L'IRCOCERVO
PRIMA RIVISTA ELETTRONICA ITALIANA DI METODOLOGIA GIURIDICA - TEORIA GENERALE DEL DIRITTO E DOTTRINA DELLO STATO
FIRST ITALIAN DIGITAL JOURNAL OF LEGAL METHODOLOGY - GENERAL THEORY OF LAW AND DOCTRINE OF THE STATE

Perdono e pena
Note minime

Marco Q. Silvi

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Abstract: **Forgiveness and Punishment. Minimum Remarks**
I intend to propose a (minimal) concept of forgiveness, neutral from an evaluative point of view, in order to investigate and illuminate the conditions that make logically possible the various *policies of forgiveness* – i.e. those conceptions of forgiveness that seek to argue whether and within what limits the forgiveness has a place in criminal justice. In detail, assuming the concept of forgiveness as a performative act, I investigate: (i) the structural relations between forgiveness and punishment, and (ii) the aspects inherent in the purposes we can pursue with such an act, and that can justify the policies of forgiveness.

Keywords: Forgiveness, Punishment, Performative Acts, Transitional Justice, Restorative Justice.

Sommario: 0. Politiche del perdono – 1. Pluralità dei concetti di perdono – 1.1. Perdono quale atto divino, quale atto mentale, quale atto linguistico – 1.2. Funzione comunicativa tipica d'un atto linguistico ed effetti ulteriori che l'atto può produrre sull'ascoltatore – 1.3. Dimensione illocutiva e dimensione perlocutiva dell'atto linguistico del perdono – 2. Struttura concettuale del perdono e pretese a rivalersi – 2.1. Condizioni praxeologiche ed effetti illocutivi dell'atto del perdono – 2.2. Relazioni tra atto del perdono e rivalsa – 2.3. Perdono e pena nel diritto positivo – 3. Scopi illocutori e politiche del perdono – 3.1. Scopo illocutorio del perdono – 3.2. Scopo illocutorio e dimensione perlocutiva – 3.3. Fondamento logico delle politiche del perdono.

Ch'assolver non si può chi non si pente,
né pentere e volere insieme puossi
per la contraddizion che nol consente.
Dante Alighieri

0. Politiche del perdono

"[P]revia garanzia per il futuro, un uomo deve perdonare le offese passate di coloro che, pentendosi, lo richiedono" ("*[U]pon caution of the future time, a man ought to pardon the offences past of them that repenting, desire it*"). Questo è, secondo Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), il contenuto della sesta legge di natura (*The*

© L'Ircocervo, 23 (2024) n. 2 ISSN 1722-392X
Special issue: T. Snarski e T.G. Tasso (eds.),
The Concept of Punishment. Justice, Human Rights and Mercy,
https://doi.org/10.57581/LIRCOCERVO.23.2024.2.12

Sixth, Facility to Pardon), che egli ricava dalla prima legge (*Pax est quaerenda*): "Il PERDONO, infatti, – prosegue Hobbes – non è altro che accordare la pace, e, sebbene l'accordarla a coloro che perseverano nella loro ostilità sia non pace ma timore, il non accordarla a coloro che danno garanzia per il tempo futuro è nondimendo segno di avversione alla pace e, quindi, contrario alla legge di natura"[1].

Potrebbe essere, quella ora enunciata, una direttiva (etica) su cui impostare una c.d. *politica del perdono*, ossia una dottrina (quindi una teoria basata su valutazioni, su tesi assiologiche) che tenti di rispondere alla domanda se e in quali termini, e a quali condizioni, il perdono possa, o addirittura debba, trovare una propria "operatività" nell'ambito dei contenuti che il diritto dovrebbe avere.

Le politiche del perdono, in altre parole, si interrogano (in prospettive invero molto differenti tra loro) se e in quale misura il perdono possa essere *giusto*, o comunque se e quali spazi il perdono possa avere nell'ambito delle varie concezioni di giustizia, segnatamente con riferimento alla *giustizia penale*. Ciò non solo per quanto riguarda l'impiego delle tradizionali "forme di perdono" dei c.d. atti di clemenza (grazia, indulto, amnistia *in primis*, ma anche perdono giudiziale, sospensione condizionale, liberazione condizionale, ecc. fino alla remissione della querela)[2], ma anche in almeno altre due direzioni – che nel dibattito recente assumono rilievo. (i) Mi riferisco, da un lato, alla c.d. giustizia di transizione (*transitional justice*), ossia alle politiche del perdono che possono accompagnare il passaggio da regimi autoritari a regimi democratici, nell'ambito dei quali sono state sperimentate, ad esempio, le commissioni per la verità e la riconciliazione (*truth and reconciliation commissions* – TRCs), di cui emblematica è certamente quella istituita in Sudafrica[3]. (ii) Dall'altro lato, invece, faccio riferimento anche a quelle

[1] T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 124 (1651). Come si nota, nel testo originale, Hobbes usa il termine "*pardon*", e non "*forgiveness*". Sul perdono in Hobbes, cfr. ad esempio M. Jaede, "Forgiveness and Reconciliation in Hobbes's Natural Law Theory", in *History of European Ideas*, 43 (2017), n. 8, pp. 831-842.

[2] Mutuo l'espressione "forme di perdono" da F. Mantovani, *Diritto penale. Parte generale*, Cedam, Padova, 1988, p. 803. La letteratura al riguardo, sviluppata in sede di filosofia politica, di filosofia morale e di politica del diritto, è davvero ampia. A mero titolo d'esempio, mi limito a rinviare a J.-G. Murphy, J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, New York, 1988; K.D. Moore, *Pardons. Justice, Marcy and the Public Interest*, Oxford University Press, New York, 1989; J.-B. D'Onofrio, *La faute, la peine et le pardon*, Pierre Téqui, Paris, 1999. Più di recente, cfr. anche S. Biancu, A. Bondolfi (a cura di), *Perdono: negazione o compimento di giustizia?* FBK Press, Trento, 2015; L. Eusebi, "Pena e perdono", in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 62 (2019), n. 3, pp. 1137-1152; C. Tugnoli, M. Cozzio (a cura di), *Significato del perdono. Religione, antropologia, diritto*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento, 2024.

[3] Sulla giustizia di transizione, per uno sguardo d'assieme, cfr. ad esempio C. Corradetti, "Philosophical Issues in Transitional Justice Theory: a (Provisional) Balance", in *Politica e società*, (2013), n. 2, pp. 185-220; E. Carpanelli, G. Citroni (a cura di), "Giustizia transizionale: ruolo delle vittime e ammissibilità di misure di amnistia o di riduzione delle sanzioni in caso di gravi violazioni dei diritti umani", in *Diritti umani e diritto internazionale*, (2017), n. 3, pp. 643-744. Nella specifica prospettiva del perdono, cfr. ad esempio S. Lefranc, *Les politiques du pardon*, Puf, Paris, 2005, nonché, più di recente, F. Viola, "Il perdono nella giustizia di transizione", in R. Ragonese (a cura di), *Fraternità ferita e riconciliazione*, Àncora, Milano, 2017, pp. 106-118. Con riferimento al

politiche del perdono che (non guardano ai momenti di crisi e trasformazione d'un ordinamento giuridico, ma che), rivolgendosi all'interno delle ordinarie dinamiche della giustizia penale d'un certo ordinamento, sono volte a realizzare forme di c.d. giustizia riparativa (*restorative justice*)[4].

Non intendo, qui, occuparmi di specifiche politiche del perdono, né affrontare nessuno dei temi ora richiamati. Il mio scopo è più modesto e (verrebbe da dire) *preliminare*: intendo soffermarmi solo su alcuni elementi che rendono concettualmente, logicamente (in senso lato) *possibile* concepire siffatte politiche del perdono.

Intendo occuparmi, in altre parole, di alcuni aspetti costitutivi del *concetto* (meglio, d'un concetto *minimo*) di perdono, un concetto (per quanto possibile) avalutativo e neutro da un punto di vista assiologico, un concetto, insomma, che possa costituire presupposto comune alle varie *concezioni* del perdono.

In ambito filosofico, soprattutto in sede di filosofia morale (ma anche politica e, a volte, giuridica) il perdono è un tema su cui si misurano varie e molteplici concezioni, che esprimono differenti posizioni ideologiche, le quali riflettono (a loro volta) visioni del mondo (*weltanschauungen*) elaborate anche rispetto ad altre tematiche che il perdono, in qualche modo, "tocca" o porta con sé, quali il problema del male, della responsabilità, del pentimento, della vendetta e, come già visto, della giustizia. Ciò anche in ragione della centralità che il perdono ha assunto nell'ambito religioso[5].

Così, normalmente avviene che le tesi sul perdono si "carichino" di giudizi di valore, che si traducono in (o comunque esprimono) *concezioni* sul perdono. Ma,

fenomeno delle TRCs, sempre a mero titolo d'esempio, cfr. D. Cassel, "Lessons from the Americas: Guidelines for International Response to Amnesties for Atrocities", in *Law and Contemporary Problems*, 59 (1996), n. 4, pp. 197-229; H.J. Steiner, *Thruth Commissions: a Comparative Assessment*, Harvard Law School, Cambridge, 1997; A. Ceretti, A. Nosenzo, "The Truth and Reconciliation Commissions", in *Chaíers de Defense Sociale*, 12 (2002), pp. 201-260. Sulla TRC sudafricana, invece, cfr. J. Dugard, "Is the Truth and Reconciliation Process Compatible with International Law? An Unanswered Question", in *South African Journal on Human Rights*, 13 (1997), pp. 258-268; Id., "Reconciliation and Justice: The South African Experience", in *Transnational Law and Contemporary Problems*, 8 (1998), pp. 277-311; D.M. Tutu, *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano, 2001 (1999); nonché, in Italia, M. Flores, *Verità senza vendetta. L'esperienza sudafricana della Commissione per la verità e la riconciliazione*, Manifestolibri, Roma, 1999; M.Q. Silvi, *Struttura giuridica del perdono*, FrancoAngeli, Milano, 2004; D. Franchi (a cura di), *Raccontare la verità. Sud Africa 1996-98. La Commissione per la verità e la riconciliazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2010; A. Ceretti, "Perdonare l'Apartheid?", in R. Rizzi (a cura di), *Itinerari del perdono*, Unicopli, Milano, 2010, pp. 85-101.

[4] Cfr. a mero titolo d'esempio la raccolta di saggi curata da U. Curi, *Punire il reo o guarire la vittima? La giustizia riparativa*, numero monografico di *Paradoxa*, 11 (2017), n. 4 (tra cui si segnala, proprio nella prospettiva del perdono, L. Sanò, "Perdono e riparazione", pp. 115-124), nonché A. Lorenzetti, *Giustizia riparativa e dinamiche costituzionali*, FrancoAngeli, Milano, 2018. Cfr. anche L. Eusebi, *op. cit.*

[5] Cfr. a mero titolo di esempio i primi quattro saggi della raccolta curata da C. Tugnoli, M. Cozzio (a cura di), *op. cit.*, pp. 49-144, nonché M.I. Potts, *Perdono. Una diversa narrazione*, EDB, Bologna, 2023.

per quanto varie e variegate possano essere le concezioni sul perdono, affinché sia possibile un confronto tra esse, è necessario che i parlanti condividano almeno un medesimo concetto, un *concetto minimo* di perdono, (quanto più possibilmente) neutro e sterilizzato dalle sue connotazioni assiologiche e ideologiche (tale da costituire un punto di partenza comune). Anche quelle tesi che negano la possibilità di concepire politiche del perdono (affermando, ad esempio, che il perdono sia incompatibile con la giustizia, che vada "oltre" la giustizia, o che appartenga esclusivamente al dominio della morale) esprimono evidentemente *concezioni*, ideologie, le quali, però, presuppongono, anch'esse, un medesimo concetto di perdono (almeno un concetto minimo), assiologicamente neutro.

