

Culpa i perdó, dues qüestions persistents i renovades

Gabriel Amengual i Coll

Prevere. Catedràtic emèrit de filosofia de la Universitat de les Illes Balears

LA SEGONA MEITAT DEL SEGLE XX, amb les seves experiències de grans catàstrofes causades pels humans i els processos de memòria històrica i reconciliació nacional (amb totes les variants segons les nacions, els grups de poder, els estats, etc.), ha posat sobre la taula d'una manera renovada les qüestions de la culpa i del perdó.

El començament d'aquesta renovada reflexió, almenys en l'opinió pública, es pot datar del 1946, en què Karl Jaspers (1883-1969) publica la seva obra sobre la culpa del poble alemany pel nazisme i les seves desastroses conseqüències.¹ El contingut d'aquest escrit havia estat el tema del primer curs, que després de la guerra Jaspers impartí a la universitat de Heidelberg. En ell exposa la seva concepció de la culpa, que incideix encara avui en la discussió política. Distingeix entre quatre classes de culpa: la criminal, la política, la moral i la metafísica. Jutjar la primera és tasca dels tribunals; la segona, dels vencedors; en canvi la moral ningú no la pot defugir, fins i tot en el cas que els tribunals se n'hi inhibeixin; la responsabilitat roman. La metafísica o teològica es refereix al fet que «hi ha una solidaritat entre els homes com a tals, que fa a cada u responsable del greuge i de tota injustícia del món, especialment dels crims que s'esdevenen en la seva presència

1. JASPERS, Karl, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós 1998.

o amb el seu coneixement» (p. 54). Parlant de la responsabilitat col·lectiva es refereix a ell mateix, qui, no obstant, fou víctima del nacionalsocialisme: «Nosaltres els supervivents no cercàrem la mort. Quan els nostres amics jueus eren presos, no sortírem al carrer, no cridàrem fins que se'ns aniquilés. Preferírem quedar-nos amb vida amb la feble excusa, encara que correcta, que la nostra mort no ajudaria en res. Que nosaltres visquem, és la nostra culpa. Davant Déu sabem com això ens humilia profundament.»²

Amb aquesta presa de posició pública, Jaspers anava en contra de l'esperit del moment —que procurava més tost reprimir la memòria i la culpa— demanant que cadascú es plantegés la pròpia responsabilitat. Alhora, anava en contra de la tesi de la culpa col·lectiva, afirmant que no té cap sentit culpar d'un crim tot un poble; els criminals són sempre individuals. Tampoc té sentit acusar moralment un poble com a totalitat; moralment només poden ser jutjats els individus, mai un col·lectiu.

Les dimensions de la culpa

Segurament la seva formació de psiquiatre ajudà Jaspers a des-
pertar la seva sensibilitat per les profunditats de la culpa, que no es
poden marginar ni reprimir. La culpa és un fenomen típicament
humà, que posa de manifest l'ésser moral de l'home, en el qual es
troben en joc totes les seves capacitats, per tal com la culpa pressupo-
sa sentiment i memòria, voluntat i acció, i intel·ligència per distingir
entre el bé i el mal i per jutjar la correspondència entre les accions i la
lleï moral o la distinció moral bàsica (bé i mal). La culpa ens endinsa
en el més profund de l'humà, aquella regió que no es resol amb 'ser-
veis socials' ni amb polítiques d'alliberament social ni amb progrés; es
tracta de l'àmbit en el qual arrela una de les 'funcions' insubstituïbles
de la religió (Habermas).

2. JASPERS, Karl, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik (1945-1965)*. München: Piper 1965, p. 32.



Jaspers: «Quan els nostres amics jueus eren presos, no sortirem al carrer, no cridarem fins que se'ns aniquilés. Preferirem quedar-nos amb vida amb la feble excusa, encara que correcta, que la nostra mort no ajudaria en res. Que nosaltres visquem és la nostra culpa.»

Aquestes dimensions de la culpa mostren que no és un fet gens marginal. És convenient recordar-ho enfront dels dos extrems cap als quals la culpa adesiara sembla esclavissar-se: el sentiment malaltís de la culpabilitat, i l'exculpació general com si visquéssim en un estat de total innocència. Els dos extrems coincideixen a copsar la culpa com quelcom indefinit, sense referents clars ni pel que fa a les accions ni als motius, ni a la pròpia implicació i responsabilitat.

