionati a riparare, è perché quel grido è stato ascoltato e ha fatto sì che un processo di questo tipo potesse prendere avvio in tal senso. Da un certo punto di vista, poter dire che qualcuno è stato vittima di un atto violento significa che una prima soglia di consapevolezza è stata superata e che qualcosa che va nell'ordine della riparazione vanta già una base su cui potersi poggiare, anche se tutto questo avviene in maniera ancora embrionale.

\* Docente di Etica e di Mediazione dei conflitti, Pontifica Facoltà dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi, emanueleiula@jesuits.net.

Obiettivo del lavoro di riparazione consiste nel far sì che questo *prima* della violenza sia seguito da un *dopo* di pari dignità rispetto a quanto si è perso. Un primo problema consiste nel cogliere cosa ci sia a precedere questa soglia di riconoscimento, prima cioè che il grido della vittima possa essere non solo inteso, ma emesso da chi il torto lo ha subito. Prima del grido c'è vulnerabilità, ma anche paralisi, gelo e silenzio<sup>1</sup>, sostiene Howard Zehr, uno dei padri fondatori del paradigma della *Restorative justice*. A ridosso del riconoscimento, ci sono dunque gli effetti della violenza, che traducono la situazione di stallo interiore tipica di chi non può far altro che osservare la propria vita, ormai incapace di rispecchiarsi. La riparazione inizia qui, ma non è uguale per tutti. Ci sono vittime capaci di trovare la forza di gridare la propria sofferenza. In altri casi, questa forza non c'è e non si può far altro che affidarsi alla sensibilità di chi sa riconoscere un grido silenzioso. Il grido non è mai un racconto, né una razionalizzazione, ma una vera e propria esplosione di rabbia<sup>2</sup> che spera di poter essere raccolta da qualcuno capace di farsi prossimo<sup>3</sup>.

Ma questo accade purtroppo solo nel migliore dei casi. Tutt'altro che rara è infatti l'esperienza di chi viene ignorato, i cui bisogni di giustizia vengono disattesi e alla cui voce viene negata la soddisfazione di essere intesa. Questa impossibilità genera violenza, dice ancora Morineau<sup>4</sup>. Nel suo espandersi, la violenza si cronicizza in conflitto. Ci troviamo qui di fronte a una delle tesi più celebri e al tempo stesso controverse sul tema della violenza, che consiste nell'attribuirle una fondamentale capacità di riproduzione. Non è possibile, in questa sede, entrare nel merito di una definizione completa e ponderata di cosa sia la violenza<sup>5</sup>. Se vogliamo

---

<sup>1</sup> Cf H. ZEHR, *Changing Lenses. Restorative Justice for Our Times*, Herald Press, Harrisonbourg (Virginia) 2005 (3<sup>rd</sup> Edition), 25ss.

<sup>2</sup> Cf J. MORINEAU, *L'esprit de la médiation*, Éditions érès, Toulouse 1998, 84.

<sup>3</sup> Il card. Carlo Maria Martini definisce il farsi prossimo come un'esperienza di collaborazione per venire incontro ai bisogni della società in cui si vive. Cf C.M. MARTINI, «Farsi prossimo nella città», in Id., *Giustizia, etica e politica nella città*, Bompiani, Milano 2017, 490.

<sup>4</sup> Cf J. MORINEAU, *L'esprit de la médiation*, 152.

<sup>5</sup> In linea di massima, nessun autore considera la violenza come un qualcosa, come ad attribuirle lo statuto di una sostanza. Riscuote invece molto più consenso l'idea che la violenza sia un tratto distintivo avente funzione di un attributo riferito a qualcos'altro. Per esempio, nelle discipline psicologiche, essa è considerata come un tratto costitutivo della natura umana, tesi che ritengo piuttosto discutibile, perché sarebbe la premessa per un ritorno a una concezione sostanzialista della stessa. Cf U. GALIMBERTI, *Enciclopedia di psicologia*, Garzanti, Milano 1999, 1070. Altri autori considerano invece la violenza come qualcosa che può caratterizzare un atto dotato di forza sproporzionata rispetto al suo fine, che quindi dà luogo a uno squilibrio. Cf Y. MICHAUD, «Déf-

però dare una base solida al lavoro di riparazione che può seguire, è sufficiente riferirsi a quello che potrebbe essere uno degli aspetti più centrali del suo modo d'essere, che è la sua capacità di riprodursi, perché è essenzialmente grazie a questa che determinati conflitti prendono piede nel nostro modo di essere società.

Nelle pagine che seguono, inizierò col tratteggiare alcuni elementi descrittivi dell'essere violento, soffermandomi poi sulle inevitabili conseguenze antropologiche. Su questa base, sarà possibile transitare verso una presentazione più dettagliata del lavoro di riparazione, che prende avvio da un autentico atto di disobbedienza nei confronti di ciò che la violenza, a modo suo, comanda. Potremo così apprezzare come la riparazione si ponga come una matrice di rigenerazione capace di riconsegnare all'individuo non le prospettive di una volta, ma la sua libertà più piena, nonostante le perdite subite. Concluderò con una proposta ambiziosa, ma quantomai auspicabile per tutti, sul tema del perdono.

## 1. La ripetizione

La violenza non si ripete perché è nella sua natura ripetersi. Essa infatti non ha una natura. La violenza si ripete per via di una sostanziale considerazione che gli esseri umani hanno gli uni nei confronti degli altri<sup>6</sup>. A nessuno sfugge quello che fa o desidera il suo vicino. Essa si ripete perché ci sono rivali, la cui presenza appare come una limitazione diretta del desiderio<sup>7</sup>. Ma anziché addentrarci nei meandri di un ragionamento metafisico, possiamo limitarci a osservare che essa si riproduce innanzi tutto perché qualcuno risponde a qualcun altro con la medesima moneta. Le premesse per un conflitto ci sono già tutte.

La soglia conflittuale è caratterizzata in parte da un'intenzione ostile, in parte dalla risposta di colui o coloro che sono implicati in questa intenzione. Questi due momenti sono assolutamente necessari perché un conflitto esploda. Compreso in questo modo, il conflitto introduce

---

inir la violence?», in *Les cahiers dynamiques 2* (2014) 30-31. In ultimo, c'è la tesi di René Girard, il quale definisce la violenza come il cuore del sacro, ovvero quell'elemento naturale, teologico o culturale che stabilisce l'ordine nelle società arcaiche. Cf R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, tr. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, 52-53.

<sup>6</sup> Cf W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013, 36.

