

Justícia i perdó

Ignasi Boada

Professor de la Facultat de Filosofia i de la de Comunicació Blanquerna
-URL

«*ULL PER ULL, DENT PER DENT*»: vet aquí una de les maneres més habituals de resumir el principi que es troba en la base de la forma segurament més antiga i més estesa de justícia. Lluny de poder considerar superat aquest principi, podem afirmar que encara avui, malgrat no ser l'únic principi vigent, constitueix un punt de suport ben remarcable per a una part important de l'ordenament jurídic en general i del dret penal en particular. En aquest article ens proposem de prendre en consideració fins a quin punt aquest concepte de justícia pot ser percebut com un principi incompatible amb els fonaments del Cristianisme. Segons alguns dels autors que prendrem en consideració, un dels missatges més constants de l'Evangeli propugna precisament la necessitat de respondre a la culpa d'una manera diferent a la que es proposa en el marc de la justícia retributiva, segons la qual tota infracció requereix un càstig proporcionat.

En primer lloc, mirarem de glossar la importància de la noció de justícia més arrelada en la nostra cultura, la més antiga i la que encara avui inspira directament els nostres sistemes jurídics i penals. També mirarem de posar en relleu que aquesta noció és indissociable de l'existència de l'Estat. No hi ha estat sense codi penal, sense aparell coercitiu, sense la capacitat de legalitzar l'ús de la força i del càstig i, en el límit (encara que això, per sort, no és una condició de possibilitat), de l'assassinat (la pena de mort).

En segon lloc, fixarem la nostra atenció en la forma crítica com Tolstoi va abordar aquesta qüestió al final del segle XIX. No és l'únic autor que podríem esmentar, però sí que és un dels que ha deixat una petja més remarcable en la consciència europea i en la necessitat de prendre en consideració d'una forma crítica el prejudici (en el sentit que Gadamer dóna a aquest nom) de considerar que la justícia consisteix en general a respondre a una ofensa rebuda amb un càstig proporcionat.

En tercer lloc, prestarem atenció a la manera com Paul Ricœur mira de trobar un punt de compromís entre l'amor i el perdó que demana l'evangeli als cristians i la justícia que requereix l'administració de l'Estat per mantenir un ordre social mínim. La resposta de Paul Ricœur no és aliena a les inquietuds que formula Tolstoi, però no arriba a conclusions tan rupturistes i, segons com, tan utòpiques com les que planteja l'autor de *Guerra i Pau*. En tot cas, com intentarem de posar en relleu, el debat ens situa de ple en el tema de les conseqüències polítiques de la teologia.

Per mostrar això últim que diem, ens proposem en quart lloc fixar la nostra atenció en la manera com a Sud-àfrica, segurament per primera vegada a la història, es va dur a terme un intent de resoldre un conflicte amb proporcions històriques nacionals al marge del paradigma tradicional de la justícia retributiva. Amb totes les imperfeccions formals i de contingut que es vulgui, el cas endegat pel règim post-apartheid va suposar una novetat remarcable i un intent d'aproximar la noció de justícia a la de perdó, la de memòria a la misericòrdia.

-I-

Encara avui es considera que cal *partir* de la definició de dret penal que va proposar von Liszt fa més d'un segle: «Dret penal és el conjunt de les regles jurídiques establertes per l'Estat, les quals associen el crim, com a fet, a la pena, com a *legítima conseqüència*».¹ Aquesta

1. Citat per MIR PUIG, Santiago, *Derecho penal (parte general)*, Reppertor, Barcelona, 2014, p. 42. Les cursives són nostres.



La cultura cristiana ha conviscut tradicionalment sense dificultats amb el principi de retribució i amb el *ius puniendi* que li és associat; això és: amb la idea que la pena o el càstig tenen una funció expiatòria.

definició ha estat enriquida ulteriorment amb diferents matisos, com poden ser afegir-hi el concepte «mesures de seguretat» (predelictuals o postdelictuals) a la noció de «pena» amb la intenció de posar èmfasi en la importància de la prevenció del crim, etc. Més enllà d'entrar a discutir el valor de les aportacions que s'han anat afegint a la definició inicial de von Liszt, és convenient destacar que la *pena* segueix essent l'instrument fonamental d'amenaça que té l'Estat per exercir una de les tasques més importants que té assignades el dret penal, això és: el control social. No hi ha Estat que pugui prescindir d'aquest dret, atès que una de les tasques essencials de l'Estat és el manteniment de l'ordre públic. D'aquesta manera, l'Estat ha fet ús del dret penal, ja sigui per la via de l'execució de les penes previstes en les lleis, o bé per la via de la intimidació, la qual es proposa principalment la prevenció del crim.