Aquests dos extrems tenen, de tota manera, la virtut de posar en relleu la complexitat del fenomen de la culpa. És un fenomen transversal que s'estén des de la psicologia fins a la teologia, passant per la filosofia moral, la filosofia política, el dret, l'economia, la metafísica, la psicoanàlisi i l'antropologia. Aquesta complexitat es fa patent en els mateixos significats del terme, que van des del deute econòmic, estar en deute, ser deutor, passant pel de ser la causa de, tenir la responsabilitat, fins a arribar al de fallar, transgressió d'una norma moral o religiosa, sentiment de culpabilitat, etc. Fins i tot per entendre els diversos plantejaments cal tenir en compte el parentiu entre aquests termes, que fàcilment fa passar la terminologia des del deute, tenir deutes, estar en deute, en falta, deures, fins a la responsabilitat i la culpa. En el parenostre mantenim els termes culpa i deutors, quan el castellà, que abans parlava de «deuda» i «deudores», els ha actualitzat parlant únicament d'ofensa.

La culpa com a crida

En el camp de la filosofia fenomenològica, Martin Heidegger

(1889-1976) dóna un gir decisiu en les anàlisis existencials que fa de la concepció de la culpa. En la seva exposició a *Ser i temps* (1927), Heidegger parteix de la genealogia que Nietzsche féu de la culpa,³ que mostra que la culpa no es més que la interiorització del sentit del deute (econòmic), però Heidegger el corregeix precisament indicant que es tracta de dos nivells totalment diferents: el deute és de l'ordre del tenir (òntic, l'anomena Heidegger) i la culpa ho és del ser (ontològic). D'aquesta manera assenjala un nivell de la culpa ontològic, que és el que fa possible els altres. «L'existent [*Dasein*] és sempre culpable ja pel mer fet d'existir»,⁴ només pel fet d'existir està ja en deute, en falta, té deures. «L'existent [*Dasein*] com a tal és culpable» (p. 304). En què pot consistir aquest estar-en-deute o ser culpable ontològic, pel sol fet d'existir? El que posa de manifest és que l'existència és una crida, una vocació, i per aquesta crida esdevé lliure. «En comprendre la crida, l'existent és escoltadís [obedient, *hörig*] a la seva més pròpia possibilitat d'existència» (p. 306). I «comprendre la crida és elegir» i, alhora, «comprendre la crida vol dir: voler-tenir-consciència» (p. 306). Aquesta crida és totalment immanent: l'existència és la crida, és la que crida i és la cridada (a una existència pròpia, autèntica).

Heidegger estableix una relació entre estar-en-deute/en-falta/en-culpa/responsabilitat i crida, una relació que, per altra part, ve donada pel llenguatge mateix, atès que responsabilitat és la capacitat que hom té de respondre dels seus actes o d'actes d'altri i de respondre a algú o davant algú, sigui un representant de la llei, un tribunal, etc. A partir de Heidegger, en el camp de la filosofia contemporània el sentit de la responsabilitat moral sofrirà un desplaçament; passarà de la significació kantiana d'imputació —el fet de respondre dels propis actes com a subjecte lliure— a la significació d'assignació, al fet de respondre a una crida que precedeix i excedeix el lliure compromís del subjecte; un desplaçament que es produeix, en part, d'acord amb Heidegger i, en part, en contra d'ell.

3. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogia de la moral* (1887). Barcelona: Laia 1981, ps. 92s.

4. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, § 58. Traducció de J. E. Rivera C. Madrid: Trotta 2003, p. 300.



Heidegger: «L'existent és sempre culpable ja pel mer fet d'existir», «L'existent com a tal és culpable». ¿En què pot consistir aquest estar-en-deute o ser culpable ontològic, pel sol fet d'existir?

De la imputació a l'assignació

En termes generals es pot dir que el concepte bàsic, clàssic i modern, de culpa és el d'imputació, per la qual una acció —amb les seves conseqüències i la seva qualificació moral— és atribuïda al seu autor. Pressupòsit necessari és l'existència d'un subjecte capaç de conèixer l'acció, el seu abast, i obrar lliurement. La imputació va lligada, doncs, a la consideració de la persona com a causa lliure, capaç de determinar-se per ella mateixa mitjançant l'ús de raó. L'exposició paradigmàtica d'aquesta concepció és l'ètica kantiana, que posa, com a fonament de la responsabilitat, l'autonomia del subjecte, que lliurement segueix la llei que li dicta la raó.

Ara bé, la responsabilitat no es redueix a ser cosa només de coneixement, implica també una decisió. El compromís en l'acció pot, de fet, a vegades desbordar el coneixement i el domini que es pressuposava o es presumia. D'aquí en pot sortir la sorpresa davant una acció o les seves conseqüències, que ens porta a exclamar: com he estat capaç de tal acte?! Sigui en positiu o en negatiu. Aquesta sorpresa no posa en qüestió l'autoria, però sí que planteja la pregunta de quin és el fonament de la responsabilitat moral. Un intent de resposta és la concepció de la responsabilitat com a crida.