<sup>7</sup> Cf R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 204.

una rottura nel corso abituale delle cose e nell'organizzazione data delle relazioni interindividuali e sociali<sup>8</sup>.

Una tale definizione del conflitto racchiude in sé elementi che sono tipici anche della definizione di violenza. Questi vengono però situati in un quadro più complesso. Un gesto violento, da solo, non è un conflitto. Lo diventa nella misura in cui alla prima violenza fa seguito una seconda a mo' di risposta, fino a che non nasce l'intenzione reciproca di annientare l'altro in un senso più radicale. Tutte queste sono tesi di un sociologo francese che ha a lungo riflettuto sul tema della conflittualità, Julien Freund. Il passaggio appena citato può risultare di grande aiuto per comprendere il modo in cui una violenza subita si trasforma in conflitto aperto. Non è certo fuori luogo ipotizzare che, così come accade per la violenza, anche nel conflitto ci sia una sorta di predisposizione, psichica o sociale, che fa da premessa epistemologica all'agire violento. Ma anche una considerazione di questo tipo resterebbe mera speculazione se non ci fosse la scintilla che fa sì che un'azione violenta sia seguita da un'azione dello stesso tipo, che va però in direzione contraria rispetto alla prima. Non c'è conflitto se non quando l'agredito, invece di rimanere semplice vittima dell'azione violenta, decide di riaggredire il suo aggressore, dando così vita a una spirale. Sia che si faccia appello all'esistenza di un principio di riproduzione, sia che ci si limiti a una considerazione meramente pragmatica, ovvero il bisogno di difendersi per evitare di soccombere, una risposta violenta, dice Freund, implica comunque il superamento di una soglia. A questo punto, il problema principale che occorre affrontare è la difficoltà a liberarsi dal circolo vizioso che si è appena insediato nei rapporti sociali.

Da un lato, anche in questo caso, si potrebbe scomodare di nuovo il lavoro di René Girard, sostenitore dell'esistenza di un desiderio mimetico<sup>9</sup>, conflittuale in se stesso e al tempo stesso estremamente contagioso per coloro che assistono<sup>10</sup>. Ma anche senza fare ricorso all'uno o all'altro

---

<sup>8</sup> J. FREUND, *Sociologie du conflit*, PUF, Paris 1983, 179-180.

<sup>9</sup> «Non è con le parole, è col suo stesso desiderio che il modello indica al soggetto l'oggetto supremamente desiderabile. Ritorniamo così a un'idea antica ma le cui implicazioni sono forse misconosciute; il desiderio è essenzialmente *mimetico*, è ricalcato su un desiderio modello; elegge lo stesso oggetto di questo modello» (R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 205).

<sup>10</sup> «Se la *catarsi* sacrificale arriva a impedire la propagazione disordinata della violenza, quel che essa riesce ad arrestare risulta essere realmente una specie di *contagio*. Se gettiamo indietro uno sguardo, ci accorgeremo che la violenza si è rivelata a noi, sin dall'inizio, come una cosa eminente».

approccio disciplinare, è un dato esperienziale alla portata di tutti il riconoscere che c'è stato un tempo in cui ogni aggressore, prima di divenire tale, è stato vittima. Se una violenza subita ne ha generata un'altra, consecutiva o differita nel tempo, è allora che alla violenza è stato concesso molto di più di un'azione di risposta. Essa si è trasformata in un fattore di conflittualità. Pur non equivalendo ancora a un conflitto, ne pone tuttavia la premessa. È conflittuale ciò che è capace di generare conflitti. Ma un conflitto nasce, come si è visto, solo nella misura in cui una soglia viene superata da più individui allo stesso tempo. Essere vittime e subire delle violenze è dunque un primo fattore di conflittualità, che diviene più probabile, oltre che semplicemente possibile, nella misura in cui viene a mancare quella figura capace di farsi prossimo e di interrompere così la reciprocità violenta. Alle prime due condizioni poste da Freund, che sono appunto l'intenzione ostile e la risposta, se ne aggiunge dunque un'altra, che è l'assenza del terzo. In assenza di questa figura, il problema non è solo ciò che inizia a prendere piede tra le persone, cioè un conflitto, ma anche ciò che accade nelle persone, la quali difficilmente riescono a porre un limite significativo all'*escalation* violenta.

L'instaurarsi della violenza nella società degli uomini è infatti segno di una fondamentale incapacità a prendere distanza da quanto accade. Si stabiliscono cioè degli automatismi<sup>11</sup> che mettono fuori uso le strutture che presiedono al funzionamento ordinario della coscienza. Una di queste è la capacità di rappresentarsi gli effetti delle proprie azioni. A questa si aggiunge la difficoltà, da parte del pensiero, a prendere in considerazione delle alternative. In ultimo, la ripetizione della violenza dà all'individuo l'illusione di essere tornato ad avere tutto sotto controllo, di essere di nuovo il protagonista della propria esistenza<sup>12</sup>. Un coacervo di eventi si intreccia indistricabilmente.

## 2. Una ragione in pezzi

Non è sempre scontato uscire da questo meccanismo di ripetizione.

---

temente comunicabile. [...] La violenza a lungo repressa finisce per diffondersi tutt'attorno. [...] La benché minima violenza può provocare una catastrofica *escalation*» (*ib.*, 51).

<sup>11</sup> Cf P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, 283.

<sup>12</sup> «Si ripete per eliminare l'angoscia derivante dal non controllo; si ripete, per assumere una posizione attiva, per affermare una posizione di dominio» (F. LOLLI, *È più forte di me. Il concetto di ripetizione in psicoanalisi*, Poiesis editrice, Alberobello 2015, 28).

Lo è ancora meno se si pensa che sia possibile facendo ricorso alle sole forze personali. Ricapitolando la situazione di fronte a cui ci troviamo, abbiamo che, in estrema sintesi, nella misura in cui si è fatti vittima di una violenza, questa va a incidere su quella struttura di coscienza che è la razionalità, la quale è garante del controllo reale che un soggetto ha sulle proprie azioni.