Per tal de fonamentar teòricament la noció de pena com a *legítima conseqüència* del crim, s'invoquen diferents tipus de raons, entre les quals destaca l'arrelada convicció cultural segons la qual «el mal no pot quedar sense càstig en el qual el culpable ha de trobar allò que es mereix». ² La cultura ha assumit aquest principi retributiu (que té els seus orígens en el *ius talionis*) com una evidència compartida i l'ha aplicada de forma sostinguda en contextos històrics molt diferents.

Amb tot, no es pot pas dir que aquest principi no hagi tingut una evolució ni hagi estat objecte d'una atenció teòrica més o menys sostinguda al llarg del temps. Com és normal, des de la mateixa cultura s'ha fonamentat teòricament aquest principi des de diferents disciplines, per exemple, des de la mateixa teologia.

2. Cf. MIR, *ibid.*, ps. 77 i ss.

En efecte, la tradició cristiana ha trobat en textos com el del Deuteronomi una base on recolzar el valor del principi de la retribució: «No tinguis compassió del culpable: vida per vida, ull per ull, dent per dent, mà per mà, peu per peu». Però no només això; sense voler ser exhaustius en aquest punt, recordarem només el fragment d'un discurs de Pius XII pronunciat en el marc del VI Congrés Internacional de Dret Penal el 3 d'octubre del 1953: «Només la funció expiatòria permet, finalment, comprendre el judici final del mateix Creador, el qual "dóna a cadascú segons les seves obres", com ho repeteixen sovint els dos Testaments (vegeu sobretot Mateu 16,27; Romans 2,6). Aquí la funció de protecció desapareix completament quan es considera la vida ultraterrenal. Per a la omnipotència i omnisciència del Creador sempre és fàcil prevenir tot perill d'un nou delicte per mitjà de la conversió moral íntima del delinqüent. Però el jutge suprem en el seu judici final aplica únicament el principi de la retribució. Aquest deu tenir, doncs, certament un valor no menyspreable». El Pontífex romà proposava com a mesura exemplar de justícia el model del darrer Judici, aquell en què Déu decidirà en funció del principi de retribució. El sentit de la justícia humana, doncs, depèn de la capacitat d'aproximar-se al model diví, el qual té un valor normatiu últim. És una manera molt breu de posar en relleu com la cultura cristiana ha conviscut tradicionalment sense dificultats amb el principi de retribució i amb el *ius puniendi* que li és associat, això és: amb la idea que la pena o el càstig tenen una funció expiatòria.

Kant va elaborar una fonamentació ètica a la tesi de la retribució, en un sentit oposat a la comprensió utilitarista. La retribució s'ha de dur a terme, segons Kant, amb completa independència de les conseqüències a què doni peu el compliment de la pena. En el context del seu pensament, el valor del dret penal té un caràcter categòric, no pas hipotètic. Així, llegim en la *Metafísica dels costums* un text ben remarcable que té la virtut d'expressar la radicalitat del pensament kantian: «Fins i tot si una societat amb tots els seus membres es dissolgués (per exemple, que un grup humà que visqués en una illa decidís de dispersar-se per tot el món), caldria que abans d'anar-se'n executessin fins al darrer assassí que hi hagués a la presó per tal que tothom compren-



La justícia retributiva és conceptualment anterior al principi de la proporcionalitat, la qual cosa segurament també apunta a la idea que té un grau d'arrelament més fonamental en la nostra consciència cultural.

gués el valor dels seus actes».³ El crim comès s'ha de pagar amb completa independència de les circumstàncies, simplement perquè repugnant a la racionalitat negligir l'execució de la conseqüència legítima que es deriva del crim.

Val a dir que, normalment, l'impacte de la comprensió kantiana del valor de la pena ha estat seguit d'una manera més aviat limitada. En general, s'ha tingut en compte en les legislacions la funció que podia exercir la pena des del punt de vista social. Aquest matís utilitari (sovint preventiu) del dret penal suposa també una variació en la consideració temporal del dret, perquè mentre que el sentit més absolut de la doctrina retributiva posa l'accent en el crim que s'ha produït en el passat (i per tant en la necessitat de mantenir viva la memòria d'allò que ha succeït!), les escoles utilitaristes presten la seva atenció a una funció teleològica i, per tant, a allò que pot succeir en el futur.