La responsabilitat entesa com a crida arrela en una passivitat primera, prèvia, del subjecte i que és condició de la seva obertura a l'altre. La responsabilitat procedeix d'una orientació fonamental cap a l'altre. El que caracteritza la crida és que el subjecte no té la iniciativa. És la crida el que l'agafa, s'apodera d'ell i el posa en moviment. La responsabilitat moral es funda en la presència de l'altre, que afecta el subjecte com no ho podria fer ell mateix.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) és qui conceptualitza de manera paradigmàtica aquesta segona perspectiva, en la qual la responsabilitat, viscuda com una assignació, no procedeix de la voluntat del subjecte: «La meua responsabilitat per a l'altre no pot haver començat en el meu compromís, en la meua decisió». ⁵ Jo no trio ser responsable, sinó que em veig investit d'una responsabilitat. L'assignació introdueix heteronomia en el fonament de la responsabilitat moral; suposa que el subjecte no té la iniciativa. Lévinas empra sovint el terme 'acusació' per referir-se a la culpa, a la crida de l'altre a mi (en acusatiu), acusació de l'altre a mi; aquesta acusació és l'origen de la meua culpa i responsabilitat.

Però la culpabilitat anterior a tota acció té, a més, un altre significat. La presència de l'altre qüestiona el dret del jo a l'existència i fa sorgir en ell la «certesa» que la seva permanència en el ser necessita ser justificada: «La qüestió per excel·lència o la primera qüestió no és “¿per què hi ha ser i no preferiblement el no-res?”; sinó “¿tinc jo dret al ser?”» ⁶. La primera acusació que ha d'assumir l'home, fins i tot el més just, és la injustificació del jo. Ara bé, aquesta injustificació del jo, «el qüestionament del meu dret a ser és inseparable del per-a-l'altre-en-mi». Aquest és el segon moment o significat de l'acusació: l'acusació és una missió, responsabilitat per a l'altre. D'aquesta mateixa acusació sorgeix el remei: justificar la pròpia existència és posar-la al servei del proïsme, permetre que la llibertat acusada d'arbitrarietat sigui «investida» i utilitzi tota la seva força de voluntat i el seu poder per «llevar-se el pa de la boca» i compartir-lo amb el necessitat. ⁷

La responsabilitat per l'altre vulnerable

Hans Jonas (1903-1993) ha desenvolupat tota una filosofia de la

5. LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme 1987, p. 54.

6. LEVINAS, Emmanuel, *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós 1995, p. 271.

7. LEVINAS, Emmanuel, *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós 2004.



Lévinas: «La meva responsabilitat per a l'altre no pot haver començat en el meu compromís, en la meva decisió.» Jo no trio ser responsable, sinó que em veig investit d'una responsabilitat.

responsabilitat, partint de bases biològiques i aplicant-la a la vida i a l'ecologia. Parteix del fet d'una «responsabilitat i un deure elementals no recíprocs, que es reconeixen i practiquen espontàniament: la responsabilitat i el deure amb els fills que hem engendrat i que moririen sense les atencions que de seguida els calen.»⁸ Es tracta d'un deure natural i alhora no recíproc. Per molt que es pugui esperar una certa correspondència, aquesta no fonamenta els deures primers, que, per tant, no es basen en cap reciprocitat pròpiament dita. «És aquest l'únic comportament totalment altruista procurat per la naturalesa» (p. 83). Aquesta responsabilitat es caracteritza: 1) pel seu caràcter natural i, per tant, universal, i 2) per la raó o motiu que l'impulsa, a saber, la situació de necessitat de protecció, atès que es tracta d'una relació «no entre adults autònoms», sinó «amb la *prole* necessitada de protecció» i aquesta relació és «consubstancial al fet biològic de la procreació» (p. 83). Per aquesta doble característica aquest cas de responsabilitat es converteix en «l'arquetip de tota acció responsable, arquetip al qual, feliçment, no li cal cap deducció a partir d'un principi, sinó que es troba poderosament implantat per la naturalesa en nosaltres» (p. 83).

Només un ser fràgil assigna al subjecte una responsabilitat fins al punt de «prendre'l en hostatge», com diu Lévinas.⁹ No sóc lliure de sotraure'm a la responsabilitat per l'altre fràgil i desvalgut. El que m'obliga a respondre, a fer-me garant de la seva vida, és la seva total dependència de mi, el poder de vida i de mort que tinc sobre ell.