A mio avviso, di fronte a istituti fondamentali come il perdono, così ricchi di elementi valutativi, compito della filosofia analitica del diritto (intesa come laboratorio concettuale)[6], è cercare di indagare gli elementi costitutivi minimi che connotano il concetto di perdono, espungendo (per quanto possibile) ogni elemento assiologico connesso a concezioni sul perdono, compiendo così quell'attività di chiarificazione e di pulizia concettuale, necessaria e logicamente preliminare a ogni tipo di discussione politica (in senso lato)[7].

Mi sono dedicato a una tale analisi diversi anni fa[8]. Ritengo utile ritornare ora su quelle ricerche, al fine di approfondire – sempre assumendo la medesima prospettiva metodologica – due aspetti, che mi sembrano rilevanti per le politiche del perdono sopra indicate: (i) quello delle relazioni concettuali che mi pare intercorrano tra perdono e pena, e (ii) quello della funzione, o delle funzioni, del perdono (è, infatti, l'analisi della funzione d'una istituzione che consente di comprenderne il concreto operare nel mondo[9]).

Procederò, pertanto, come segue. *Sub* 1, distinguo alcuni concetti di perdono, che possono, a volte inconsapevolmente, venire in gioco quando si discute di

[6] Sui due modi di intendere e praticare la filosofia analitica del diritto – come *meta-giurisprudenza* (ossia come analisi logica dei discorsi della giurisprudenza e della c.d. scienza giuridica) e come *laboratorio concettuale* (ossia come costruzione di concetti per meglio esaminare e comprendere i fenomeni giuridici) – cfr. R. Guastini, "Manifesto per una filosofia analitica del diritto", in *Rivista di filosofia del diritto*, 1 (2012), 1, pp. 51-66.

[7] L'esigenza (filosofica) di individuare un concetto minimo di perdono è segnalata, ad esempio, anche da J. Derrida, *Lo spergiuro e il perdono. Seminario (1997-1998)*, Jaca Book, Rimini, 2023 (2019), p. 121: "Anche se voi non siete per nulla d'accordo su ciò che dico a proposito del 'perdono' […], questo disaccordo ugualmente suppone che noi comprendiamo insieme qualcosa di queste parole, anche solo, in ogni caso, quello che non vorrebbero dire" (Purtroppo, però, non mi pare che, poi, Derrida formuli una proposta in tal senso, almeno non una proposta chiara).

[8] Cfr. M.Q. Silvi, "Pragmatica del perdono", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 78 (2001), pp. 216-235; Id., "Declinazioni giuridiche del perdono", in G. Lorini (a cura di), *Atto giuridico*, Adriatica, Bari, 2002, pp. 251-281; Id., *Struttura giuridica del perdono*, cit. Cfr. anche M.Q. Silvi, *Per una filosofia dell'atto giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, pp. 366-393.

[9] Mutuo qui quanto scrive Antonio Incampo (*Validità funzionale di norme*, Cacucci, Bari, 2001, p. 8) a proposito delle norme giuridiche. Cfr. anche Id., *Atto e funzione. Sistema di deontica materiale a priori*, Adriatica, Bari, 1997; Id., *Metafisica del processo. Idee per una critica della ragione giuridica*, Cacucci, Bari, 2012; Id., *Filosofia del dovere giuridico*, Cacucci, Bari, 2014.

perdono, anche confuse tra loro (e il dare maggiore enfasi a un concetto rispetto all'altro può condizionare le varie ideologie del perdono). Tale distinzione mi pare un'utile mossa teorica nella prospettiva della pulizia concettuale che mi propongo di compiere e, soprattutto, mi consente di selezionare il concetto di perdono da privilegiare ai fini della mia analisi.

Come si vedrà, mi concentrerò sul concetto di perdono inteso come atto linguistico. Ciò mi consentirà di richiamare alcune tesi elaborate in sede di pragmatica linguistica, utili per delineare meglio un concetto minimo di perdono, cosa su cui mi soffermerò *sub* 2. A tal fine, la mia analisi su alcuni elementi essenziali (minimi) della struttura dell'atto del perdono[10], mostrerà una stretta connessione tra il concetto di perdono e quello di rivalsa, che mi consentirà di approfondire le relazioni tra perdono e pena (anticipo subito che uso, qui, il termine "rivalsa" in modo volutamente generico, nel cui ambito ricade intuitivamente anche il concetto di pena, così come quello di vendetta).

Sub 3, infine, affronterò il tema delle funzioni (degli scopi) dell'atto del perdono, nella speranza di poter illuminare meglio (e fare chiarezza su) alcune condizioni che – da un punto di vista logico (in senso lato) – stanno alla base delle (possibili) politiche del perdono.

Probabilmente, l'esito delle mie analisi sul concetto (minimo) di perdono, e sulle relazioni che esso intrattiene con quello di rivalsa e con quello di pena, potrà risultare un poco deludente per chi è alla ricerca del "vero" perdono, del suo senso "autentico" (contro gli "pseudo-perdoni", che sono perdoni "inautentici"). Si potrà, ad esempio, eccepire che "[i]l perdono non è semplicemente una rinuncia a punire un colpevole, ma mira a ben altro, ha traguardi molto più elevati, quali quello della riconciliazione e dello stesso superamento della colpevolezza"[11] – si potrebbe addirittura concludere, per tale via, che "la sola idea di un diritto al perdono, distrugge il perdono"[12].

Queste ultime, però, sono (già) tesi assiologiche, che esprimono concezioni sul perdono: esse recano già (in modo più o meno latente) un'ideologia o anche una politica del perdono. La mia indagine (è bene ribadirlo ancora) è logicamente *preliminare* a tali valutazioni: essa mira a fornire elementi neutri che dovrebbero consentire di comprendere meglio quelle ideologie e politiche del perdono, nonché le condizioni della loro possibilità.

[10] Come si vedrà *infra*, per "struttura" dell'atto intendo l'insieme delle condizioni di validità (praxeologiche) e degli effetti (illocutivi) essenziali dell'atto.
[11] F. Viola, *op. cit.*, p. 107.
[12] V. Jankélévitch, *Il perdono*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano, 1968 (1958), p. 23.

1. Pluralità dei concetti di perdono

1.1. Perdono quale atto divino, quale atto mentale, quale atto linguistico

1.1.1. Se si osservano i vari discorsi sul perdono, le varie concezioni o dottrine sul perdono, si può notare, in realtà, che il termine "perdono" è spesso usato per riferirsi a "cose", a "oggetti" differenti. Si pensi, a mero titolo di esempio, (α) al perdono di cui parla Dante nella sua *Divina commedia*, da cui è estratto il passo preso a motto del presente lavoro; oppure si pensi (β) al perdono di cui si occupa la psicologia, quando indaga le funzioni mentali coinvolte nell'attività del perdonare o delle differenti personalità caratterizzate da tratti disposizionali a diverse forme di perdono[13]; o, ancora, (γ) al perdono di cui tratta Hobbes nella sesta legge del diritto naturale, che ne richiede la concessione a determinate condizioni rese dall'offensore.

Nel primo caso – *sub* (α) – "perdono" si riferisce al perdono di Dio ("perdono" indica, verrebbe da dire, un *atto divino*), eventualmente concesso anche attraverso i Suoi vicari (ciò che avviene, ad esempio, attraverso l'istituto dell'assoluzione che, nell'episodio dantesco richiamato nel motto del presente lavoro, Papa Bonifacio VIII impiega in modo strumentale per indurre Guido da Montefeltro a rendergli un consiglio fraudolento). È, questo, un perdono di cui si occupano, esemplarmente, le scienze teologiche[14]: esso si differenzia dagli altri due – *sub* (β) e *sub* (γ) – che sono invece perdoni dell'uomo, ma che pure differiscono tra loro.

Nei discorsi *sub* (β), infatti, il termine "perdono" è impiegato (principalmente) per riferirsi a un *atto mentale*, meglio a un *evento*, all'esito d'un processo di natura psicologica che si svolge "internamente" a colui che perdona, senza che sia necessario (a ben vedere) una comunicazione linguistica. Ciò non esclude, ovviamente, una interazione, o una dinamica intersoggettiva, tra chi perdona e chi lo riceve, laddove il perdono consista, ad esempio, in una "elaborazione prevalentemente intersoggettiva di comprensione, riconciliazione, amicizia, convivenza con l'offensore"[15]. Si tratta, però, di eventi mentali, che hanno

[13] A mero titolo di esempio, cfr. – anche per i riferimenti bibliografici – C.B. Caputo, R. Rizzi, "Perdono e personalità", in R. Rizzi (a cura di), *op. cit.*, pp. 247-274, in cui si propone una sorta di tipi psicologici in ragione di una pluralità di (proto)tipi di modi del perdonare.

[14] Sul perdono in Dante, in una prospettiva teologica, cfr. ad esempio S. Pinna, "Amore e perdono nella poesia di Dante. Meditazione teologica sulla misericordia. Parte I", in *Città di vita*, 72 (2017), n. 1, pp. 31-48; Id., "Amore e perdono nella poesia di Dante. Meditazione teologica. Parte II", in *Città di vita*, 72 (2017), n. 2, pp. 169-188.

[15] C.B. Caputo, R. Rizzi, *op. cit.*, p. 253: si tratta del tipo di perdono che gli autori chiamano "esterno" – in contrapposizione al tipo di perdono "interno", consistente in una "elaborazione o una motivazione prevalentemente interiore, legata alle proprie emozioni, al miglioramento di sé, alla pace e all'amore" (*ibidem*). Si tratta, in tutti questi casi (e nelle loro ulteriori declinazioni proposte dagli autori), di eventi di natura mentale, psicologica (che rinviano alla distinzione jungiana tra estroversione e introversione). Casi emblematici, di riflessioni sul perdono inteso come evento psicologico, sono gli studi dedicati al c.d. autoperdono (*self-forgiveness*), su cui cfr. a mero titolo di esempio N. Snow, "Self-forgiveness", in *The Journal of Value Inquiry*, 27 (1993), pp. 75-80; ma

natura psicologica, esemplarmente indagati dalle scienze psicoanalitiche, e non richiedono la necessità che chi perdona *dica* di perdonare.

Nel contesto *sub* (γ), invece, "perdono" si riferisce specificamente a un *atto linguistico*, a un atto che si attua proprio mediante l'enunciazione di enunciati del tipo "Io ti perdono" (o "Io ti perdono per aver fatto *A*"). In tale prospettiva, il perdono è un atto (linguistico) *performativo*, *à la* John L. Austin (1962), in cui il *dire* di perdonare *è* perdonare: così come le promesse si compiono dicendo "Io ti prometto di fare *A*", allo stesso modo si perdona dicendo "Io ti perdono per aver fatto *A*" – e può essere suggestivo osservare, ad esempio, che Hobbes, nel formulare la sesta legge del suo diritto naturale, non impiega il termine "*forgiveness*", ma il termine "*pardon*", termine normalmente usato in contesti giuridici, proprio per riferirsi ad atti linguistici, quali, la grazia o altri atti di clemenza[16].

1.1.2. Distinguere tra differenti concetti di perdono è, a mio avviso, una mossa teorica importante, per almeno tre ragioni.