Proviamo a entrare nei dettagli. Uno degli insegnamenti più recepiti dell'etica classica, si pensi ad esempio alla scuola aristotelica, è che la struttura di ragione che presiede all'azione sia la volontà. L'azione è un elemento complesso, di cui la volontà razionalmente intesa è tenuta a farsi garante. Si tratta di un'articolazione delicata, ma che può essere raccolta in tre nozioni fondamentali, che sono il principio dell'azione, il fine, e il ricorso di infrastruttura della coscienza che è la scelta, la quale si occupa di deliberare sui mezzi. Questi tre elementi appena menzionati, non vengono posti da Aristotele sullo stesso piano. Il rapporto con il fine viene infatti additato come la chiave di volta di tutta l'impalcatura morale dello Stagirita<sup>13</sup>. Tendere verso un bene, il quale è sempre mediato da un oggetto e mai un'entità astratta, è infatti il requisito principale della vita etica, perché questa possa essere considerata tale. Rispetto al fine, l'importanza del principio dell'azione, cioè di ciò che le dà concretamente avvio, è secondaria, soprattutto se il fine è buono. Tuttavia, perché la struttura razionale della volontà sia onorata, occorre che l'azione in questione sia a sua volta intenzionale, cioè che «il principio che muove come strumenti le parti del corpo in simili azioni [sia] nell'uomo stesso: e le cose di cui ha in se stesso il principio dipende da lui farle o non farle»<sup>14</sup>. In ultimo, a completamento di questa forma di razionalità etica, troviamo il concetto di scelta. Anche questo è messo in movimento dalla volontà, una volta che i mezzi necessari a procedere siano stati chiariti. Ciò che vale la pena sottolineare a proposito di quest'ultimo elemento è che, nel presentarlo, Aristotele rende ben esplicita l'idea per cui non esiste un'azione che sia eticamente irreprensibile se non c'è a sostenerla un soggetto capace di incarnare il bene che vuole raggiungere sotto forma di virtù. La prima apparizione del tema della scelta non avviene infatti in concomitanza del problema della volontarietà, ma già nel trattato sulla

---

<sup>13</sup> Cf ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b 26-27, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2009, 117-119.

<sup>14</sup> *Ib.*, III, 1, 1110 a 15-17, 111.

virtù. Questo rapporto viscerale tra azione e attore si evincerà facilmente da quanto segue:

Le azioni che traggono origine dalle virtù non basta che abbiano un determinato carattere per essere compiute con giustizia e temperanza, ma occorre anche che chi le compie le compia possedendo una certa disposizione: innanzi tutto deve conoscerle, poi deve sceglierle, e sceglierle per se stesse; infine, in terzo luogo, deve compierle con una disposizione d'animo ferma e immutabile<sup>15</sup>.

Prendere confidenza con questa conformazione della razionalità etica in una delle sue versioni più sintetiche è più che mai utile per il problema che si sta qui affrontando poiché, al darsi di un conflitto, nulla in questa triade di nozioni può essere dato per scontato. Di conseguenza, sia per questa sua forte esposizione alla contingenza in tutte le sue forme, sia per l'oggettiva completezza nella descrizione delle componenti in gioco nella vita etica, l'etica aristotelica è quella che forse può meglio mostrare gli effetti della violenza sulla razionalità. In sintesi, se diamo adito a quanto sostenuto da Girard a proposito della sua contagiosità mimetica, abbiamo che la violenza subita non fa altro che produrre uno scollamento drastico tra l'azione e l'attore. La violenza è cioè capace di desolidarizzare il vincolo che intimamente unisce ciò che faccio con ciò che ho intenzione di fare.

Mi spiego meglio. La prima scissione non avviene nel fine, come invece accade quando l'azione viene pensata al netto delle contingenze della vita. Il taglio avviene piuttosto sul punto della volontarietà, là dove non è più il soggetto a porsi all'origine dell'azione, ma la violenza altrui. A questo punto, la risposta violenta non dipende più dalla volontà di chi la compie, ma da un principio esterno il quale, a modo suo, detta le regole della risposta da dare a chi aggredisce, dando così luogo a una situazione di conflitto. Ulteriore conseguenza di questa scissione è il cambiamento dello statuto epistemologico dell'azione, che non può più essere considerata tale. Essa si trasforma infatti in reazione. L'azione è figlia del pensiero. La reazione nasce invece dal tradimento del pensiero in favore di qualcosa di più istintivo che viene provocato. Inoltre, perché tutto questo si trasformi in un conflitto reale, occorre misurare l'entità della risposta. Ci sono infatti risposte di semplice difesa, che non portano a

---

<sup>15</sup> *Ib.*, II, 4, 1105 a 29-33, 95.

un'ulteriore recrudescenza negli eventi, così come ci sono anche risposte che vanno nella linea di una contro-aggressione dove, a parità di motivazioni, l'*escalation* è più facile da provocare.

Alla prima scissione fa seguito poi una seconda, che incide invece al livello del fine e opera come una specie di accecamento. Preso dall'impepato della reazione, il soggetto non vede più il male che compie, ma solo il bene che protegge, ovvero se stesso e la propria conservazione<sup>16</sup>. Anche se è secondo nell'ordine degli eventi, il terremoto che avviene entro la prospettiva del fine a cui tende l'azione è di importanza primaria, perché i problemi di un conflitto non sono mai irrisolvibili quando si riesce a trattenerli entro la sfera delle intenzioni o dei semplici propositi. Non che questi siano un bene, ma sono senz'altro un male più facile da estirpare, proprio perché non ha avuto effetti al di fuori del soggetto che li percepisce. Anzi, bisogna affrettarsi a trovare un modo per impedirglielo. A ogni modo, tornando al discorso sul fine, la deviazione rispetto a quest'ultimo deve sorprendere solo fino a un certo punto. Basti pensare che il fine può risultare solo da un'azione che è frutto della ragione e di un bene desiderato. Quando all'azione viene sostituita una reazione, va da sé che non è più tecnicamente possibile parlare di fini, ma solo eventualmente di effetti. In altre parole, il conflitto degrada la situazione, situandola su un livello dell'essere inferiore per dignità.

La terza scissione, che mi limito a menzionare semplicemente in quanto mera conseguenza delle precedenti, consiste nella scelta, e in particolare nella scelta dei mezzi, che non può più corrispondere a un criterio di bontà etica.