8. JONAS, Hans, *El principio de la responsabilidad*. Barcelona: Herder 1994, p. 83.

9. LEVINAS, *De otro modo que ser*, p. 180.

El remordiment i el penediment

Són dues reaccions a la constatació de la pròpia culpa, que cal distingir bé. El caràcter morbós de la culpa, el sentiment malaltís de culpabilitat, se sol caracteritzar per la seva indefinició: no té referents clars o són desproporcionats respecte a l'abast del sentiment, que s'expressa en la mala consciència turmentada pels remordiments. Les metàfores del remordiment expressen la idea d'un dolor que inunda la consciència i fa impossible dormir en pau: re-mordiment és la reiterativa mossegada que fa a l'ànima i hi destil·la un verí mortal: una 'cremor' que la consumeix. Aquest dolor moral va lligat a la impossibilitat d'esborrar la falta i a la desesperació que representa la condemna d'un mateix per ell mateix sense apel·lació.

Els remordiments comparteixen el pesar per alguna acció, produït, en primer lloc, pel dolor de la *irreversibilitat* del temps. La consciència sofreix de no poder remuntar el curs del temps. En el temps, l'home va sempre en el mateix sentit, que va de la infància a la joventut, a la maduresa, a la vellesa, a la mort. Certes etapes poden ser interrompudes o saltades, però és impossible tornar arrere i escapar de l'horitzó de la mort. La irreversibilitat és una característica (fatalitat) del temps i de la nostra condició temporal. No obstant, amb els remordiments la consciència sofreix de no poder tornar al passat per a refer-lo d'una altra manera.

El remordiment afegeix, en segon lloc, el dolor de l'*irrevocable*. Allò que fou fet no pot ser desfet. L'irrevocable expressa la fatalitat d'accions que comprometen personalment i definitivament el subjecte, sense que puguin ser represes o corregides. El dolor creix amb la consideració que el subjecte va tenir poder sobre l'acció, l'haguera pogut fer d'una altra manera, però ara no pot fer que aquella acció no sigui, ja no té poder sobre ella; l'acció s'ha independitzat del seu autor, i, malgrat tot, pesa sobre ell, de tal manera que el qualifica: les nostres accions diuen qui som (el que roba, se l'anomena lladre). La irrevocabilitat de les accions culmina amb la irrevocabilitat de la mort.

Un element, en tercer lloc, que agreuja el dolor del remordiment és el factor llibertat. L'irrevocable no seria tan dolorós si no fos que és



Jonas: hi ha una «responsabilitat i un deure elementals no recíprocs, que es reconeixen i practiquen espontàniament: la responsabilitat i el deure amb els fills que hem engendrat i que moririen sense les atencions que de seguida els calen».

la llibertat mateixa que fabrica el seu propi destí. L'irrevocable arrela en una iniciativa lliure, en una decisió de la voluntat. El remordiment versa sobre actes, sobre un mal ús de la llibertat que haguera pogut ser d'una altra manera. El dolor dels remordiments té una dimensió tràgica, en la mesura que és la llibertat mateixa que engendra l'irreparable; lliurement hem fet qualque cosa que ara escapa a la nostra llibertat.

El remordiment és una figura de la desesperació, que Kierkegaard analitza a la *Malaltia mortal*. Diversos filòsofs han considerat els remordiments com un sentiment negatiu, reactiu i excessiu, origen d'una malaltia tan estranya como incurable. Per a Nietzsche,¹⁰ que en presenta una anàlisi que segueix les petjades de Spinoza i anticipa Freud, en aquesta malaltia l'home és malalt d'ell mateix, hostil a ell mateix.

Kierkegaard hi contraposa la figura del penediment. Els remordiments es nodreixen del caràcter irreversible del temps i irrevocable de les accions, que ho són de tal manera que ens configuren, ens caracteritzen i identifiquen. La nostra identitat és la nostra biografia. Per a ells, per tant, la història i la nostra biografia és closa: els fets són els fets i ja no poden ser desfets, res no els pot desfer. El penediment, en canvi, és aquella força que és capaç de transformar el passat; allò que se'ns presenta com a necessari, irreversible i irrevocable, pot adquirir un nou significat. El pot transformar perquè els fets poden ser inscrits en narratives diferents, no sols en la de la ruptura, sinó també en la de la reconciliació. El que fou un deute es pot convertir en una prova

10. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogia de la moral*, ps. 107-111.

d'amor, de perdó. Certament que aquesta transformació no pot provenir només de la consciència mateixa, sinó de l'altre que s'adreça a mi amb una paraula de reconciliació i de perdó. El penediment trenca el tancament del passat en la mesura en què s'obre a l'altre. Amb això ja arribem al tema del perdó. L'alteritat, exigida pel penediment per aconseguir el seu compliment i que es fa present en el perdó, posa en relleu l'alteritat ja present en la culpa i es mostra com a més congruent la concepció de la culpa com a assignació.