In primo luogo, essa consente di comprendere meglio la portata di molte teorie o ricerche sul perdono, potendo distinguere, all'interno di esse, tesi in cui il termine "perdono" è usato (anche inconsapevolmente) per riferirsi all'uno o all'altro concetto tra quelli sopra distinti (perdono come atto divino *vs.* perdono come evento *vs.* perdono come atto linguistico). Con ciò, si badi, non intendo sostenere che tali concetti siano del tutto irrelati tra loro, anzi: spesso intrattengono relazioni importanti all'interno delle varie concezioni sul perdono. Mi limito ad affermare che tale distinzione è utile proprio al fine di chiarire meglio (e fare emergere) tali relazioni nell'ambito d'una certa tesi sul perdono che, altrimenti, potrebbe restare oscura[17].

In secondo luogo, distinguere tra diversi concetti di perdono consente anche di selezionare quello principalmente rilevante per un'analisi del perdono nella prospettiva del diritto. Se, infatti, possiamo convenire, almeno in prima battuta e in

cfr. anche le teorie che concepiscono il perdono come superamento del lutto per l'ingiustizia ricevuta (ad esempio M.I. Potts, *op. cit.*).

[16] Nell'originale inglese, J.L. Austin (*How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1962, pp. 155-156) usa il termine "*pardon*", che è tradotto con "perdono" nella versione italiana (*Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987, pp. 113-114), ed è inserito tra i verbi esercitivi (*exercitive verbs*). Come segnala, ad esempio, Anna Wierzbicka (*English Speech Act Verbs*, Academic Press Australia, Marrickville, 1987, p. 238), sebbene "*forgiveness*" e "*pardon*" siano termini sinonimi, nell'inglese moderno "*pardon*" si è (anche) specializzato come termine tecnico legale ("*which has come a god distance away from something like 'forgiveness'*"), ciò non solo in quanto "*pardon*" si è arricchito di assunzioni specifiche, ma anche perché tale termine "*refers to external actions and events*", mentre "*forgiveness*" normalmente "*refers to thing happening in a person's heart*".

[17] Così, ad esempio, lo stesso Derrida, se da un lato afferma in modo sicuro che il perdono è un atto performativo (cfr. J. Derrida, *op. cit.*, ad esempio p. 83 o p. 234), dall'altro lato, però, si sofferma anche, ad esempio, sull'idea di comprensione coinvolta nelle interazioni tra "i due 'soggetti' impegnati nell'evento perdono", approfondendo i possibili processi psicologici interni a tali soggetti (cfr. *ivi*, ad esempio pp. 236-239).

termini generali, che il diritto (almeno un diritto simile al nostro[18]), in qualche modo, si occupa dell'interazione tra persone (interazione che avviene nel c.d. foro esterno), predisponendo e mettendo a disposizione di queste ultime appositi strumenti (forme d'azione) per poter (inter)agire per la cura e il conseguimento di determinati interessi, allora, nella misura in cui intendiamo esplorare la possibilità che tra gli strumenti di interazione costruiti dal diritto positivo vi possano essere anche forme di perdono (propongo di parlare, al riguardo, di "*declinazioni giuridiche del perdono*"[19]), ecco che il concetto di perdono da privilegiare in tale prospettiva non può che essere quello di atto linguistico (performativo).

In terzo luogo, aver selezionato, tra i vari concetti di perdono, quello da privilegiare ai fini della mia indagine, consente anche di inquadrare meglio le relazioni che possono intercorrere tra l'atto linguistico del perdono e gli stati mentali dei parlanti – ciò soprattutto al fine di mantenere distinti, e collocare con precisione, i piani e le tesi che riguardano il perdono come atto (linguistico) e quelle invece che afferiscono al perdono come evento (mentale): approfondirò tale aspetto *sub* 1.2.

1.2. Funzione comunicativa tipica d'un atto linguistico ed effetti ulteriori che l'atto può produrre sull'ascoltatore

In sede di pragmatica linguistica, e di teoria degli atti di linguaggio, il tema degli stati mentali dei parlanti è variamente trattato. Ai fini del presente lavoro, è sufficiente ricordare (senza pretesa di completezza o precisione) che John L. Austin ha distinto tra la funzione comunicativa tipica d'un atto (*illocuzione*) e gli effetti che il medesimo atto può produrre sull'ascoltatore (*perlocuzione*). Sebbene la distinzione sia caratterizzata da Austin in termini di atti (*illocutionary acts* e *perlocutionary acts*), a mio avviso, la distinzione concerne due differenti livelli d'analisi del medesimo atto di linguaggio (o, per dirla con Austin, del medesimo atto locutorio – *locutionary act*)[20].

[18] Le mie riflessioni, è bene chiarirlo, si riferiscono a fenomeni giuridici presenti in ordinamenti positivi simili al nostro, anche se non escluso che esse non possano essere utili con riferimento a ordinamenti giuridici differenti.

[19] Sia consentito al riguardo rinviare a M.Q. Silvi, *Declinazioni giuridiche del perdono*, cit.

[20] Secondo la lettura di Maria-Elisabeth Conte, ad esempio, l'atto illocutivo e quello perlocutivo sarebbero "atti parziali" in cui Austin avrebbe inteso scomporre l'atto linguistico, cui si aggiunge l'atto locutorio, per cui, osserva ad esempio M.-E. Conte, "Pragmatica linguistica", in A. Filipponio (a cura di), *Ricerche praxeologiche*, Adriatica, Bari, 2000 (1983), p. 33, "[c]on un atto linguistico il parlante esegue tre atti parziali […]. Il primo, l'*atto locutivo*, è il mero proferimento d'un enunciato dotato di una struttura grammaticale e di un significato. Il secondo, l'*atto illocutivo*, consiste nel proferire un enunciato dotato di una forza illocutiva, ossia d'una funzione comunicativa. Il terzo, l'*atto perlocutivo*, è l'effetto prodotto da un'enunciazione sull'ascoltatore".

1.2.1. Il primo livello (illocuzione) attiene, appunto, alla funzione comunicativa tipica degli atti linguistici, e ne mette in evidenza l'aspetto *convenzionale*, nel senso che ogni atto (meglio, ogni *tipo* di atto) è connotato da una "procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale"[21], che caratterizzano quell'atto, e lo differenziano dagli altri (tipi di) atti, consentendo ai parlanti di riconoscere quando il proferimento di alcune parole (l'esecuzione d'un atto locutorio) sia una concreta occorrenza di quel tipo d'atto, e non d'un altro (distinguendo tra tipo dell'atto e sua occorrenza, alludo evidentemente alla distinzione tra *type* e *token* proposta da Charles S. Peirce).

A livello illocutivo, quindi, per ogni atto è possibile isolare una certa "struttura" costituita dall'insieme di condizioni per la valida esecuzione dell'atto (condizioni praxeologiche, nel lessico di Amedeo G. Conte[22]) e di effetti illocutivi "essenziali"[23].

Ed è con riferimento agli effetti illocutivi dell'atto di linguaggio che assume rilievo, a mio avviso, la distinzione (pure proposta da A.G. Conte) tra atti (performativi) thetici e athetici. Sono, gli *atti thetici*, quegli atti di linguaggio mediante l'esecuzione dei quali sono prodotti, modificati o estinti stati di cose istituzionali, *institutional facts* (indagati dall'ontologia sociale[24]), quali diritti (soggettivi), *status*, responsabilità, ecc. (la promessa, il comando, la scomunica, il battesimo, l'accusa, ecc., sono atti thetici; dicendo, ad esempio, "Io ti prometto di fare *A*" non sto solo eseguendo l'atto della promessa, ma sto anche ascrivendo una pretesa e assumendo un correlativo impegno); ahtetici, invece, sono atti di linguaggio che non alterano alcuna realtà istituzionale (l'asserzione, il ringraziare, il porgere le condoglianze, ecc., sono atti athetici: dicendo, ad esempio, "Io

[21] J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 17. Cfr., ad esempio, anche *ivi*, p. 77 nonché pp. 87-89.

[22] Cfr. ad esempio A.G. Conte, "Minima deontica", in Id., *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1994*, Giappichelli, Torino, 1995 (1988), pp. 364-365: condizioni praxeologiche sono "condizioni *intrinseche*, condizioni inerenti al concetto d'un atto, alla sua intrinseca costituzione"; esse sono tipicamente "indagate nella disciplina chiamata pragmatica […]. In particolare, esse sono studiate dalla teoria degli atti di linguaggio […]".

[23] Parlando di effetti illocutivi essenziali (o solo di effetti essenziali) intendo fare riferimento agli effetti comunicativi tipici socialmente condivisi, che, ad esempio, J.R. Searle – in *Atti linguistici*, Bollati Borlinghieri, Torino, 1976 (1969), pp. 92-93 – tematizza mediante ciò che egli chiama la "condizione essenziale" (o "regola essenziale") d'un atto linguistico, che differenzia un certo atto dagli altri atti appartenenti alla medesima classe.

[24] Sulla c.d. ontologia sociale, la letteratura è ormai ampia. Oltre ai classici lavori di Searle, *Atti linguistici*, cit.; "Per una tassonomia degli atti illocutori", in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 168-198; *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino, 1996 (1995); *Creare il mondo sociale*, Raffaello Cortina, Milano, 2010; *Il mistero della realtà*, Raffaello Cortina, Milano, 2019, rinvio, ad esempio, a A. Marmor, *Foundations of Institutional Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2022, e, in Italia, alla teoria artifattuale proposta da Corrado Roversi: *Costituire*, Giappichelli, Torino, 2012; Id., "On the Artifactual – and Natural – Character of Legal Institutions", in L. Burazin, K.E. Himma, C. Roversi (a cura di), *Law as an Artifact*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 89-111; Id., "Law as an Artifact: Three Questions", in *Analisi e diritto*, (2019), n. 2, pp. 41-86; Id., *Artefatti giuridici*, Giappichelli, Torino, 2023.

asserisco che *p*" sto solo eseguendo l'atto dell'asserzione, che verte sul preesistente stato di cose *p*)[25].

Condizioni praxeologiche ed effetti illocutivi (in particolare, effetti thetici), però, presuppongono, si danno, in funzione di certi stati mentali (pensieri, intenzioni, sentimenti) di colui che compie l'atto (si tratta, ovviamente, di stati mentali considerati in modo tipico e convenzionale). Tali stati mentali, in qualche modo, trovano una certa "soddisfazione", realizzazione, negli effetti essenziali dell'atto[26], con la conseguenza che *si suppone* che essi accompagnino, siano presenti, in occasione delle singole esecuzioni di quel tipo d'atto di linguaggio. Da tale osservazione è possibile trarre ulteriori, ed eterogenee, considerazioni, tra cui, per quel che qui rileva, le seguenti:

(a) innanzi tutto, è possibile, per ogni atto di linguaggio, individuare uno *scopo*, in particolare, uno scopo *tipico* che i parlandi possono perseguire usando quel tipo d'atto, in luogo di altri: John R. Searle parla al riguardo di scopo illocutorio (*illocutionary purpose*)[27];

(b) in secondo luogo, si può argomentare che, nel momento in cui (in condizioni normali) un parlante esegue un atto di linguaggio, egli assume (implicitamente), nei confronti degli altri parlanti che condividono il medesimo linguaggio, specifiche *responsabilità*, specifici impegni (pubblici), con riferimento appunto agli effetti essenziali (illocutivi) di quell'atto, al suo scopo tipico (illocutorio), e agli stati mentali in funzione dei quali l'atto (illocutivo) si struttura[28];

(c) in terzo luogo, è concretamente possibile compiere atti *insinceri* o *simulati*, ossia è possibile eseguire in concreto un atto linguistico senza avere quegli stati mentali che si suppone che il loquente abbia; ciò è reso possibile proprio dalla

[25] Cfr. A.G. Conte, "Aspetti della semantica del linguaggio deontico", in G. Di Bernardo (a cura di), *Logica deontica e semantica*, il Mulino, Bologna, 1977, pp. 147-165. Sul concetto di tehticità in Conte, sia consentito rinviare a M.Q. Silvi, "Ceci n'est pas un Conte. Amedeo G. Conte e la filosofia dell'atto giuridico", in *Rivista di filosofia del diritto*, 7 (2018), n. 1, pp. 147-170.