### 3. Disobbedire alla violenza

Nella sua versione più basica, ma anche più comune, una situazione di conflitto prevede uno scontro in cui le forze che si contrastano, oppure che si contendono l'oggetto desiderato, si riducono sostanzialmente a due. «Lo stato polemico tende a opporre due soli campi, escludendo la partecipazio-

---

<sup>16</sup> Non avendo qui la possibilità di entrare nei dettagli di questa affermazione, mi limito a far presente che si è appena fatto ingresso in una conformazione di pensiero tipicamente hobbesiana. «Il diritto di natura, che gli scrittori chiamano comunemente *Jus naturale*, è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine» (T. HOBBS, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma 2019, 105).



ne del terzo»<sup>17</sup>, dice Freund. Si tratta cioè di uno scontro testa contro testa che, se portato alle sue conseguenze più estreme, può risolversi solo con il prevalere dell'uno nei confronti dell'altro. L'unico esito certo di questo confronto è cioè che uno dei due è destinato a soccombere. Un conflitto che si irridisce su questa disposizione di forze è come un gioco a somma zero. Questo accade perché, facendoci forti delle spiegazioni del paragrafo precedente, l'opposizione delle forze in gioco non avviene entro la sfera della razionalità, ma a valle di questa, chiamando in causa elementi più istintivi. L'elemento che più interessa la nostra riflessione è la possibilità che lo scontro tra queste forze si riversi anche al di là degli stessi soggetti che gli hanno dato origine. Si assiste talvolta a un dilagare della conflittualità, che va a invadere anche sfere, ambienti e relazioni in un primo momento estranei alle motivazioni iniziali. Se questa estensione non muta la conformazione dei due campi avversari, il conflitto rimane perfettamente immobile da un punto di vista della forma, perché ogni elemento va ad aggiungersi alla dualità polemica. Questo fenomeno di estensione, che si può ritrovare in conflitti che si verificano anche su scale di dimensione inferiore, evidenzia la tendenza a lasciarsi prendere dallo stato polemico. Ogni volta che si prende parte a un conflitto schierandosi a favore di qualcuno, lo si sta alimentando e allargando. Prendere posizione è l'equivalente di una rinuncia a rimanere a distanza dalle animosità, cosa che accade solo se si permane in una posizione di terzietà. In altri termini, la dinamica conflittuale è data in buona parte, ma non esclusivamente, dall'economia del terzo nei confronti del conflitto stesso. Nei conflitti di entità media o piccola, non c'è un'istituzione o un qualsiasi organo preposto a un controllo formale. Si potrebbe pensare alle forze dell'ordine, o agli operatori sociali. Ma questi intervengono solo in caso di superamento di una gravità accertata. Ciò significa che ci sono molti conflitti non gravi che sono destinati a protrarsi nel tempo e potenzialmente anche nello spazio, a seconda della forza, dell'intenzione e comunque dell'arbitrio di chi ne è coinvolto.

Gestire l'equilibrio delle forze, tra le ingiunzioni della razionalità e l'istintività delle forze pulsionali, non è cosa da poco, soprattutto in assenza di un'autorità terza preposta a questa funzione.

Queste considerazioni contribuiscono in maniera decisiva al fine di situare il lavoro di riparazione. Per riparare, occorre senz'altro iniziare da un punto concreto. Ma per poterlo identificare, occorre che almeno l'o-

---

<sup>17</sup> J. FREUND, *Sociologie du conflit*, 81.

stilità si interrompa. Il primo passo della riparazione consiste cioè nell'interruzione del danneggiarsi reciproco, che in un altro senso significa impedire alla violenza di estendersi in conflitto. Difficile in certi casi fare leva sulla razionalità dei confliggenti e ancor di più il cercare di placare meccanicamente l'impeto della passionalità. L'unico appiglio possibile è pensabile solo in termini di una fonte esterna, capace di inserirsi in questa situazione e mediarla. A questa figura, in genere, si dà il nome di mediatore. Nel "mettersi in mezzo", talvolta in maniera letterale, quest'ultimo è chiamato a creare tra i contendenti uno spessore di senso, funzionale a calmare il conflitto. La riparazione inizia infatti come un atto di disobbedienza rispetto alle forze che lo animano. Anche coloro che si affrontano sono invitati al medesimo atteggiamento, soprattutto nei confronti delle ingiunzioni a offendere, tipiche della dualità conflittuale.

La riparazione si presenta dunque come l'inserirsi di una figura terza rispetto alla dualità dello scontro. Dall'ultima osservazione raccolta dagli scritti di Freund è infatti possibile trarre un'indicazione importante, che in termini generali consiste nel prendere in considerazione quella che potremmo chiamare una fenomenologia del terzo, da applicarsi nell'ambito del conflitto in questione. Quando una situazione duale prende piede, c'è un terzo che si assenta, o che viene escluso. Quando si dà invece avvio a un lavoro di riparazione, c'è un terzo che si ripresenta. Intendo la terzietà come una categoria che fa dell'autonomia la sua forza. Non perché goda di un'autorità indipendente rispetto a tutto ciò che la circonda, bensì perché ciò che si pone in un atteggiamento di terzietà è distaccato rispetto alle dinamiche regnanti nella dualità di cui è terzo. La fenomenologia del terzo è quella di un'esteriorità che fa ingresso, ponendosi come una sorta di via d'uscita dalla dualità polemica.

All'origine del conflitto, abbiamo innanzi tutto una terzietà disattesa, che è quella della ragione a cui viene impedito di trattenere dal conflitto, a monte del suo svolgimento. Ne deduciamo indirettamente che la posizione di terzietà non è occupata solo da qualcuno, ma può essere anche qualcosa. Per esempio, la terzietà della ragione, aristotelicamente intesa, è quella che tiene alta l'attenzione verso il fine. Non così la terzietà del diritto, che si preoccupa invece della chiarezza giuridica dei rapporti<sup>18</sup>. Ma

---

<sup>18</sup> Così Bruno Romano, che specifica la terzietà non solo nella forma del testo giuridico, ma anche nelle tre figure di terzietà giuridica, che sono il legislatore, il giudice e la polizia. Cf B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Giappichelli, Torino 1999, 114.

non è a questi modelli di terzietà che il lavoro di riparazione fa realmente riferimento. A queste figure occorre aggiungerne altre, capaci di dare più ampiezza al pensiero della riparazione. Seguendo ancora una volta lo spunto del sociologo Freund, veniamo a conoscenza dell'esistenza di almeno altri tre tipi di terzo, il cui modo d'essere è a sua volta eterogeneo rispetto ai precedenti. Anche Freund, in questo caso, evoca la figura di un mediatore. Esso ricopre una posizione neutrale, che «ha il compito occasionale di riunire le parti in disaccordo per cercare di trovare insieme un terreno di intesa»<sup>19</sup>. Abbiamo poi un *tertius gaudens*, che cerca di trarre vantaggio dal conflitto come tale, spingendolo verso la sua fine naturale, che potrebbe essere l'annullamento delle parti in causa<sup>20</sup>. In ultimo, Freund parla di un terzo *divide et impera*, che più che mediare il conflitto, lo provoca, per meglio favorire i suoi obiettivi<sup>21</sup>.