El perdó

Perdonar és una acció humana molt especial. Si el remordiment posa en relleu el caràcter irreversible del temps i irrevocable de les accions, per altra part és possible transformar la càrrega moral de les accions fent que deixin d'obstruir el present i el futur. I això no per l'artifici de l'oblit, sinó mitjançant «el treball del record [que] ens posa en el camí del perdó en la mesura en què aquest obre la perspectiva d'un alliberament del deute, per la conversió del sentit mateix del passat».¹¹

El perdó introdueix una doble ruptura en el curs del temps i en la relació que l'agent moral té amb la seva acció. 1) Romp amb la irreversibilitat del passat, i 2) desvincula l'home de les conseqüències morals dels seus actes. «Sense ser perdonats, alliberats de les conseqüències del que hem fet, la nostra capacitat per actuar restaria, per dir-ho així, confinada a un sol acte del qual mai no ens podríem recuperar; seríem per a sempre les víctimes de les seves conseqüències, com l'aprenent de bruixot que no té la fórmula màgica per rompre l'encanteri».¹²

En definitiva, el poder de separar un agent moral de la seva acció es fonamenta en el fet que cap acte exhaureix la persona. Així que,

11. RICER, Paul, *Le pardon peut-il guérir?*, in: «Esprit», mars-avril 1995, ps. 77-82, cita p. 80.

12. ARENDT, Hannah, *La condició humana* (1958). Barcelona: Seix Barral 1974, p. 311.



Hannah Arendt relaciona perdó i natalitat. La natalitat és el poder o la capacitat que tenen els éssers humans d'innovar, de començar de nou. El perdó és un acte miraculós que té el poder de ressuscitar: permet néixer de nou i així continuar vivint.

encara que la falta sigui imperdonable, el culpable és perdonable en la mesura que no es redueix a la falta comesa. El perdó no esborra la falta, sinó que absol el culpable; condemna la maldat de l'acció, però salva el malvat. El perdó consisteix, doncs, a deslligar (absoldre) la persona de les conseqüències de les seves accions, a separar-la de la seva falta, a donar-li la possibilitat de néixer de bell nou, de recomençar. Mentre que el remordiment bloqueja el culpable en la seva capacitat d'obrar, el perdó li retorna les seves possibilitats de vida encara no complides. «La fórmula d'aquesta paraula alliberadora, deixada en la nuesa de la seva enunciació, seria: “vals més que els teus actes”».¹³

El perdó conserva així memòria de la falta; no és oblit, però no vincula tot el destí d'un ser humà a la falta comesa. El perdó suposa que la naturalesa d'una persona no és definitivament fixada. En aquest sentit, Hannah Arendt relaciona el concepte de perdó amb el de natalitat, en el qual arrela la capacitat d'obrar. La natalitat és el poder o la capacitat que tenen els éssers humans d'innovar, de començar de nou.¹⁴ El perdó és un acte miraculós que té el poder de ressuscitar: permet néixer de nou i així continuar vivint. Notem que aquestes reflexions, només evocades aquí, mostren una gran sintonia amb la concepció més clàssica cristiana de la penitència com a repetició del baptisme, el nou naixement.

13. RICEUR, Paul, *El perdón difícil*, in: ID., *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta 2003, ps. 595-657, cita p. 643.

14. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 324.

El perdó i l'excusa o l'extensió del perdó

Si del concepte de perdó passem a la seva pràctica, una pregunta que de seguida es planteja és aquella de fins a quin punt he de perdonar, què he de perdonar. Segons Arendt, el deure de perdonar és restringit, es refereix només a les «faltes quotidianes», a aquelles que es cometen sense voler, sense saber el que es feia, sense preveure'n les conseqüències.¹⁵ Es tracta, doncs, d'un deure condicional, que es mesura per la natura i la gravetat de la falta. Però si el perdó és restringit a les faltes insignificants, als actes comesos sense voler, aquest perdó, és encara un perdó?