[26] Tale aspetto è stato tematizzato, ad esempio, da J.R. Searle (*Atti linguistici*, cit., p. 98) con la c.d. *condizione di sincerità* che dovrebbe essere intesa nel senso che "l'esecuzione dell'atto conta come un'espressione di quello stato psicologico" in funzione del quale l'atto si struttura: "asserire, affermare, dichiarare (che *p*) conta come un'espressione di credenza (che *p*). Chiedere, domandare, ordinare, esortare, ingiungere, pregare o comandare (che *At* venga fatto) conta come un'espressione di un desiderio o di un voto (che *At* venga fatto)".

[27] Lo scopo illocutorio è, secondo J.R. Searle, la ragion d'essere d'un atto che, in qualche modo, ne determina gli effetti (illocutivi) essenziali: "Lo scopo o ragion d'essere di un ordine va ricercato nel suo essere un tentativo di indurre l'ascoltatore a fare qualcosa. Lo scopo o ragion d'essere di una dichiarazione va ricercato nel suo essere una rappresentazione (vera o falsa, accurata o meno) di come qualcosa è. Lo scopo o ragion d'essere di una promessa va ricercato nel suo essere una assunzione, da parte del parlante, di un impegno a fare qualcosa".

[28] Così, ad esempio, per dirla con J.R. Searle (*Creare il mondo sociale*, cit., p. 109), "non puoi spiegare cos'è una promessa o un'affermazione, senza spiegare che le affermazioni impegnano chi le fa nell'asserire la verità di quanto detto e che le promesse impegnano chi le fa nel mantenerle. In ambedue i casi, l'impegno è *interno* all'atto linguistico, dove con "interno" intendo che non potrebbe essere il tipo di atto linguistico che è, non potrebbe essere quel preciso genere di atto linguistico se non comportasse quell'impegno".

natura convenzionale della struttura illocutiva dell'atto e dagli impegni pubblici – *sub* (b) – che essa porta con sé: in tal caso, pertanto, l'atto è comunque (validamente) eseguito, esso configura una concreta occorrenza del *type* di cui l'atto, sebbene simulato, pretende di essere un *token* (una promessa fatta con la riserva mentale di non mantenerla *è* comunque una promessa che produce i suoi effetti impegnativi; un'asserzione compiuta con la consapevolezza della sua falsità *è* comunque un'asserzione e l'ascoltatore ha titolo per ritenere che essa sia vera)[29];

(d) in quarto luogo, è pure concretamente possibile che un certo atto sia compiuto non tanto in modo simulato (con riserva mentale), ma per perseguire *altre* finalità particolari, diverse dalla (o ulteriori rispetto alla) funzione illocutoria: quest'ultimo aspetto si intreccia (logicamente) con quanto si dirà sul piano della perlocuzione (*sub* 1.2.2).

1.2.2. Il secondo livello (perlocuzione), dunque, riguarda non l'aspetto tipico, convenzionale, dell'atto linguistico, ma inerisce alla possibilità di "ottenere certi effetti col dire qualcosa"[30], ossia alla possibilità di poter conseguire determinati effetti (in particolare, effetti *sull'ascoltatore*), mediante l'esecuzione di quell'atto linguistico, *in un determinato contesto concreto*. Si tratta, quindi, di effetti, di *risultati* che non sono convenzionali, non dipendono direttamente dalla convenzione linguistica che si è attivata, ma che si possono accidentalmente verificare in *connessione* all'esecuzione di quell'atto in uno specifico *contesto* in cui esso è compiuto. Si tratta quindi di effetti (che potremmo chiamare *perlocutivi* – in contrapposizione a quelli illocutivi) e che dipendono dal fatto che quell'atto (coi suoi effetti essenziali e le sue condizioni praxeologiche) può suscitare certe "reazioni" nella peculiare configurazione che caratterizza il concreto contesto comunicativo in cui l'atto è eseguito.

Si prenda, ad esempio, l'atto della promessa. Sotto il profilo dell'illocuzione la promessa è un atto thetico, produttivo d'una obbligazione in capo al promittente e d'una correlativa pretesa in capo al promissario, ma può essere usata per produrre anche altri risultati nei confronti dell'ascoltatore: ad esempio, può essere impiegata per *persuadere* qualcuno o per *tranquillizzare* (si pensi a un figlio che cerca di convincere il padre a permettergli di andare in discoteca con gli amici, promettendogli di non bere e di rincasare presto; oppure, a un medico che, per tranquillizzare un suo paziente ansioso, gli promette di passare presto a trovarlo a casa).

[29] Cfr. ad esempio J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., pp. 33-40. Cfr. anche A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano, 1990 (1913), pp. 32-33. Diverso è il caso, invece, se io eseguissi un atto dicendo espressamente di non soddisfare lo stato mentale presupposto a livello illocutivo. Infatti, come ha acutamente osservato A. Incampo (*Atto e funzione*, cit., p. 99), mentre io posso promettere con l'intenzione di non mantenere, non posso invece dire "Ti prometto *A*, ma non intendo fare *A*", perché, così facendo, renderei vana la mia promessa.
[30] J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 90.

Persuadere e tranquillizzare non sono atti di linguaggio, ma sono il risultato d'un processo (di tipo psicologico, appunto) e, in determinati contesti comunicativi, possono essere anche realizzati attraverso il compimento di atti linguistici, ad esempio promesse: ciò dipende, evidentemente, dal concreto e puntuale contesto comunicativo in cui si attua l'azione, rispetto al quale può variamente "reagire" la concreta esecuzione d'un certo atto di linguaggio (negli esempi, se tra padre e figlio sussiste un solido rapporto di fiducia, allora è possibile che il padre sia persuaso dalla promessa del figlio e gli consenta di andare in discoteca; così se pure il paziente ha ampia fiducia nel suo medico, la promessa di quest'ultimo di passarlo a trovare potrebbe effettivamente tranquillizzarlo). È evidente, però, che persuadere e tranquillizzare non sono il prodotto (logico e necessario) d'un atto di promessa: non è detto, infatti, che chi promette, per questo stesso fatto, persuade e tranquillizza, né è detto che per persuadere o tranquillizzare sia necessario ricorrere a promesse.

Gli esempi del persuadere e del tranquillizzare mostrano come, nelle concrete dinamiche della vita, gli atti linguistici possono essere impiegati (e molto spesso lo sono) anche per conseguire risultati ulteriori rispetto all'effetto tipico: a essi, quindi, si può fare ricorso (anche) con la precisa intenzione di perseguire scopi concreti, particolari, differenti rispetto a quello tipico (lo scopo illocutorio) in funzione del quale l'atto si struttura (nella sua dimensione illocutiva)[31].

1.3. Dimensione illocutiva e dimensione perlocutiva dell'atto linguistico del perdono

Le sommarie riflessioni ora svolte sulla distinzione tra la dimensione illocutiva (che afferisce alla funzione comunicativa tipica d'un atto linguistico) e quella perlocutiva (che riguarda invece i risultati che, occasionalmente, un certo atto di linguaggio può produrre se impiegato in determinati contesti comunicativi) valgono evidentemente anche per il perdono, inteso come atto linguistico (performativo).

Anche per l'atto del perdono, quindi, è possibile distinguere il livello dell'illocuzione, del senso convenzionale dell'atto linguistico (che fa del perdono l'atto che esso è) e quello della perlocuzione, ossia dei risultati e degli effetti (ulteriori) che l'esecuzione d'un atto di perdono, all'interno d'un certo contesto pragmatico, può produrre sugli ascoltatori. La distinzione è particolarmente importante nel caso del perdono per varie ragioni, alcune delle quali emergeranno nel seguito; per ora, ne segnalo due.

[31] Sia consentito sul punto rinviare a M.Q. Silvi, *La melanconia del pedone. Saggio sulla funzione dell'atto giuridico*, Aracne, Roma, 2017, pp. 51-75. Ho ulteriormente approfondito il tema in M.Q. Silvi, *Per una filosofia dell'atto giuridico*, cit., pp. 267-326, nonché in Id., "Agire in funzione di norme e nicchie giuridiche. Tra nomotropismo e *affordances*", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, (2023), n. 4, pp. 693-718.

La prima è che l'individuazione d'un concetto minimo di perdono (inteso quale atto linguistico) va ricercato nei suoi elementi illocutivi, negli elementi che connotano il *type* dell'atto del perdono, prima di tutto nella sua struttura, costituita dall'insieme delle condizioni praxeologiche e dall'effetto (illocutivo) essenziale dell'atto, ma anche nella sua funzione tipica, nel suo scopo illocutorio.

La seconda è che gli aspetti di tipo psicologico, che riguardano gli stati mentali dei parlanti, e che normalmente sono associati all'idea di perdono (e che possono specificamente inerire al concetto di perdono inteso quale evento psicologico), vengono in gioco principalmente nella dimensione perlocutiva dell'atto, e restano tendenzialmente estranei alla struttura illocutiva dello stesso, se non confinati all'interno delle dinamiche sottese allo scopo illocutorio e alla condizione di sincerità. Come visto sopra, infatti, un atto di linguaggio, quanto ai suoi effetti illocutivi può, al più, laddove si tratti d'un atto thetico, incidere sulla realtà istituzionale, e non su quella psicologica dei parlanti.

Un esempio a mio avviso emblematico è quello della *riconciliazione*: molto spesso, infatti, si ritiene che il perdono "produca" una riconciliazione tra chi perdona e chi lo riceve. Tuttavia, la riconciliazione è, evidentemente, uno stato mentale, l'esito d'un processo di tipo psicologico, che coinvolge due soggetti (che, appunto, si riconciliano tra loro). Ma, come visto nel caso del promettere e del persuadere (o del tranquillizzare), anche tra perdono e riconciliazione non v'è alcuna relazione a livello di illocuzione dell'atto. L'effetto illocutivo dell'atto del perdono non è (né può evidentemente essere) una riconciliazione: il perdono, infatti, non è condizione necessaria di riconciliazione (riconciliazione può intervenire tra due persone anche senza che sia stato concesso un perdono); né il perdono è condizione sufficiente di riconciliazione (non è detto, infatti, che all'esecuzione d'un perdono segua una riconciliazione tra perdonato e perdonante). Certo è, invece, che, a livello di effetti perlocutivi, in determinati e specifici contesti d'azione, il perdono *può* produrre (o comunque può stimolare) una riconciliazione tra chi compie l'atto e il suo destinatario.

Ma si badi: una riconciliazione può essere prodotta da particolari occorrenze (*tokens*) di atti di perdono, in determinati contesti pragmatici, proprio perché, a livello illocutivo, il *type* dell'atto del perdono è fatto in un certo modo e non in un altro, è connotato da una determinata struttura e da una determinata funzione tipica. Sulla struttura e funzione tipiche dell'atto del perdono, e sulle interazioni che tali aspetti hanno col concetto di pena, e quindi con le possibili politiche del perdono, mi soffermerò *sub* 2 e *sub* 3.