Il primo tipo di terzietà messo in campo da Freund risulterà quello da prediligere per favorire un reale lavoro di riparazione. Una volta identificata la via da percorrere, occorre però operare un correttivo rispetto alla prospettiva di Freund. Questi si pone di fatto in una matrice di pensiero che è di ordine politico, fatta cioè per dirimere questioni relative a grandi gruppi, in cui il diritto e le esigenze istituzionali hanno sempre la loro parte. La riparazione a cui facciamo qui riferimento non è insensibile a questi aspetti, ma deve fornire spunti più fruibili ai fini di un intervento nell'ambito delle relazioni interpersonali, le cui dinamiche si fondano su altri presupposti. Infatti, prima ancora che risolvere, o trovare un terreno d'intesa comune, che pure rimangono elementi importanti per una riparazione completa, il mediatore deve essere in grado di accogliere<sup>22</sup>. È innanzi tutto questa la terzietà di cui c'è bisogno nel lavoro di riparazione. Faccio notare che il cambiamento di paradigma implicato in questo passaggio è radicale. La figura di un mediatore che accoglie smette infatti di essere intesa come qualcuno che pragmaticamente si mette in mezzo per ammortizzare le tensioni, o per facilitare la comunicazione, diretta o indiretta che sia. Al contrario e paradossalmente, il mediatore che ripara è colui che si mette dietro al conflitto, dietro ai configgenti, facendo ca-

---

<sup>19</sup> J. FREUND, «Il ruolo del terzo nei conflitti», in ID., *Il terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una teoria del politico*, a cura di A. Campi, Giuffrè, Milano 1995, 226.

<sup>20</sup> *Ib.*

<sup>21</sup> *Ib.*, 227.

<sup>22</sup> «L'accoglienza della sofferenza è necessaria per poterla trascendere» (J. MORINEAU, *L'esprit de la médiation*, 75).

pire loro che la linea di forza espressa dall'avversario può essere assecondata senza il bisogno di risponderle immediatamente. In altre parole, il mediatore fa capire che, rispetto al conflitto, alle forze, al rapporto duale e alle giuste rivendicazioni che possono essere presentate, è possibile fare un passo indietro, anziché continuare a spingere in avanti, in direzione dell'altro. Disobbedire alla violenza significa innanzi tutto smettere di spingere. È da questo paradosso che il lavoro di riparazione può seriamente, e non meno che pazientemente, prendere avvio.

#### 4. La riparazione

Se si vuole realmente interrompere il gioco di forze di un conflitto in atto, non è di conseguenza possibile pensare la mediazione, o più in generale la riparazione, alla luce di uno o più fini da raggiungere. Tecnicamente parlando, si tratta di un venire a patti con il paradigma teleologico, soprattutto quando questo viene utilizzato ingenuamente per imporre un fine predeterminato, come le scuse, il perdono o la riconciliazione tra le parti. Va da sé che il ricorso stesso alla categoria di riparazione dia adito a uno scenario di aspettative ben precise. Senza sottrarsi alla responsabilità generata da queste, occorre tuttavia onorare un elemento di fondamentale importanza. Tutto ciò che può nascere dalla riparazione non è funzione di un fine prestabilito, né dei metodi a esso preposti, né delle aspettative di eventuali osservatori interessati, ma solo della libertà personale delle parti in causa. Un eccessivo ricorso all'elemento metodologico può dare adito a fraintendimenti che vanno esattamente in questa linea. Non che il ricorso a quest'ultimo sia da rigettare sotto ogni profilo. Il problema che emerge però da un'eccessiva fiducia nel metodo risiede nell'offrire una strada che è già segnata nelle sue tappe fondamentali le quali, se vogliono essere raggiunte, pongono di per sé un set normativo a cui è impossibile non fare riferimento. Con questa presa di posizione nei confronti di fini, metodi e norme non si intende inserire incertezza, né mettere le mani avanti in caso di insuccesso. Un autentico lavoro di riparazione deve però essere libero di mettere in secondo piano i dettami dell'impianto teleologico, lasciando il primo posto alla libertà di chi è chiamato in causa in prima persona. A questo si aggiunga che talvolta è la stessa conformazione assunta dal conflitto che suggerisce di agire in questo modo. È per questa ragione, proprio perché si è in qualche modo rinunciato ad avere dei fini tassativi, che lascerebbero intendere che c'è qualcosa che *deve* essere risolto, l'unico vera

maniera in cui la mediazione può venir intesa è nel porsi come un modo di accompagnare questo paradossale passo indietro.

Se la violenza separa dalla ragione, la mediazione tenderà a sua volta a separare dalla violenza. La fase iniziale del processo di riparazione non è un tempo per fare programmi, né per darsi obiettivi ambiziosi. È piuttosto un tempo di riflessione e, per quanto possibile, di riposo. In uno scenario come questo, il riferimento alla riflessione è tutt'altro che casuale. È un riferimento pratico. Mi affretto a dire che, a questo punto, sarebbe troppo semplice, nonché illusorio, cercare di ritrovare la via più breve per ricostruire il tipo di razionalità – che corrisponde al tipo di vita – che era in auge prima del conflitto. Non si vuole con questo decretare la desuetudine dell'approccio aristotelico alla volontà, fatto di fini, principi d'azione e mezzi da scegliere in funzione dei precedenti. Intendo piuttosto dire che non è possibile né opportuno pensare alla vita che ci aspetta dopo il conflitto nello stesso modo in cui si ricorda quella precedente, soprattutto se il conflitto è stato di una certa entità. Il punto non è ricordare chi si è stati per poterlo ripetere. Non bisogna sorprendersi se a volte si ha l'impressione di navigare a vista, sapendo che l'unico riferimento concreto sono i mediatori, che invitano ad alcuni esercizi specifici, tutti tesi al ritrovamento di un certo atteggiamento personale. Tra i più importanti abbiamo la già menzionata riflessione, che è accompagnata dal sentire e, in ultima analisi, dall'acconsentire. Questi tre esercizi di riparazione, se così possiamo chiamarli, vengono sollecitati in fasi diverse della mediazione, a seconda della disposizione di ciascuno dei partecipanti. In ogni caso, si tratta di tre ingredienti i quali non prendono però il posto di un metodo. Non sono consecutivi, né da eseguire in un ordine di successione dato. È qui che si capisce la funzione dell'istanza di libertà sussistente nel lavoro di riparazione. Occorre darsi gli strumenti adatti per ricreare intorno al soggetto ferito, sia esso vittima o aggressore, le condizioni necessarie per una sua rinascita all'umano. Il lavoro sulle condizioni è necessario perché ogni persona che accede a un'esperienza di questo tipo possa trovare un terreno sufficientemente fecondo per riscrivere in maniera quanto più radicale possibile – a seconda dell'entità del conflitto – il modo in cui intende implicarsi nella propria esistenza. È per questa stessa ragione che la mediazione non è una prassi separata o separante dai vissuti ordinari, alla maniera di un'*epoché* emotiva o esistenziale, ma come un laboratorio in cui si può, con più calma, lavorare su se stessi. È più corretto considerarlo alla stregua di