Jankélévitch distingeix entre perdó i excusa. L'*excusa* és condicional i té a veure amb el poder de la intel·ligència de fer comprensible el mal. El *perdó* és incondicional i prové del poder il·limitat de l'amor que té com a mesura l'insondable de la falta. L'excusa és intel·lectiva i no es refereix més que al mal explicable i superficial. El perdó és un acte d'amor que transcendeix tota causalitat del mal i té en compte la seva irracionalitat. «Per això les “raons” de perdonar amb prou feines són més admissibles que les “raons” de creure: si perdonem és perquè no tenim raons; i si tenim raons, és competència de l'excusa, no del perdó».¹⁶

El perdó col·lectiu: entre la necessitat d'oblidar i el deure de la memòria

La condemna moral dels crims del segle xx ha rehabilitat el sentit d'un lloc per al perdó en la història, en el pla col·lectiu. Aquest perdó sembla irreductible a l'esfera privada. S'introdueix en l'escena política i es converteix en una condició indispensable per a la supervivència i la curació del cos social (pensem en la nostra transició política a la democràcia, en la postguerra de la II Guerra mundial, el temps pos-

15. ARENDT, Hannah, *La condició humana*, p. 314s.

16. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *El perdón*. Barcelona: Seix Barral 1999, p. 144.



Arendt: «Sense ser perdonats, alliberats de les conseqüències del que hem fet, la nostra capacitat per actuar restaria confinada a un sol acte del qual mai no ens podríem recuperar; seríem per a sempre les víctimes de les seves conseqüències, com l'aprenent de bruixot que no té la fórmula màgica per rompre l'encanteri».

terior a la supressió de l'apartheid, les dictadures d'Argentina i Xile, la guerra i el genocidi dels Grans Llacs: Uganda, Ruanda i RD Congo, etc.). Ara bé, el perdó com a procés històric i polític no funciona per ell mateix, oscil·la entre l'aspiració d'una societat a oblidar el seu passat, a esborrar els esdeveniments traumàtics, i l'exigència d'un reconeixement del que passà, exigència de memòria; oscil·la entre la necessitat d'oblidar i el deure de la memòria.

El perdó en política és poc creïble, perquè tendeix a desnaturalitzar-se i a perdre's en l'oblit. Els muntatges jurídics que introdueixen el perdó en la història no generen més que formes institucionalitzades de l'oblit. Així, l'amnistia és una forma de perdó polític que sembla esborrar el passat, fer com si no hagués esdevingut. A la prohibició d'encausar, de portar les causes davant la justícia, s'hi afegeix l'abolició mateixa dels fets com a faltes. El procediment d'amnistia general, tal com, per exemple es produí a Xile, incita a fer com si els esdeveniments no haguessin ocorregut mai. Quin és el fi d'aquesta liquidació màgica d'un passat traumàtic? La reconciliació nacional i el relançament de la història. Però perdonar no és oblidar, sinó absoldre el subjecte de les seves accions, que han de ser reconegudes.

Pot semblar legítim reparar mitjançant l'oblit les ferides del cos social. ¿Hi ha altres alternatives per assegurar la transició d'un règim totalitari a un de democràtic? Els processos judicials? La depuració? Però en un règim en el qual ja no hi ha culpables ni responsables clarament identificables, en el qual ningú és innocent, perquè tothom ha col·laborat més o menys per a sobreviure, és l'anonimat d'un sistema

que es revela com a criminal.¹⁷ El mal polític escapa aleshores tant a la justícia como al perdó. Si l'oblit a vegades sembla com l'única condició d'una renovació de la vida en societat, certament pot inquietar el preu a pagar per aquest reconeixement.

L'oblit ve donat per l'esdevenir-se històric mateix, però no té cap valor moral, perquè considera el mal com insignificant. L'oblit ¿no significa dir a las víctimes que les humiliacions patides no poden ser ni reparades, ni tan sols reconegudes per la comunitat humana i política? I, per altra part, els traumes del passat que són reprimits (no reconeguts ni expiats, almenys amb el dol pertinent) corren el risc de reproduir-se alimentant l'esperit de ressentiment i de venjança.

Respecte a l'oblit és clarificadora la distinció de Ricœur entre «l'oblit de fugida»,¹⁸ que prové de la mala fe i és «el contrari del perdó», i «l'oblit actiu», que és el que obre el dol «alliberador, que seria com la contrapartida i el complement del treball de record». «L'oblit de fugida» versa sobre fets del passat i consisteix a no informar-se sobre el mal comès ni a voler saber res d'ell. «L'oblit actiu» és un complement del record perquè no versa sobre esdeveniments, sinó sobre l'odi que els acompanya. S'assembla al vertader treball de dol que apunta a deslligar l'objecte de l'amor, idèntic al de l'odi, en el sentit d'una relació més interioritzada que permet la reconciliació.

Ara bé, el perdó no pot convertir-se en un acte eticopolític si no assumeix la responsabilitat d'una memòria de la història que va més enllà del treball terapèutic de dol. Aquesta responsabilitat d'una memòria de la història pot permetre obrir nous horitzons mitjançant el relat. És en aquest nivell de la paraula, de l'intercanvi de paraules, que el sentit del passat pot ser transformat. Segons Ricoeur, «aquesta transformació del passat consistent en el fet de narrar d'altra manera i des del punt de vista de l'altre, adquireix una importància decisiva

17. Aquesta solidaritat general i gairebé anònima és el que denuncià Hannah Arendt com a «banalitat del mal», cf. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen 1999.