2. Struttura concettuale del perdono e pretese a rivalersi

2.1. Condizioni praxeologiche ed effetti illocutivi dell'atto del perdono

Quali sono, dunque, le condizioni praxeologiche e gli effetti (illocutivi) essenziali che connotano la struttura concettuale (minima) dell'atto del perdono? Ho

affrontato e approfondito tali aspetti altrove: in questa sede, mi limito pertanto a richiamare brevemente gli esiti di quella mia ricerca[32].

Quanto alle condizioni praxeologiche, a mio avviso, affinché un atto di linguaggio possa essere considerato una concreta occorrenza del *type* atto di perdono (per essere un perdono praxeologicamente valido), devono essere soddisfatte (congiuntamente) almeno le seguenti tre: (i) il perdono deve fare riferimento a un fatto passato (non si può perdonare un fatto futuro)[33]; (ii) il fatto perdonato deve essere un fatto *offensivo*, ossia negativamente valutato (si perdona un'offesa, mentre non ha senso perdonare un fatto positivamente valutato); (iii) il perdono deve rivolgersi al responsabile del fatto offensivo (si perdona l'offensore, non si può perdonare un innocente).

Si può subito notare che (almeno) le condizioni *sub* (ii) e *sub* (iii) rinviano (necessariamente) a criteri normativi: che un fatto sia *offensivo* dipende da giudizi di valore su cosa sia male[34], così come l'essere responsabili per quel fatto dipende dai criteri proposti dalla concezione di responsabilità che si decide di assumere[35]. È facile quindi osservare come molte concezioni sul perdono dipendano anche dalle ideologie che si possono assumere sul male (su ciò che renda offensivo un certo comportamento) e sulla responsabilità[36].

Quanto, invece, all'effetto (illocutivo) essenziale dell'atto del perdono, a mio avviso, esso consiste nell'*estinzione d'una pretesa a rivalersi che nasce dall'offesa* cui il perdono si riferisce. Come visto *sub* 1.2, a livello illocutivo un atto linguistico

[32] Sulle condizioni praxeologiche del perdono, rinvio in particolare a M.Q. Silvi, *Pragmatica del perdono*, cit., a M.Q. Silvi, *Struttura giuridica del perdono*, cit., pp. 35-40. Sugli effetti (illocutivi) essenziali, invece, cfr. *ivi*, pp. 40-50, nonché M.Q. Silvi, *Per una filosofia dell'atto giuridico*, cit., pp. 376-381.

[33] M.E. Conte, "Semantica del predicato 'perdonare'", in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e perdono*, Marietti, Genova, 1992, pp. 13-21 classifica "perdonare" tra i verbi fattivi (sono, cioè, verbi che presuppongono la verità dell'enunciato innestato complemento). Così, nella prospettiva dell'atto linguistico del perdono (ma, a ben vedere, anche in quella del perdono come atto psicologico), il perdono concesso da Bonifacio VIII, cui si riferiscono le parole del diavolo dantesco prese a motto del presente lavoro, è praxeologicamente invalido perché ha a oggetto un evento futuro, e non passato (il consiglio di frode che Guido da Montefeltro darà al Papa). In realtà, come detto *sub* 1.1, quello di cui tratta il passo dantesco è un perdono *diverso*, è un atto divino che ha per condizione essenziale quella del pentimento del peccatore. Il pentimento del perdonato non è invece una condizione praxeologica del perdono come atto linguistico: posso perdonare anche senza che chi perdono me lo abbia chiesto, o che si sia pentito.

[34] Significativo, al riguardo, mi pare l'art. 1 del codice cavalleresco italiano, curato da Jacopo Gelli, ai sensi del quale "[c]ostituisce offesa tutto ciò che ferisce l'amor proprio, la moralità, i diritti o l'onore altrui, a seconda delle idee accettate e predominanti, nonché delle leggi morali e civili della società nella quale vive l'offeso" (cfr. J. Gelli, *Codice cavalleresco italiano*, Hoepli, Milano, 1926, p. 9).

[35] Sulla responsabilità, la letteratura filosofica e filosofico-giuridica è praticamente sconfinata: mi limito a rinviare, anche per i riferimenti bibliografici, a F.L.G. Faroldi, *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics*, College Publications, London, 2014; Id., *Responsabilità e ragione. Contributo a una prospettiva riduzionista*, Satura, Napoli, 2021.

[36] Per alcuni esempi, sia consentito rinviare a M.Q. Silvi, *Pragmatica del perdono*, cit.

non può produrre un risultato psicologico: ciò è possibile a livello perlocutivo, solo eventualmente, in determinati contesti pragmatici; a livello illocutivo, invece, un atto di linguaggio può, al più, avere senso thetico e quindi incidere su fatti istituzionali. Lo si è visto con la riconciliazione: un perdono può solo occasionalmente (perlocuzione) promuovere una riconciliazione tra offeso e offensore (analogo discorso vale anche per analoghi stati emotivi che vengono spesso in gioco quando si parla del perdono, come il rancore, il senso di colpa, ecc.).

Il perdono è, invece, un atto thetico perché incide su una realtà istituzionale, estinguendola. Ma su quali fatti istituzionali incide? Come detto sopra, si perdona un'offesa e l'offensore: ciò non può significare, però, che il perdono estingua l'offensività dell'offesa, né che estingua la responsabilità (la colpevolezza, qualcuno direbbe) dell'offensore; nel primo caso, infatti, staremmo non perdonando, ma *giustificando* (giustificare presuppone infatti, oltre all'offesa, anche la sussistenza di eventi e circostanze che rendono non più offensivo un fatto che altrimenti lo sarebbe); nel secondo, invece, staremmo non perdonando, ma *scusando* (scusare presuppone infatti, oltre all'offesa, anche la sussistenza di eventi, circostanze, che rendono l'offensore non responsabile, o, meglio, non così responsabile).

Il perdono, invece, presuppone un giudizio di responsabilità e di offensività (di colui e di ciò che si perdona) senza giustificazioni e senza scusanti. V'è, insomma, un'offesa di cui qualcuno si è reso responsabile: tale offesa (per dirla con Giorgio Del Vecchio) genera (in colui che è stato offeso) una "autorizzazione al contraccambio"[37], una pretesa a rivalersi appunto. Costui non intende, quindi, giustificare, né intende scusare: egli resta titolare della pretesa, ma può però decidere, invece di esercitarla (invece, cioè, di rivalersi), di *rinunciare* a essa, di estinguerla, perdonando.

Il perdono (inteso come atto performativo), insomma, è una *rinuncia* a una pretesa a rivalersi della quale colui che perdona ritiene (presuppone) di essere titolare in ragione dell'offesa della quale il perdonato si è reso responsabile.

[37] Cfr. G. Del Vecchio, "Sul fondamento della giustizia penale", in Id., *La giustizia*, Studium, Roma, 1946, p. 183. In luogo di "autorizzazione al contraccambio", uso qui il termine "pretesa" (nel senso chiarito ad esempio da Wesley N. Hohfeld) che mi pare più corretto: "pretesa" indica una situazione soggettiva rivolta nei confronti di un altro soggetto sottoposto alla correlativa situazione di obbligo, che può essere un obbligo di fare, ma anche di non fare o, ancora, di patire, come può avvenire, appunto, nel caso dei possibili contenuti che può avere una pretesa a rivalersi. Si badi: ai fini del presente lavoro non intendo discutere come e dove nasca una tale pretesa, se essa sia un apriori giuridico (come sostiene ad esempio S. Pugliatti, "*Alterum non laedere*. Il diritto positivo e le dottrine moderne", in *Enciclopedia del diritto*, II, Giuffrè, Milano, 1958, pp. 98-108), o se sia riconosciuta nell'ambito delle convenzioni (anche non giuridiche) in uso in una data comunità umana (come pare suggerire ad esempio R. Guastini, *Filosofia del diritto positivo*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 79-80).

2.2. Relazioni tra atto del perdono e rivalsa

L'effetto (illocutivo) essenziale del perdono mette in luce la stretta connessione tra concetto di perdono (inteso come atto linguistico) e quello di rivalsa.

Perdono e rivalsa, infatti, presuppongono, in primo luogo, l'esistenza d'una (medesima) pretesa a rivalersi, pretesa nascente da un fatto offensivo (un fatto avvenuto nel passato negativamente valutato), di cui il soggetto passivo della pretesa si è reso (in qualche modo) responsabile.

In secondo luogo, a ben vedere, perdono e rivalsa costituiscono, ambedue, forme di *reazione* rispetto a un'offesa, in quanto costituiscono forme attraverso le quali la pretesa (a rivalersi) esaurisce i suoi effetti. Anche col perdono, infatti, il titolare della pretesa agisce *attivamente* rispetto alla pretesa stessa e (soprattutto) nei confronti del soggetto passivo, esaurendone quindi gli effetti (e rendendo, quindi, in qualche modo efficace la pretesa – o il contesto normativo in cui essa si è generata). Così concepito, quindi, anche il perdono è un modo con cui il titolare d'una pretesa a rivalersi può reagire all'offesa (che genera quella pretesa) secondo uno schema (a ben vedere) di tipo retributivo[38].

Perdonare è, quindi, profondamente diverso dall'*astenersi* dal vendicarsi: il perdono è, appunto, un *atto* (è un agire) con cui si estingue (si rinuncia definitivamente a) la pretesa alla rivalsa; se perdono, non ho più titolo a rivalermi (e se lo facessi, in realtà, non mi starei rivalendo, ma commetterei semplicemente un atto di violenza non giustificato, starei perpetrando una *nuova offesa*). Il mero non rivalersi è, invece, una inazione che lascia immutata (nel tempo) la pretesa, che potrei decidere di esercitare anche in un momento successivo[39].

Perdono e rivalsa sono, però, due modi *alternativi* di reagire alla medesima pretesa: se v'è perdono non può esservi rivalsa, e, correlativamente, se v'è rivalsa (meglio, se la pretesa è stata interamente esercitata) non può esservi (più) perdono: non posso estinguere un fatto istituzionale che non c'è più, perché si è estinto in altro modo[40].

Inoltre, se ci si sofferma su tale relazione (di alternatività) si può anche osservare che, tra i concetti di perdono e rivalsa v'è una certa "asimmetria". A ben vedere, infatti, non è possibile comprendere il concetto di *rinuncia a una pretesa* (qual è il perdono) senza il concetto di *pretesa*, *ma* nemmeno senza il concetto di *esercizio* della pretesa stessa; per contro, per comprendere il concetto di *esercizio d'una pretesa*, è sì necessario il concetto di pretesa, ma non anche quello di

[38] Cfr. ad esempio anche O. Abel, "Tables du pardon", in Id. (a cura di), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Autrement, Paris, 1991, pp. 251-253.

[39] L'inazione è presupposto costitutivo del noto istituto della prescrizione, la quale *non* è una forma di perdono (non essendo un atto linguistico).