una matrice di rigenerazione. Per comprendere bene il senso di questo accostamento tra riparazione e matrice generativa, possiamo ora rendere più esplicito l'intreccio della riflessione, del sentire e dell'acconsentire, i quali non si pongono sullo stesso piano.

Innanzitutto, il quadro generale della riparazione è quello di un evento riflessivo. La riflessività non è solo un esercizio, ma l'ambito concettuale stesso entro cui la stessa mediazione si muove. Non si tratta però di una riflessività autocentrata, ma dialogica. Non dobbiamo infatti dimenticare che tutto quello che accade nella riparazione, accade grazie all'intervento di un mediatore. In un senso classico, la riflessività è un modo di fare ritorno su se stessi, sui propri vissuti e sulle proprie esperienze<sup>23</sup>. La riflessività a cui si ispira la riparazione favorisce lo spostamento dell'attenzione del soggetto pensante sui margini del proprio pensiero e della propria esperienza di autocoscienza<sup>24</sup>. Il perno di questo spostamento è il dialogo, inteso senz'altro come scambio verbale, ma che include anche l'intersezione di prospettive e di mondi eterogenei. Questo tipo di riflessione avviene dunque tra almeno due persone. L'individuo ferito e bisognoso di riparazione difficilmente può riuscire a instaurare da solo un rapporto fenomenologico nei confronti di se stesso. In parole povere, si potrebbe dire che non è affatto scontato riuscire nell'esercizio di rilettura dei propri vissuti a prescindere da uno sguardo esterno su di sé.

Il secondo elemento di questa matrice riparativa che è la mediazione è proprio questo sguardo a cui ci si sottopone. Se la riflessività è ciò che caratterizza il quadro generale dell'evento, lo sguardo del mediatore è ciò che fornisce un primo orientamento grazie al suo sentire. Anche questo è un atto di coscienza visibile al margine di quelli che sono invece gli oggetti di una percezione immediata. Nel sentire del mediatore innanzi tutto ci si rispecchia. Se per il soggetto ferito questo sentire è una possibilità concreta di potersi ritrovare, per il mediatore si tratta di una vera e propria sfida. Imparare a dire con competenza «io ti sento...»<sup>25</sup> è la chiave di volta di tutto il cammino di apprendimento fatto dal mediatore

---

<sup>23</sup> Cf P. LACOUR, «Signification et réflexivité dans la philosophie ricœurienne», in *Études ricœuriennes* 1 (2020) 86-116.

<sup>24</sup> «Mentre nell'atteggiamento normale noi ci troviamo di fronte a cose e non a atti di coscienza, questi ultimi possono divenire tematici attraverso un atteggiamento riflessivo. [...] Invece di dirgermi sull'albero percepito dirigo il mio sguardo sull'atto che lo percepisce» (V. COSTA, *Il movimento fenomenologico*, La Scuola, Brescia 2014, 85).

<sup>25</sup> Cf J. MORINEAU, *L'esprit de la médiation*, 92ss.

durante la sua formazione. Pensare, interpretare, sapere, conoscere, fare domande, indagare, ecc. Niente di tutto questo è necessario per mediare. Al contrario, ciò che realmente serve è piuttosto – e paradossalmente – una forma di disapprendimento. Non è infatti di un sapere che ci si serve in mediazione, ma di un sentire. Per sentire non occorrono competenze particolari. Serve un rapporto più diretto e spontaneo con se stessi e con gli altri. È questa l'unica competenza del mediatore, ovvero la sua libertà riflessiva, resa possibile dalla particolarità del suo ruolo. Il sentire non è un assoluto, ma solo uno strumento atto a dare la prima scintilla di un processo più ampio. Smarcandosi dalla dimensione più immediatamente cognitiva, esso si pone come una garanzia dell'autonomia delle parti, soprattutto quella che si esercita in termini di auto-comprensione che ciascuna parte in causa ha o avrà di se stessa. All'inizio di una mediazione, questa capacità risulta debilitata. Il mediatore inizia come terzo e come terzo deve portare a compimento il suo lavoro. Egli non deve infatti prendere egli stesso posizione rispetto a quanto le persone in mediazione condividono della propria storia e dei propri vissuti. Saranno loro stesse a farlo, non appena questo sarà possibile.

Il sentire offerto dal mediatore non è uno specchio come gli altri. Non restituisce infatti un'immagine in alta definizione di quella che è la propria situazione, poiché non è la semplice apparenza l'oggetto del suo riflettere. Il sentire funziona come una sorta di fotografia a infrarossi. Esso si mostra sensibile ai vissuti di chi è in mediazione. Il sentire raccoglie le emozioni, i sentimenti, ed eventualmente anche le differenti forze che si agitano nell'animo dell'aggressore o dell'agredito. «Ti sento provato..., scoraggiato..., messo in un angolo..., ecc.», sono sentiti tipici in una mediazione. Il sentire identifica le fonti di calore e di freddo. In poche parole, indica qualcosa che si pone sul fondo dell'esistenza<sup>26</sup>, e che pertanto è capace di determinarla. Così ne parla il filosofo Henry Maldiney, intervenendo a proposito del senso dell'opera d'arte:

Nel momento in cui, nelle opere propriamente più forti che portano in sé l'evidenza dell'*esistere*, percepiamo il fondo come un analogo del suolo sul quale stiamo dritti in piedi e ci muoviamo o dello spazio che ci avvolge e ci attraversa, base e ambiente che di conseguenza non ci sono esterni

---

<sup>26</sup> «Il fondo è la base da cui si distaccano le forme o l'ambiente (*milieu*) che queste abitano (*hantent*)» (H. MALDINEY, «L'art et le pouvoir du fond», in ID., *Regard, parole, espace*, Cerf, Paris 2013, 241).

ma sono momenti integranti del nostro essere al mondo, il fondo non è più un semplice compagno delle forme; esso è direttamente in rapporto con l'esistenza<sup>27</sup>.