18. RICŒUR, Paul, *Le pardon peut-il guérir?*, p. 81.



Jankélevitch: «Per això les “raons” de perdonar amb prou feines són més admissibles que les “raons” de creure: si perdonem és perquè no tenim raons.»

quan es tracta d'esdeveniments fundadors de la història i de la memòria comunes». ¹⁹

La comissió «Veritat i Reconciliació», creada en l'Àfrica del Sud de desembre 1995 a juliol 1998, pretenia aquest treball de memòria per a fundar la transició democràtica basada en la coexistència de tots els sud-africans i no en l'esperit d'odi o de venjança. Fou volguda per Nelson Mandela i presidida per Mons. Desmond Tutú, en un esperit de comprensió que s'inspira en la lògica cristiana del perdó i romp amb una lògica judicial fundada sobre l'acusació i el càstig dels culpables. Estava formada per tres comitès: un de violació dels drets humans, un altre de reparació de danys, i un tercer d'amnistia.

L'amnistia concedida per la comissió era individual i condicional, a diferència de l'amnistia general instituïda a Xile. Suposava la confessió de les faltes i un reconeixement de les víctimes. No es tractava d'esborrar els crims, sinó de revelar-los i de reconèixer-los públicament amb abundància de testimonis. Aquesta amnistia era un compromís que no significava el perdó; no implicava que les víctimes mateixes perdonessin. Però la força pública i moral d'aquesta comissió consistí a suscitar processos individuals de perdó, sense buscar institucionalitzar-los, com tampoc exigí el penediment.

Perdó sense penediment?

Lévinas posa dues condicions per a concedir el perdó: el penediment de l'ofensor i la misericòrdia de l'ofès. Amb elles, segurament

19. RICŒUR, Paul, *Le pardon peut-il guérir?*, p. 79.

assenyala la via normal del perdó entre persones individuals. Però hi sorgeix una seriosa dificultat: com perdonar a un ofensor que rebutja el perdó perquè no se sent culpable, com és el cas dels criminals nazis o dels Gulag? Els botxins no se solen penedir, i aleshores serien imperdonables. Per altra part, s'hi podria argumentar que el perdó es fonamenta precisament en el fet o en la suposició que l'ofensor no sabia què feia quan cometia la falta. Aquesta fonamentació és congruent tant des d'un plantejament grec —segons el qual ningú fa el mal voluntàriament— com des d'un plantejament cristià, d'acord amb la frase de Jesús en la creu: «Pare, perdoneu-los, perquè no saben el que fan». Però, segons Lévinas, aquesta inconsciència en el mal, aquesta inatenció al valor de totes les vides humanes, aquesta absència de sentiment de responsabilitat i de visió ètica de l'existència constitueixen precisament l'*imperdonable*.

La noció d'imperdonable imposa límits al perdó que posen de manifest la dificultat de perdonar. Aquests límits existeixen per a cadascú, però l'ideal de la humanitat consistiria a intentar superar-los, almenys segons una tradició jueva i especialment la cristiana del perdó com a do. Decretar o, pitjor encara, institucionalitzar l'imperdonable és a priori contradictori amb l'exigència incondicional del do que defineix l'essència del perdó. Derrida recorda amb raó la tensió en el cor mateix de l'herència abrahàmica entre un perdó incondicional i un perdó condicional:

«És important analitzar a fons la tensió, en el cor de l'herència [abrahàmica], entre, *d'una part*, la idea, que és també una exigència, del perdó *incondicional*, graciós, infinit, ineconòmic, concedit al *culpable en tant que culpable*, sense contrapartida, àdhuc al que no es penedeix o no demana perdó, i, *per altra part*, com ho testimonien un gran nombre de textos, a través de moltes dificultats i de refinaments semàntics, un perdó *condicional*, proporcionat al reconeixement de la falta, al penediment i a la transformació del pecador que aleshores demana explícitament perdó.»²⁰

20. DERRIDA, Jacques, *Le siècle et le pardon*, in: ID., *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil 2000, p. 110.



Ricœur: «Aquesta transformació del passat que consisteix en el fet de narrar d'altra manera i des del punt de vista de l'altre, adquireix una importància decisiva quan es tracta d'esdeveniments fundadors de la història i de la memòria comunes».