[40] Inoltre, rivalsa e perdono differiscono sotto altro aspetto, nel senso che la rivalsa non è un atto di linguaggio, ma è costituita da un insieme di azioni e comportamenti (normalmente di tipo materiale) che dipendono dal contenuto della stessa pretesa alla rivalsa.

rinuncia. Una pretesa, infatti, si dà in funzione del suo *esercizio*, ossia in ragione del fatto che il suo specifico contenuto deve essere realizzato, attuato: chi rinuncia alla pretesa, rinuncia quindi all'attuazione del relativo contenuto (nel caso d'una pretesa a rivalersi, chi perdona rinuncia all'attuazione della pretesa, ossia alla rivalsa); chi invece esercita la pretesa intende, appunto, soltanto attuare la pretesa stessa – e non si pone (almeno non in modo logicamente necessario) alcun problema sulla possibilità della rinuncia.

In altri termini, a me pare che vi sia una sorta di *priorità logica* della rivalsa rispetto al perdono: rispetto al concetto di pretesa a rivalersi, infatti, la rivalsa costituisce un concetto (verrebbe da dire) *originario*, nel senso che esso consegue immediatamente (o, meglio, è implicito) all'idea stessa di pretesa; il perdono, invece, è un concetto (verrebbe da dire) *secondario* (o parassitario), nel senso che esso presuppone la specifica dinamica che intercorre tra una pretesa e la sua "naturale" attuazione, costituendo un modo *ulteriore* per estinguere, per esaurire gli effetti della pretesa.

Da ciò segue, a mio avviso, che, affinché sia (concettualmente) possibile perdonare è necessario (almeno): (i) essere titolari d'una pretesa e, al contempo (ii) essere nelle materiali condizioni di poter effettivamente esercitare quella pretesa. Affinché, invece, sia possibile rivalersi, è necessario essere titolari d'una pretesa in tal senso, mentre non è necessario essere anche nelle condizioni di poter effettivamente rinunciare a tale pretesa.

2.3. Perdono e pena nel diritto positivo

La logica dei rapporti tra perdono e rivalsa, che ho tratteggiato sommariamente *sub* 2.2, mi pare rintracciabile in tutti i contesti in cui ci troviamo (o ci possiamo trovare) di fronte ad atti linguistici di perdono: sia che si tratti di contesti interpersonali (a due), in cui colui che si ritiene offeso può decidere se vendicarsi dell'offesa oppure rinunciarvi (rinunciando cioè alla relativa pretesa), sia che si tratti di contesti sociali istituzionalizzati, come avviene (per quel che qui interessa) nel caso del diritto.

Il diritto certamente si occupa di offese e di pretese, e lo fa nei vari ambiti della vita, intervenendo a disciplinare almeno: (i) le modalità con cui la pretesa nasce, selezionando quindi le condotte ritenute *offensive* (e chiarendo anche i criteri di *responsabilità* del soggetto passivo); (ii) il *contenuto della pretesa* che così si genera, identificandone il *titolare*; (iii) le modalità con cui la pretesa si estingue, individuando (almeno) quelle attraverso le quali il titolare può *esercitare* la pretesa, nonché *rinunciare* a essa.

Le modalità con cui tale schema di intervento è attuato sono varie e molteplici, e dipendono da diverse valutazioni ed esigenze che il diritto compie[41].

[41] Per un maggior approfondimento, rinvio a M.Q. Silvi, *Declinazioni giuridiche del perdono*, cit.; Id., *Struttura giuridica del perdono*, cit., pp. 62-77; Id., *Per una filosofia dell'atto giuridico*, cit., pp. 382-393.

Nel presente lavoro, che si sofferma sulle condizioni di possibilità delle *politiche del perdono* (che riguardano il ruolo del perdono nella giustizia penale), è sufficiente fare riferimento alle pretese alla rivalsa costruite nell'ambito del diritto penale, le quali ruotano attorno all'idea di *pena*.

La pena è il contenuto della pretesa a rivalersi, costruita dal legislatore penale (parlo, quindi, di "pretese penali" in modo del tutto atecnico, senza quindi fare riferimento ad alcuna tesi espressa in dogmatica) rispetto a quei tipi di offese che sono i reati: la titolarità delle pretese penali (in ragione di valutazioni sulla rilevanza degli interessi sottesi alle classi di offese considerate) è attribuita allo Stato[42], e sorge in esito al processo di cognizione; l'esercizio della pretesa avviene con la sentenza di condanna e le procedure esecutive, mentre la rinuncia alla pretese si realizza attraverso varie forme di perdono (imputabili a differenti articolazioni dello Stato, quali il perdono giudiziale, la grazia, l'amnistia, ecc.).

In tale contesto, un aspetto che mi pare utile mettere in evidenza è quello della relazione di priorità logica della rivalsa rispetto al perdono. Tale relazione, innanzi tutto, illumina a mio avviso quelle tesi, formulate proprio nell'ambito delle politiche del perdono (ad esempio quelle basate sulla teoria nonviolenta di matrice islamica e gandhiana[43]), secondo le quali affinché possa seriamente instaurarsi una tale politica, è necessario che tra oppresso e oppressore si realizzi un mutamento dei rapporti di forza: la parte oppressa, infatti, finché resta tale, ossia finché non si trova nella materiale condizione di potersi rivalere, non sarà in grado di perdonare (come suggerisce Hobbes nella sesta legge di natura richiamata all'inizio, quello non sarà un perdono, ma mero timore).

Analogamente, se osserviamo un sistema penale nella prospettiva della politica del diritto (che è poi la prospettiva in cui normalmente si collocano le politiche del perdono), possiamo notare che se, da un lato, è possibile immaginare un sistema penale in cui viga (per gli organi dello Stato a tal fine preposti) solo un obbligo di punire sempre i colpevoli dei reati – ossia l'obbligo di esercitare sempre le pretese penali (senza la possibilità che vi siano "spazi" di perdono); dall'altro lato, invece, appare più difficile ammettere un sistema penale in cui viga solo (per gli organi dello Stato preposti) un obbligo di perdonare, di estinguere sempre le pretese penali che si generano dalla commissione di reati. Quest'ultimo (ipotetico) sistema penale, infatti, (un sistema, cioè, in cui i reati possono essere solo perdonati) sarebbe oltremodo bizzarro, e forse non faremmo fatica ad affermare (almeno in una prospettiva di politica del diritto) che sia del tutto insensato.

In tale prospettiva, le forme di perdono presenti nel sistema penale assumono (*devono* assumere) quindi un ruolo secondario, nel senso che esse si pongono come un'*eccezione* rispetto all'ordinaria applicazione delle pene di fronte ai reati commessi. Ciò comporta (almeno) due conseguenze interessanti per una politica del perdono:

[42] Cfr. ad esempio G. Del Vecchio, *op. cit.*, p. 184.
[43] Cfr. ad esempio C. Satha-Anand, "The Politics of Forgiveness: Islamic Teaching and Gandhi's Thoughts", in *Patterns of Reconciliation*, (1995), 3, pp. 9-24.

(i) la prima è che eventuali declinazioni giuridiche del perdono nel diritto penale possono operare solo in un contesto (in uno "sfondo") d'un sistema penale efficace (effettivamente operante);

(ii) la seconda è che, in tale contesto (rispetto a tale sfondo) l'istituzione di forme giuridiche di perdono devono trovare una qualche giustificazione, devono perseguire un qualche scopo rilevante – oggetto di qualche valutazione politica (che è, appunto, ciò che una politica del perdono intende esprimere).

Emblematica mi pare, al riguardo, l'esperienza della TRC sudafricana. Come noto, si tratta d'un insieme articolato di istituti, introdotto tra i primi atti del nuovo regime democratico instauratosi in Sudafrica, in risposta alle istanze riconciliative e di promozione dell'unità nazionale già espresse nel postambolo della costituzione interinale del 1993[44]. Istanze che maturano nell'ambito d'una negoziazione tra le parti coinvolte nel conflitto civile che ormai era scoppiato nel Paese e che, rispetto al precedente regime basato sul sistema dell'*aparthaid*, aveva visto quel mutamento dei rapporti di forza tra oppressi e oppressori cui ho fatto cenno sopra.

In tale contesto, quindi, presso la TRC era stato istituito, tra l'altro, un vero e proprio processo penale il cui esito, però, poteva essere solo quello di concedere il perdono a chi si era macchiato di determinati crimini (gravi violazioni dei diritti umani commessi per motivi politici nel periodo compreso tra l'1 marzo 1960 e la nomina di Nelson Mandela a Presidente della Repubblica[45]). Avrò modo di tornare su tali "processi di perdono". Per ora mi interessa solo sottolineare due aspetti. (i) Il primo è che tali peculiari processi non sostituivano l'ordinario sistema penale, il quale restava operativo sullo sfondo, con la conseguenza (almeno teorica) che i responsabili di detti crimini potevano essere normalmente perseguiti (nell'ambito dell'ordinaria giurisdizione penale, ma anche in quella civile), a meno che non facessero domanda di perdono alla TRC (in tal caso, era inibita l'azione penale e civile ordinaria e gli eventuali giudizi pendenti erano sospesi[46]). (ii) Il secondo aspetto rilevante, invece, è che, con l'atto con cui la TRC concedeva il perdono, era anche costituita la specifica pretesa penale (per i crimini accertati) – la quale veniva

[44] La TRC è stata istituita e disciplinata col *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* del 26 luglio 1995, n. 34. Ha operato sino all'estate del 1998, anno in cui ha presentato al Parlamento un *Report* dell'attività svolta (il *Report* è diviso in cinque volumi).

[45] Cfr. ad esempio art.1(ix) che definisce (in termini molto ampi) cosa debba intendersi per "*gross violation of human rights*" e art.20(2)(3) che pone i criteri per capire se il crimine sia *associated with a political objective*. In particolare, una tale competenza a decidere sulle domande di perdono (la l. 34/95, ma anche la Costituzione interinale, così come gli atti della TRC, parlano di "*amnesty*") è attribuita a un apposito comitato composto da giudici, il *Committee on Amnesty* ("CoA"), disciplinato nei *Chapters* 4 e 5 della l. 34/95. A lato del CoA, vi sono altri due comitati: uno che svolge più propriamente funzioni d'inchiesta (il *Committee on Human Rights Violations*) e l'altro ha la funzione di individuare le vittime e riconoscere un serio ristoro a quelle i cui offensori sono stati perdonati (*Committee on Reparation and Rehabilitation* – "CoR")

[46] L'art. 19(6)(7) della l. 34/95 regola la "litispendenza" prevedendo che il procedimento penale sia sospeso su istanza del CoA, mentre nel processo civile ciò è onere della parte convenuta.

quindi estinta (in un momento logicamente successivo ma cronologicamente contestuale) con tale perdono[47].

In altre parole, in accordo con quanto detto sopra, il perdono della TRC si configurava come un istituto d'eccezione rispetto al sistema penale, costituente una modalità di realizzazione della pretesa penale alternativa alla pena: la rinuncia alla pretesa si dava, insomma, in un contesto in cui restava materialmente (e giuridicamente) possibile il suo esercizio (qualora, ad esempio, fosse stata respinta la domanda di perdono, oppure qualora la domanda non fosse stata presentata)[48]. Resta da approfondire il tema degli scopi che, nella prospettiva d'una politica del perdono, hanno giustificato un tale peculiare istituto: su tale aspetto tornerò *sub* 3.3.

3. Scopi illocutori e politiche del perdono

Dalla struttura alla funzione: se è vero che è l'analisi sulla struttura concettuale minima dell'atto del perdono a mostrare la stretta relazione che intercorre tra perdono e pena, è però la dimensione funzionale, teleologica dell'atto che apre la via alla costruzione d'una politica del perdono. Lo mostra bene la sesta legge di natura proposta da Hobbes (*sub* 0): il perdono delle offese va concesso, secondo Hobbes, a certe condizioni, in quanto consente di conseguire uno *scopo* preciso, quello di realizzare la pace, che è lo scopo imposto dalla prima legge naturale. E lo si è visto in parte anche *sub* 2.3: all'interno d'un sistema di giustizia penale, le forme di perdono si muovono in uno sfondo costituito da un sistema punitivo operante, e richiedono, pertanto, specifiche giustificazioni che possono essere, appunto, fornite (anche) dalle varie politiche del perdono.