Il sentire della mediazione serve a far emergere ciò che altrimenti non si vedrebbe, o che comunque rimane invisibile dalla prospettiva di chi sta soffrendo. Grazie al mediatore, coloro che sono in mediazione riescono a vedere rispecchiato il proprio fondo. Non è difficile a questo punto notare come la riflessività del mediatore sia capace di creare quella rifrazione necessaria, tutt'altro che artificiale, affinché chi si trova intrappolato nelle spire del conflitto possa osservarsi altrimenti. Non è un gesto moralizzante. Non è un giudizio, né una presa di posizione. È piuttosto un modo di prendere distanza e di oggettivare la propria difficoltà a essere soggetto di se stessi. Serve a fare luce su tutto ciò che ha infranto il sodalizio etico fondamentale sussistente tra azione e attore.

L'ultimo elemento che va a completare la composizione di questa matrice riparativa è l'acconsentire. In questa sede, acconsentire sta per prestare il proprio consenso rispetto a una necessità, che quindi non può essere oggetto di un cambiamento reale. La storia del consenso come categoria filosofica è ampia e articolata<sup>28</sup>. In questo caso, seguirò la linea di Paul Ricœur. Nel testo sul *Volontario e l'involontario*, Ricœur mostra come la struttura della volontà sia composta di tre elementi fondamentali, che sono l'oggetto voluto, il progetto con cui sarà possibile raggiungerlo e, in ultimo, ciò che egli chiama un residuo della ragione<sup>29</sup>, che consiste nell'implicita accettazione della necessità, di fronte a cui né la volontà, né il progetto possono interagire alla pari. Si ricorderà come, all'inizio di questo saggio, sia stata richiamata la dottrina della volontà aristotelica, la quale non è sostanzialmente diversa da quella ricœuriana, se non per il forte accento che quest'ultima pone sul limite etico della riparazione, concettualizzato appunto nella nozione di consenso. La si può intendere come una teleologia interrotta, il cui concetto si inserisce

---

<sup>27</sup> *Ib.*, 242.

<sup>28</sup> L'antesignano delle teorie del consenso è il criterio di universalizzazione di Immanuel Kant, che si ritrova nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Questa stessa linea è quella che sarà poi seguita da Habermas nell'*Etica del discorso*. Da queste posizioni si discosterà quella di John Rawls, che fonderà invece la sua teoria del consenso per intersezione non più sull'universalizzabilità della massima, ma sulla ragionevolezza implicita a quanto si vuole proporre entro una comunità politica fatta di attori razionali a loro volta.

<sup>29</sup> P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I*, 11.



bene nell'esigenza espressa all'inizio di questo paragrafo. Per Ricœur infatti il consenso non definisce il frutto di un discernimento normativo all'insegna del criterio di universalità, ma un modo di adottare la necessità<sup>30</sup>. Non è un criterio posto in uscita, ma un limite accolto in entrata. Con questo gesto teorico, Ricœur rendeva pubblica una delle sue prime critiche esplicite alla sopravvalutata sovranità del *Cogito* cartesiano. È all'insegna di tutt'altro genere di ambizioni che l'elemento del consenso viene situato come uno dei tre ingredienti fondamentali della matrice riparativa. Quello che mantengo inalterato in questa sede è il senso di questo riferimento. Il consenso è un fondamentale gesto di pazienza e di accoglienza nei confronti di ciò che, nel bel mezzo di un conflitto, non pone limiti oggettivi al lavoro di riparazione. Anche quando si è abitati dalle migliori intenzioni, ci sono cose che non possono essere riparate, semplicemente perché non sono a disposizione di questa intenzione.

Oltre a ciò, la questione del consenso, così come Ricœur la intende, estende il limite posto dalla necessità dalla situazione oggettiva alla situazione soggettiva. Nel lavoro di riparazione non ci si confronta mai solo con elementi puramente oggettivi, ma anche con numerose istanze legate alla soggettività. Si giunge in questo modo a una situazione in cui la necessità di cui ci si fa carico «cambia per me, anziché poterla cambiare in sé»<sup>31</sup>. Ovvero, è il sé che cambia là dove l'altro non è più in condizione di farlo. La matrice di riparazione non si occupa solo di una mera compensazione esterna della situazione vessata dal conflitto. La vera chiave di volta del lavoro di riparazione è chiara solo a questo punto, ovvero quando la frontiera della mediazione non mi pone solo di fronte, come dice la parola stessa, al mio nemico, ma anche e soprattutto di fronte a me stesso. Senza voler eccedere nell'ottimismo, in questa riformulazione a cui la mediazione dà adito a chi accetta di prenderne parte, più di qualcuno vede un'opportunità di crescita che in altre circostanze non sarebbe mai arrivata.

## 5. Una proposta difficile: il perdono

Giunti a questo punto del nostro percorso, vale la pena portare a compimento la riflessione soffermandoci su uno dei temi più profondi e

---

<sup>30</sup> *Ib.*, 322.

<sup>31</sup> *Ib.*

fraintesi che abitano il discorso della riparazione, che è il perdono. Il tema con cui si è concluso il paragrafo precedente rappresenta una introduzione ideale per questo tipo di esperienza. Si è detto che si acconsente alla necessità, a ciò che non si può cambiare e che non è pensabile includere in nessun tipo di movimento. Non è di certo nei termini posti da questa prospettiva che il primo germoglio dell'esperienza del perdono può sbocciare. Può farlo però se si inverte la prospettiva, ovvero se ci si dispone ad assumere nella sfera della volontà non solo ciò che non può cambiare, ma anche ciò che può farlo in maniera radicale. Il perdono non nasce dunque dalla volontà e non si pone come una necessità, ovvero come un limite con cui bisogna trovare il modo di riconciliarsi. Il perdono ci viene piuttosto incontro alla stregua di un dono. Jacques Derrida chiama questo dinamismo col nome di *messianicità*<sup>32</sup>. Il padre della decostruzione si riferisce così a tutti quegli eventi che si presentano come un'interruzione virtuosa rispetto a un sistema opprimente. Il perdono è a tutti gli effetti un dono<sup>33</sup> che funziona nello stesso modo della messianicità. Non nasce da un'iniziativa personale, ma a-viene, viene incontro, emerge all'improvviso dal punto in cui nessuno se lo aspetta, perché se ne ignora la causa. Il perdono non nasce dalla conversione del colpevole, né dalla sua richiesta di scuse, ma agisce nei confronti di chiunque porti il peso della colpa, prima e a prescindere dal suo pentimento<sup>34</sup>. Osserviamo che questo movimento di qualcosa che mi viene incontro asseconda in tutto e per tutto un movimento che abbiamo già scoperto e approfondito nelle pagine precedenti. Abbiamo già avuto modo di considerare innanzi tutto lo spostamento epistemologico del mediatore che si situa dietro il conflitto, aprendo lo spazio affinché chi confligge possa indietreggiare senza cadere. Questo spostamento, come si è poi osservato, ne favorisce un secondo che riguardava la frontiera della mediazione. Abbiamo infatti assistito alla nascita di una nuova frontiera rispetto a se stessi, cioè interna