Per a Ricœur, la confessió i el penediment són les condicions de la transformació moral del culpable, però no les del perdó pròpiament dit. Derrida té raó a discutir que el perdó s'hagi d'inscriure en la lògica de l'intercanvi, segons la qual el perdó no podria ser concedit més que a condició que fos demanat. El perdó és incondicional o no és. Ha de ser exercit independentment de la confessió i del penediment, en la mesura que s'adreça al culpable com a tal. La incondicionalitat del perdó reconeix la humanitat i la dignitat del culpable, a pesar de la monstrositat i de l'horror del seu crim; és l'origen de miracles que superen l'enteniment humà. Tals miracles s'han produït en l'escena política, especialment en els països de l'Europa de l'Est després de 1989 o en el perdó concedit a botxins sense contrició, i a Ruanda.

Perdó en nom d'un altre

Amb quin dret es pot perdonar la violència soferta per altres? Segons Lévinas, solament el qui fou ofès pot concedir el perdó; els altres no poden més que demanar justícia. «I no hi ha dubte que la grandesa del que anomenem Antic Testament consisteix a romandre essent sensible a la sang vessada, a no poder negar justícia a qui demana venjança, a experimentar horror pel perdó que es concedeix per procuració, quan és únicament a la víctima a qui correspon el dret de perdonar».²¹

Efectivament, en principi el perdó té per condició la relació inter-

21. LEVINAS, Emmanuel, *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riepiedras 1996, p. 49.

personal entre l'ofensor i l'ofès, sense cap mediació institucional. Així que un representant de l'Estat o de la instància jurídica pot jutjar, condemnar, reparar, però no pot perdonar. Davant la justícia el crim, la falta, és sancionable i punible, però no perdonable, perquè aleshores la vindria a considerar com no existent.

Ara bé, aquesta concepció intransigent fa el perdó gairebé impossible, en especial en els casos de crim col·lectiu. El perdó no es pot manifestar més que si va adreçat a un tercer, però no a una institució i menys a una herència transgeneracional. Lévinas pensa l'existència d'una culpabilitat que es transmet de generació en generació i segons la qual els fills haurien de pagar per les faltes dels seus pares. Les conseqüències dels delictes pesen sobre els supervivents i descendents. I aleshores sorgeix la pregunta: per què l'exigència de solidaritat entre les generacions és pensada només en la culpa i en el mal? No hi pot haver també una solidaritat en el bé que passi per les generacions i que permeti, tant a les víctimes com als culpables, sortir del seu tancament en un passat criminal imperdonable? El dret de perdonar en nom de l'altre es funda aleshores sobre el sentiment d'un dolor compartit davant la prova de l'imperdonable. De la mateixa manera que el mal desborda qui el sofreix, així també el perdó desborda qui el concedeix. És la llei de la sobreabundància que comporta una superació de la relació estrictament personal, la relació amb qui en principi tocava perdonar.

Conclusió

S'ha intentat fer un petit recorregut pels darrers plantejaments de la culpa i el perdó, produïts sobretot per la reflexió sobre la catàstrofe per antonomàsia del segle XX.²²

22. Una presentació de les posicions a partir de Nietzsche i Freud fins a les aquí esmentades es troba a LACROIX, Jean, *Filosofia de la culpabilidad*. Barcelona: Herder 1980. Per a una visió global d'aquestes qüestions des del punt de vista antropològic, em permeto de remetre a AMENGUAL, Gabriel, *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, ps. 413-435.



Derrida té raó en discutir que el perdó s'hagi d'inscriure en la lògica de l'intercanvi, segons la qual el perdó no podria ser concedit més que a condició que fos demanat. El perdó és incondicional o no és.

La culpa i el perdó són qüestions que no s'esbraven, reneixen incessantment, especialment quan se les vol marginar o reprimir. És cert que vivim en una cultura que presenta una façana de total innocència, tal com declaren tots els seus personatges, que, en ser entrevistats sobre la seva vida i miracles, de manera reiterada solen proclamar que no es penedeixen de res, proclamació que, de ser vera, només voldria dir que, o bé no han fet res, o bé no han tingut consciència de res (tant en sentit psicològic com moral); en realitat es vénen a confessar uns inconscients. De fet, aquesta mateixa cultura de la total innocència és la que crea no sols una especialitat periodística, sinó un veritable gènere literari nou: el de la investigació de culpables i, més encara, una actitud d'irresponsabilitat pròpia i una càrrega infinita de responsabilitat i culpa sobre els altres, que també es manifesta en la mera reclamació dels propis drets, oblidant els deures. Això mateix ja mostra que la idea de culpa és ben present, únicament que es cerca i es confessa només la culpa de l'altre. Potser és això un símptoma malaltís, reacció a l'excés de culpabilitat de l'època anterior?