Finalment, voldríem afegir en aquest brevíssim repàs d'algunes de les posicions més assumides del dret penal, que la comprensió retributiva de la justícia ha anat acompanyada normalment del principi de proporcionalitat. Certament que aquest no és un matís històricament secundari, perquè ajuda a distingir l'administració de la justícia d'un acte merament venjatiu i mancat de tota racionalitat. I amb tot, val la pena recordar amb Santiago Mir que: «és correcte senyalar la necessitat que la pena guardi una certa proporcionalitat amb el delicte, però d'això no se'n deriva la validesa de la teoria de retribució. La proporcionalitat pot concebre's com un límit que ha de respectar l'exercici de la funció punitiva i que, com a tal límit, no fonamenti la

3. KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Weischedel, Kant Werke, p. 455.



Per a Tolstoi, el Cristianisme és incompatible amb l'Estat. I això és així perquè l'Estat és indissociable de la lògica del poder, és a dir: de la necessitat de dominació i, per tant, de la legitimació de la violència.

necessitat d'aquesta funció, sinó al revés, que la restringeixi». ⁴ És també una manera de dir que la justícia retributiva és conceptualment anterior al principi de la proporcionalitat, la qual cosa segurament també apunta a la idea que té un grau d'arrelament més fonamental en la nostra la consciència cultural.

-II-

Tolstoi considera que una de les formes de comprendre la novetat de l'Evangelí es posar en relleu que el missatge de Jesucrist suposa deixar enrere el principi que regula el codi penal d'Israel en favor d'un nou principi: el de l'amor i el perdó. La tensió principal que exposa l'Evangelí no és tant la tensió teòrica entre raó i fe, com la tensió, en l'ordre pràctic, entre la Llei i l'Amor. Per ser més concrets, el Nou Testament proposa que el mitjà principal per fer front al problema de la culpa no sigui el càstig, sinó el perdó.

Per altra banda, Tolstoi destaca que, encara que poguéssim obviar completament el contingut que proposa l'Evangelí, la dilatada experiència històrica que hem pogut acumular durant segles ens indica indefectiblement que ni de bon tros tenim motius per suposar que hi ha una relació de causa i efecte entre el càstig (especialment el càstig corporal) i la transformació moral d'una persona. El mal només pot ser desarrelat del cor d'una persona a través del perdó i de l'amor. ⁵

4. MIR, *ibid.*, p. 79.

5. Cf. TOLSTOI, *The Kingdom of God is among you*, p. 9. A partir d'aquest moment cito aquesta obra amb les inicials KG i la pàgina corresponent.



Segons Tolstoi, l'avenç de la consciència cristiana en el món condueix a la destrucció dels fonaments de l'Estat i obre pas a noves formes de convivència desconegudes fins al moment present.

Posar multes, amenaçar, posar persones a la presó o enviar-les a les galeres, a part de ser inútil a l'hora de protegir a llarg termini l'ordre social, no constitueix un acte d'amor o de perdó. Constitueix simplement un acte de justícia. S'entén, de justícia retributiva. Tolstoi no es cansa de repetir que cal triar entre acceptar la justícia com a principi per regular la nostra relació amb el mal o acceptar l'amor. És evident que aquesta decisió conté un conjunt de conseqüències jurídiques, polítiques i pedagògiques de gran abast. L'autor de *Guerra i pau* no recula davant de la importància d'aquestes conseqüències i reclama als cristians, de manera emfàtica i repetitiva al llarg de la seva obra, de ser coherents amb els principis que Jesús predica a l'Evangeli.

Podríem dir que la fesomia del Cristianisme històric ve marcada per un esdeveniment del tot capital: el fet que l'imperi romà (el poder polític) adoptés el Cristianisme com a religió pròpia. Tolstoi dona continuïtat a la tradició d'aquells que consideren aquest moment històric com el punt de partida de la corrupció mateixa del Cristianisme, això és: de la transformació de l'Església en un mer agent de poder. En tant que tal, l'Església inicia un camí marcat per l'afany de la glòria externa, la influència, el prestigi, els avantatges materials, etc. com a objectius, potser no únics, però sí prioritaris de la institució i de les seves elits.