---

<sup>32</sup> «Tutto fuorché utopica, [la messianicità] esige *qui e ora* l'interruzione del corso ordinario delle cose, del tempo e della storia; è inseparabile dall'affermazione dell'alterità e della giustizia. Il modo in cui questa messianicità incondizionata *debba* in seguito negoziare le sue condizioni in questa o quella singola situazione pratica, è il luogo dell'analisi e della valutazione, dunque della responsabilità» (J. DERRIDA, *Marx & Sons. Politica, spettralità e decostruzione*, tr. it. E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi, A. Lodeserto, Mimesis, Milano 2008, 280).

<sup>33</sup> Tra i tanti, lo stesso Howard Zehr condivide questa prospettiva. Cf H. ZEHR, *Changing lenses*, 52.

<sup>34</sup> Cf E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena*, tr. it. L. Eusebi, Giuffrè, Milano 1987, 60.

al soggetto. Il perdono non fa altro che portare questo movimento verso dietro alle sue conseguenze più alte. Nel presentarsi come qualcosa che a-viene, che viene incontro, il perdono spinge a indietreggiare ulteriormente, in modo da lasciargli campo sufficiente per poter essere. Si tratta di un altro modo di dire che per andare avanti nel lavoro di riparazione occorre muoversi verso dietro. Il mediatore, da parte sua, non è che una funzione di questo dinamismo il cui ruolo è di accompagnare vittime e colpevoli in questo medesimo percorso.

Il secondo elemento caratterizzante dell'esperienza del perdono è quello di porsi nella medesima linea della disobbedienza alla violenza, tema anch'esso già emerso, come presa di distanza dalle dinamiche della dualità conflittuale. Disobbedire alla violenza è un modo di dominarla. «Il perdono invita a una dominazione: non dell'altro, ma di ciò che tenta di prendere potere in sé, l'accoppiamento esplosivo della paura di non essere nulla e della volontà di essere tutto»<sup>35</sup>, dice Guilhem Causse. Anche Zehr, nell'affrontarne la descrizione, afferma che il perdono non è né dimenticare, né ridefinire l'offesa come una non offesa, ma impedire allo spirito dell'offesa di dominare<sup>36</sup>. Prima ancora di caratterizzarsi come un gesto di remissione della colpa o del peso di cui qualcuno è portatore, il perdono è un vero e proprio smarcarsi dalla sfera di influenza della violenza, che include anche la sfera della memoria e della sua liberazione<sup>37</sup>.

Un ultimo elemento utile a caratterizzare il modo d'essere del perdono consiste nel riflettere proprio sul significato della parola. In genere il ricorso all'etimologia è tra le prime cose a cui si fa riferimento per chiarire il senso di un'esperienza. In questo caso, propongo di lasciargli il posto delle conclusioni. La parola perdono ne contiene un'altra, il dono. L'etimologia suggerisce che la parola dono, contenuta nel lemma, sia preceduta da un rafforzativo, *per-*, che indica un compimento. Si pensi a parole come *per-severare*, ovvero rimanere ininterrottamente in un atteggiamento rigoroso, oppure *per-seguire*, in cui si esprime costanza rispetto a determinati obiettivi che ci si pone, ecc. Ebbene, *per-donare* sarebbe come un portare a compimento un dono che è già iniziato. Lo spirito in cui si muove la riparazione, che spinge cioè verso dietro, non

<sup>35</sup> G. CAUSSE, *Le pardon. Ou la victime relevée*, Éditions Salvator, Paris 2019, 48.

<sup>36</sup> Cf H. ZEHR, *Changing lenses*, 52-53.

<sup>37</sup> L. MANCONI – S. ANASTASIA, «Dare un senso al dolore», in G. BERTAGNA – A. CERETTI – C. MAZZUCATO (edd.), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, il Saggiatore, Milano 2015, 408.

è affatto lontano dall'esigenza che si esprime facendo uso della parola perdono. Ciò che si dona, che si mette cioè a disposizione del lavoro di riparazione, è innanzi tutto il proprio posto. Si offre cioè uno spazio che prima si occupava. Non è uno spazio fisico quello di cui si parla, ma un elemento essenzialmente antropologico. Si mettono da parte le proprie ragioni, la propria voglia di prevalere, le proprie giuste rivendicazioni, in modo da fare spazio ad altro. Uno spazio di questo tipo si trova nel sé. Sostiene ancora Causse: «Perdonare è dare fino in fondo. [...] Fino in fondo a cosa? Fino al dono di sé»<sup>38</sup>. Il perdono è un'istanza di discontinuità. Tutto ciò che nasce in seno al conflitto, incluse le rivendicazioni più legittime, viene riformulato nel momento in cui si offre al perdono lo spazio per avvenire. Si potrebbe di conseguenza dire che la spinta a perdonare è il modo con cui la vittima può riparare la vita non solo propria, ma anche quella del suo aggressore. Ne deriva che il cerchio della riparazione, nel momento in cui si apre al perdono, non solo non si chiude nello stesso modo per la vittima e per l'aggressore, ma conduce a qualcosa la cui possibilità era insospettabile all'inizio del percorso. «Perdona, *perché* tu sei giusto, perdona per il tuo nome, perdona perché tu sei tu, perché tu possa compiere fino in fondo la giustizia che ti appartiene come tua identità più profonda e vera»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> G. CAUSSE, *Le pardon*, 19-20.

<sup>39</sup> G. BERTAGNA – G. GOLA, «Credevi che io fossi come te?». *Rib e mishpat* nella Bibbia», in G. BERTAGNA – A. CERETTI – C. MAZZUCATO (edd.), *Il libro dell'incontro*, 324.