3.1. Scopo illocutorio del perdono

Qual è, dunque, lo scopo illocutorio del perdono?

Come visto *sub* 1, lo scopo illocutorio d'un (tipo di) atto di linguaggio ne costituisce la sua ragion d'essere (distinguendolo dagli altri tipi d'atti linguistici), e

[47] Cfr. art. 20(8)(9)(10) della l. 34/95, in cui si chiarisce che il perdono concesso dal CoA estingue non solo la pretesa penale (*criminal liability*), ma anche quella civile (*civil liability*), che si riverberano sui procedimenti penali e civili eventualmente pendenti. L'estinzione della pretesa civile è, in qualche modo, compensata da misure riparative (che dovrebbero assicurare alle vittime un serio ristoro per quanto patito) la cui individuazione spetta al CoR.

[48] È proprio questo uno degli aspetti che segna la differenza, sotto il profilo strutturale, tra la TRC sudafricana e quelle dell'America latina, in cui l'esperienza delle Commissioni per la verità e la riconciliazione è nata (dapprima in Bolivia, nel 1982, anche se quelle più note sono le esperienze argentina e cilena del 1983 e del 1990). In Sudamerica, infatti, le TRCs erano mere commissioni di inchiesta istituite dopo che era intervenuta (in modo peraltro indipendente) un'amnistia per i crimini commessi dagli esponenti dei regimi autoritari (l'amnistia, a volte, era adottata dallo stesso Stato autoritario e poi confermata dalla nuova democrazia).

ne determina gli effetti essenziali (realizzando, quindi, quegli stati mentali tipici che si assume debba avere chi compie l'atto in questione – espressi nella c.d. condizione di sincerità).

Ad esempio: (i) scopo illocutorio d'un comando è quello d'essere un tentativo di indurre l'ascoltatore a fare qualcosa (e, di fronte a un comando, si suppone che chi comanda *voglia* che l'ascoltatore si comporti così, ritenendo di essere in una posizione di supremazia nei confronti dell'ascoltatore); (ii) lo scopo illocutorio dell'asserzione va, invece, ricercato nel suo essere una rappresentazione di come qualcosa è (e si suppone che chi asserisce qualcosa *crede* che le cose stiano come egli le rappresenta); (iii) nel caso d'una promessa, infine, il suo scopo illocutorio è quello di essere una "assunzione, da parte del parlante, di un impegno a fare qualcosa"[49] (e la relativa condizione di sincerità può essere individuata nella *volontà* del parlante di assumere un tale impegno nei confronti dell'ascoltatore).

Considerazioni analoghe valgono anche per l'atto del perdono. A fronte dei suoi elementi strutturali enucleati *sub* 2.1, lo scopo illocutorio del perdono va, a mio avviso, ricercato nel suo essere una rinuncia, una estinzione d'una pretesa a rivalersi che il parlante ritiene di avere nei confronti del destinatario dell'atto, in ragione d'una offesa di cui quest'ultimo sarebbe responsabile. Di qui, lo stato mentale che si assume in chi perdona (condizione di sincerità) può essere descritto nei termini seguenti: chi perdona, da un lato, *crede* che l'ascoltatore sia responsabile d'una offesa, e di essere perciò autorizzato a rivalersi su quest'ultimo; ma, dall'altro lato, egli al contempo *vuole* estinguere una tale pretesa, senza rivalersi, e quindi (si badi) *vuole liberare* il responsabile dell'offesa dal vincolo cui la pretesa a rivalersi lo tiene soggetto[50].

Probabilmente, tali risultati possono apparire insoddisfacenti per chi si interroga sul ruolo politico del perdono, sul suo valore etico, e sulla rilevanza che esso può avere nell'ambito della giustizia. È bene però ribadire che, nella prospettiva, analitica e preliminare, che qui si assume (che mira a restituire un concetto minimo di perdono comune alle varie concezioni sul perdono), oltre a quanto sin qui detto non si può andare.

Il perdono (come atto di linguaggio) è un atto con cui si estingue una pretesa a rivalersi nascente da un'offesa di cui il perdonato si è reso (in qualche modo responsabile) e la sua funzione è, appunto, quella di consentire al titolare d'una tale pretesa di estinguerla senza rivalersi, liberando così da quel vincolo il perdonato, che continua però a essere ritenuto responsabile per l'offesa.

Questo, mi pare, sia il nucleo di senso dell'atto del perdono (una sintesi degli elementi strutturali e funzionali che ne connotano, verrebbe da dire, l'*eîdos*). Con ciò non intendo affermare che il perdono sia solo questo: intendo, piuttosto, sostenere che i vari discorsi sul ruolo che il perdono può (o deve) giocare in un contesto giuridico-politico, rispetto alla giustizia (in particolare a quella penale),

[49] J.R. Searle, *Atti linguistici*, cit., p. 170.
[50] L'aspetto liberatorio del perdono è stato tematizzato con efficacia da H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

non riguardano il *concetto* di perdono, ma si collocano su un piano diverso, proprio perché sono condizionate da posizioni ideologiche, valutative, sono appunto *concezioni* sul perdono.

3.2. Scopo illocutorio e dimensione perlocutiva

Tuttavia, a mio avviso, l'approfondimento della funzione (tipica) dell'atto del perdono (del suo scopo illocutorio) consente comunque di illuminare proprio quelle condizioni che rendono (logicamente) possibili (e sensati) i discorsi sulle politiche del perdono. Tali discorsi, in particolare, trovano a mio avviso una loro possibilità logica (in senso ampio) non nella dimensione illocutiva dell'atto, ma in quella *perlocutiva,* ossia con riferimento ai (particolari, eventuali, accidentali) risultati (ulteriori rispetto all'effetto illocutivo essenziale) che, in determinati contesti pragmatici, l'atto del perdono potrebbe produrre, e rispetto ai quali risultati si possono orientare i particolari stati mentali del parlante.

3.2.1. Come in parte visto sopra, quando eseguiamo un atto di linguaggio (quando intendiamo riprodurre il *token* d'un atto linguistico) lo facciamo sempre in un contesto di interazione concreto e ben determinato, in cui – date certe circostanze e sulla base di certe valutazioni che possiamo svolgere su quelle circostanze – riteniamo appropriato agire con quel determinato atto, facendo leva (quindi) sugli elementi strutturali e funzionali che ne connotano il *type*. Ma, normalmente, lo facciamo al fine di produrre risultati *ulteriori,* particolari, che riteniamo idonei a soddisfare nostre specifiche esigenze: agiamo cioè (servendoci della struttura d'un certo tipo d'atto di linguaggio) per perseguire nostri scopi particolari e concreti (per comodità, nel seguito, mi riferirò a tali scopi con l'espressione "scopi particolari dell'agente" o "scopi particolari", in contrapposizione alla funzione tipica dell'atto, ossia al suo scopo illocutorio).

La ragione di ciò la si è vista: essa dipende dal fatto che, a livello di illocuzione, un certo tipo d'atto suppone che chi compia quell'atto condivida un certo stato mentale, abbia certe intenzioni tipiche, in funzione delle quali, appunto, si dà lo scopo illocutorio dell'atto medesimo: ma tale stato mentale è considerato solo in modo tipico, convenzionale, con la conseguente possibilità (e irrilevanza a livello di illocuzione) dei concreti sentimenti, stati mentali e psicologici che può effettivamente avere il parlante.

Gli scopi particolari dell'agente, pertanto, entrano in una certa *relazione* con quello illocutorio. Lo scopo illocutorio è, lo si ripete, quello che connota il concetto stesso dell'atto, che gli ascoltatori possono assumere che egli intenda seguire, e rispetto al quale, quindi, il parlante assume pubblicamente una certa responsabilità (un certo impegno). In realtà, quando compiamo una promessa o facciamo un'asserzione, in contesti d'interazione concreta, nella vita di tutti i giorni, non lo facciamo mai *solo* per perseguire lo scopo tipico dell'atto: non prometto per il solo piacere di impegnarmi verso il promissario; piuttosto, se decido di promettere è

perché, in quel determinato contesto d'azione, la mia promessa (col suo scopo illocutorio e i suoi effetti essenziali) mi *serve* (soprattutto) per soddisfare un qualche mio interesse particolare: ad esempio, sto prendendo accordi più ampi, voglio convincere il mio interlocutore, ecc..

Ciò avviene, evidentemente, in quanto i nostri stati mentali, che in concreto accompagnano l'esecuzione d'un certo atto di linguaggio, possono essere (meglio, normalmente sono) ben più ricchi e articolati di quelli tipizzati dalla condizione di sincerità di quell'atto. E addirittura, come abbiamo visto, potremmo anche compiere una promessa con la riserva mentale di non mantenerla, come suggerì Guido da Montefeltro a Bonifacio VIII nell'episodio richiamato nel motto del presente lavoro, al fine di ingannare i nemici di quest'ultimo e sterminarli in quel di Palestrina ("lunga promessa con l'attender corto ti farà triunfar ne l'alto seggio")[51].

3.2.2. In tale prospettiva, il perdono mi pare un caso ancora più emblematico. Quando eseguiamo un atto di perdono, in uno specifico contesto pragmatico, non lo facciamo per il solo fine (astratto) di rinunciare a rivalerci verso chi riteniamo responsabile d'una offesa. Possiamo farlo, ad esempio, perché vogliamo – come Hobbes nella sesta legge di natura – perseguire la pace e valutiamo che, alle circostanze date, quell'atto potrebbe consentire una convivenza pacifica; oppure possiamo farlo perché vogliamo tentare di riconciliarci con chi ci ha offeso, o per liberare l'interlocutore (che magari è un nostro amico) da un senso di colpa che lo attanaglia (magari per un'offesa che noi riteniamo non così grave); oppure possiamo perdonare qualcuno con lo scopo di poterlo anche perdonare psicologicamente (o per poter superare psicologicamente il rancore che proviamo per l'altro). Come è facile vedere, è in tale livello che si collocano molte etiche del perdono, molte concezioni morali sul perdono, che affrontano il tema nella prospettiva di valori che il perdono dovrebbe realizzare (e che ne divengono, quindi, a livello perlocutivo, lo scopo che giustifica il ricorso a tale tipo d'atto).

Ma, a ben vedere, si può perdonare anche per perseguire scopi differenti, che forse meno si "accordano" con la funzione tipica dell'atto, e magari sono anche meno "nobili". Ad esempio, in determinati contesti sociali, qualcuno potrebbe perdonare per riaffermare, per altra via, la sua superiorità, la sua "grandezza" nei confronti dell'offensore, eventualmente anche rispetto a terzi spettatori; oppure si può perdonare per persuadere, o per indurre il perdonato a comportarsi in un certo modo, come avviene, per restare sempre all'episodio della *Divina commedia* evocato dal motto del presente lavoro, col perdono che Bonifacio VIII concede al fine di persuadere Guido da Montefeltro a rivelargli il consiglio per ingannare e sconfiggere i suoi nemici.

[51] In tale prospettiva, quindi, ci si può interrogare se i nostri stati mentali, e i connessi scopi particolari che perseguiamo quando eseguiamo un certo atto di linguaggio, si *accordino* o meno, e in quale misura, con la funzione tipica del medesimo atto (e gli stati psicologici assunti dalla relativa condizione di sincerità).

3.3. Fondamento logico delle politiche del perdono

Le considerazioni sopra svolte sulla relazione tra scopo illocutorio del perdono e gli scopi particolari che gli agenti possono perseguire (più o meno coscientemente) nei concreti contesti pragmatici valgono anche per le varie declinazioni giuridiche del perdono. Con almeno due precisazioni (si tratta, a ben vedere, di due considerazioni che valgono per *tutti* gli istituti che possono essere concepiti come declinazioni giuridiche di atti del linguaggio ordinario, quali la promessa, l'accusa, il comando, la domanda, il giudizio, ecc.).

In primo luogo, occorre ricordare che le varie forme giuridiche di perdono, come ogni tipo d'atto giuridico costruito in un certo ordinamento positivo, sono costituite da un insieme di norme (che regolano la valida esecuzione dell'atto, nonché la produzione dei relativi effetti), ciascuna delle quali norme, a sua volta, risponde a una qualche finalità in quanto costituisce il risultato d'una ponderazione e valutazione sugli interessi che vengono (tipicamente) in gioco nell'esecuzione di quel tipo d'atto, e che sono stati considerati quindi dal diritto positivo nella costruzione della relativa struttura. Pertanto, rispetto a ogni declinazione giuridica del perdono, ci troveremo di fronte a una pluralità di funzioni, consistenti in quelle perseguite dall'istituto nel suo insieme, nonché dalle specifiche *rationes* sottese alle singole norme che lo compongono[52].

In secondo luogo, occorre anche ricordare che, nel diritto positivo, un ruolo preminente e decisivo per l'individuazione di dette *rationes* è assegnato agli organi dell'applicazione giuridica, in particolare ai giudici che, proprio sul tema dell'individuazione dell'elemento teleologico, hanno ampia discrezionalità. Al riguardo può essere utile ricordare due aspetti:

(i) il primo è che il giudice interviene a giudicare singole concrete occorrenze dell'istituto in esame, ossia singoli *utilizzi* che di quel tipo d'atto vengono fatti in concreto dagli agenti che ora chiedono tutela all'autorità giudiziaria. In tale prospettiva, pertanto, nel ricostruire la *ratio* di quel tipo d'atto, il giudice non può non tener conto *anche* degli specifici scopi particolari degli agenti (almeno per come prospettati da questi ultimi), e, più in generale, dalle concrete modalità con cui quell'istituto è stato impiegato;

(ii) il secondo aspetto utile da ricordare è che, comunque, l'attività interpretativa-costruttiva dell'interprete troverà pur sempre un limite (di tipo logico) nello scopo illocutorio dell'atto di linguaggio presupposto da quell'istituto: nel caso d'una declinazione giuridica del perdono, ad esempio, un tale atto, per

[52] Per un approfondimento di tale profilo, sia consentito rinviare a M.Q. Silvi, *La melanconia del perdone*, cit., pp. 77-121. Ad esempio, il fatto che l'istituto del perdono giudiziale (art. 169 c.p.) operi solo nei confronti dell'imputato minorenne è una norma che riflette una valutazione su interessi con una prevalenza di quello emendativo per i soli minori, mentre per i maggiorenni è ritenuta prevalente l'esigenza repressiva. Ciò peraltro è, appunto, una valutazione su interessi, non scontata, visto che il progetto del c.d. codice Ferri (1921) ne prevedeva un'applicazione generalizzata.

essere un atto di perdono, deve comunque essere un atto la cui funzione è quella di estinguere una pretesa a rivalersi e liberare il soggetto passivo della pretesa[53].

È entro tale specifico contesto concettuale che, a mio avviso, trovano le loro condizioni di possibilità le varie politiche del perdono. Ciò sia a fronte di istituti già previsti dal (sotto)sistema penale, già informati al concetto di perdono (si pensi ai tradizionali atti di clemenza, al perdono giudiziale, alla remissione della querela, ecc.), ma anche (forse soprattutto) rispetto a quelli auspicati, *de iure condendo*, in riforma dello stesso sistema penale (oggetto, ad esempio, di alcune proposte di *restorative justice*), o, ancora, nei casi di transizione (più o meno pacifica) da un ordinamento autoritario a uno democratico (di cui si occupa la *transitional justice*): in tale prospettiva, le varie politiche del perdono propongono, come desiderabili, determinati scopi che, in determinati contesti, e a certe condizioni, possono essere conseguiti mediante il ricorso a declinazioni giuridiche del perdono (già presenti nell'ordinamento, o da introdurre).

Tali politiche, in altre parole, si pongono in una prospettiva assiologicamente orientata sul piano teleologico, giustificando determinati impieghi di forme di perdono esistenti, o l'introduzione di forme di perdono nuove. Esse presuppongono tutte, però, il concetto di perdono connotato nei termini da me ricostruiti, al fine di sollecitarne – muovendosi quindi nella dimensione perlocutiva dell'atto – determinati impieghi (per il perseguimento, quindi, di determinate finalità e valori).

In tale luce, ad esempio, si può apprezzare il disegno di riforma della politica criminale proposto dal penalista Luciano Eusebi, il quale, (i) muovendo proprio da un concetto di perdono minimo simile a quello da me ricostruito (in termini di "rinuncia alla ritorsione del negativo"), (ii) pone l'accento (mosso da evidenti assunti ideologici riabilitativi e critici dei populismi securitari oggi diffusi) sulla possibilità riabilitativa (di offerta d'una *chance*) per l'offensore che egli *ritiene*[54] implicata nell'effetto essenziale del perdono, (iii) al fine, poi, di sostenere che, nella "prospettiva del perdono il baricentro della (necessaria) risposta verso fatti offensivi addebitabili all'agire umano si sposta, di conseguenza, dall'aspetto punitivo […] all'esigenza prioritaria del *fare verità* su quei fatti, in modo da consentire l'emergere di tutti i fattori che abbiano inciso rispetto al loro realizzarsi e da favorire il confronto su di essi tra le parti interessate".

In tal modo, conclude Eusebi, è possibile "promuovere il ristabilirsi di un *dialogo* con chi, pure, sia stato artefice di male […ciò] che costituisce l'elemento cardine sa per una prevenzione affidabile delle recidive, sia per consolidare nell'intero contesto sociale l'adesione a criteri dell'agire rispettosi dell'altrui umanità: secondo un indirizzo che risulta estraneo, pressoché totalmente, alle modalità classiche del processo penale"[55].

[53] Sia consentito rinviare a M.Q. Silvi, *Per una filosofia dell'atto giuridico*, cit., pp. 196-229.
[54] Sta qui (nella valutazione degli effetti essenziali del perdono alla luce di valori riabilitativi) il passaggio dalla dimensione illocutiva a quella perlocutiva dell'atto.
[55] L. Eusebi, *op. cit.*, pp. 1145-1146.

L'esigenza del "fare la verità" enfatizzata da Eusebi, che è evidentemente legata alle condizioni praxeologiche del perdono (esaminate *sub* 2.1), è ripresa anche dalla politica del perdono che ha giustificato l'istituzione della TRC sudafricana. Come noto, le finalità riconciliative che accomunano tutte le *truth commissions* (riconciliazione d'una popolazione divisa dal conflitto e da una dinamica d'oppressione perpetrata dal regime previgente nei confronti della parte oppressa), ruotano attorno alla necessità di fare chiarezza, di accertare i fatti e le responsabilità degli esponenti del precedente regime per le gravi violazioni dei diritti umani perpetrate. Ma le *truth commissions* erano, normalmente, (solo) commissioni di inchiesta istituite dal nuovo regime democratico *dopo* che un'amnistia generalizzata era stata riconosciuta per quelle violazioni: il perdono, in quelle situazioni, era stato solo lo strumento politico per raggiungere un accordo, con gli esponenti del precedente regime, volto a porre fine a tale regime e fondarne uno nuovo (il perdono era stato impiegato, in altre parole, come contropartita per un'abdicazione).

Nella TRC sudafricana, invece, il perdono è impiegato (anche) come strumento per fare la verità sulle violazioni perpetrate dall'*apartheid*. In Sudafrica, il perdono richiesto dagli esponenti del vecchio regime come condizione per porre fine al conflitto non è stato concesso *a tappeto* e *prima* dell'istituzione della TRC, ma attraverso appositi processi di perdono, su base individuale e solo a condizione che colui che lo richiede abbia confessato interamente i fatti criminosi di cui si è reso responsabile; e il processo che si celebra(va) dinnanzi alla TRC sudafricana era volto ad appurare la veridicità e la completezza della confessione resa, in contraddittorio con le vittime (o loro parenti), che si svolgevano in apposite udienze pubbliche.

Come si nota, quindi, nella TRC sudafricana il perdono è utilizzato (anche) come uno strutturale strumento d'indagine per ricostruire la verità sui fatti accaduti e sulle relative responsabilità. Ma non solo: esso diviene anche un'importante occasione per produrre forme di "dialogo", non solo tra offensore e offeso, ma anche tra gli oppressori (di cui chi chiede il perdono è un esponente) e la parte oppressa della popolazione (rappresentata dalle vittime coinvolte nel singolo processo).

Anche qui, dunque, ci si trova di fronte a una *concezione* (a una visione politica) la quale si basa sul concetto minimo di perdono sopra ricostruito, in particolare sulle sue condizioni praxeologiche. In tale prospettiva, infatti, la politica del perdono che giustifica la TRC sudafricana critica l'impiego dello strumento dell'amnistia avvenuto nelle esperienze delle TRC sudamericane, proprio perché, come noto, l'amnistia è un perdono che estingue una pretesa punitiva considerata solo *in abstracto*, e non consente di accertare le concrete condotte e le concrete responsabilità[56]. Ecco, quindi, che la TRC sudafricana contrappone all'amnistia

[56] Sulla differenza tra perdono e amnistia, cfr. M.Q. Silvi, *Struttura giuridica del perdono*, cit., pp. 91-97. Sulle critiche alle amnistie concesse per le violazioni dei diritti umani nei Paesi dell'America latina, cfr. ad esempio A. Gitti, "Impunity under National Law and Accountability under

"tradizionale" (una "*blanket amnesty*"), la sua "*qualified amnesty*" la quale consiste in un atto che, nonostante il termine "*amnesty*" impiegato (nel rispetto dell'accordo politico che ha consentito il passaggio dal Sudafrica dell'*apartheid* al nuovo Sudafrica democratico), recupera con forza i tratti costitutivi di un *pardon* (che presuppone, quindi, che sia accertata la concreta sussistenza del singolo fatto offensivo e la relativa responsabilità dell'offensore):

> *The postamble of the interim Constitution* – si legge nel *Report* pubblicato dalla TRC – *thus placed an obligation on South Africa's first democratic government to make provision for the granting of amnesty, while giving it some discretion as to the circumstances in which amnesty could be granted. The choice was, essentially, between blanket amnesty and qualified amnesty. Through extensive negotiations […] the notion of a blanket amnesty for undisclosed deed was rejected as an inadequate basis for laying the past to rest. A middle path was required, something that lay between Nuremberg option and total amnesia. The choice, ultimately, was for amnesty with a considerable decree accountability built into it*[57].

International Human Rights Law", in B. Conforti *et al.* (a cura di), *The Italian Yearbook of International Law*, Kluwer Law International, The Hague/London/Boston, 1999, pp. 64-83.

[57] *Report*, Cap. I, sez. 5, §§ 58-59.