Per altra banda, aquest estil històric va acompanyat d'una consciència teològica clara respecte a la naturalesa del poder. En efecte, la tradició cristiana ha considerat de la mà de figures tan importants com sant Agustí que la sola existència del poder posa en relleu l'existència de la corrupció de la humanitat. No és que l'home sigui corrupte perquè hi ha poder; més aviat hi ha poder com a mostra del fet que l'home conté un principi innat de corrupció. Sant Agustí ens re-



Paul Ricoeur es proposa obrir la via a una possible via de síntesi dialèctica entre el manament de l'amor i la justícia retributiva, entre el Cristianisme i l'Estat.

corda a la *Ciutat de Déu* que, en el principi, la capacitat de domini que Déu concedeix a l'home havia quedat estrictament restringida a la seva relació amb els animals, però no com a forma possible de relacionar-se amb altres homes. L'existència del poder i de les seves institucions, doncs, significa la petja d'una degradació amb la qual cal conviure mentre duri la història. No hauria d'estranyar, doncs, que la identificació de l'Església amb una lògica del poder signifiqui per a Tolstoi una aliança que ha «destruït completament el Cristianisme en fe i en vida» (KG. 23). Aquesta aliança ha corromput el Cristianisme i, com a conseqüència d'això, aquest, en rigor, «ha deixat de ser Cristianisme» (KG. 24). Tolstoi entén que la violència, el càstig, la lleialtat a l'estat, l'exercici del poder, etc. són simplement incompatibles amb la humilitat, el perdó dels pecats, el fet d'oferir l'altra galta una vegada s'ha rebut una bufetada, l'amor als enemics, etc., és a dir, tot allò que caracteritza la novetat del Cristianisme en relació a la pràctica de la justícia (KG. 24).

Una de les conseqüències més importants que es deriven d'aquesta interpretació de l'Evangelí es pot expressar amb una frase breu però suficientment eloqüent del mateix Tolstoi: «El cristianisme, en el seu sentit autèntic, destrueix l'Estat» (KG. 242). Dit ras i curt: per a Tolstoi el Cristianisme és incompatible amb l'Estat. I això és així perquè, repetim-ho, l'Estat és indissociable de la lògica del poder, és a dir: de la necessitat de dominació i, per tant, de la legitimació de la violència; «l'ensenyament d'humanitat, del perdó de les ofenses, de l'amor, és incompatible amb l'Estat, amb la seva magnificència, la seva violència, les seves execucions i les seves guerres» (KG. 242 i ss.).

A diferència de Hobbes, que veu en l'Estat la condició de possibilitat per superar la l'estadi natural de l'home dominat per la violència, la desconfiança, la impossibilitat de qualsevol forma de prosperitat



Històricament és pràcticament impossible distingir entre justícia i justícia retributiva. Sembla difícil discutir que, malgrat una certa polisèmia, la comprensió retributiva té un protagonisme aclaparador en la definició de justícia.

material i moral, la inseguretat constant etc., Tolstoi sosté justament al contrari: l'Estat és l'obstacle principal a la transformació moral de la persona, atès que l'Estat significa una forma d'institucionalitzar la violència i de convertir-la, al cap i a la fi, en una forma encara més cruel i sistemàtica d'exercir-la. Perquè la violència és essencial a l'existència de l'Estat; perquè la lògica de la resposta violenta i proporcionada (o no) a la provocació rebuda és pròpia de la mateixa naturalesa de l'estat. Dit altrament: no hi ha Estat que pugui renunciar per principi a l'ús de la violència ni a la vigència d'un codi penal que legítimi el seu ús en determinades circumstàncies, ni tampoc, en el límit, al recurs de la guerra. En aquest punt, Tolstoi fa una avaluació de l'Estat anàloga a la que trobem en les pàgines que Nietzsche dedica a aquesta qüestió a *La voluntat de poder*.⁶ L'Estat és, sobretot, un aparell coercitiu, la *immoralitat organitzada*, un aparell que duu a terme actes terribles sense la més mínima mala consciència. Mentre que una persona sola molt rarament arriba a matar, l'Estat ho duu a terme de manera recurrent i legal.

En definitiva, no hi ha Estat que pugui integrar en el seu ordenament jurídic ni en la seva lògica de poder allò que Jesús demana als seus deixebles de seguir. En aquest punt, Tolstoi cita Mt. 5,38-39: «Ja sabeu que es va dir ull per ull, dent per dent. Doncs jo us dic: no us hi torneu, contra qui us fa mal. Si algú et pega a la galta dreta, para-li també l'altra».⁷

6. Cf. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, paràgrafs 716 i ss. Són, a més, textos pràcticament contemporanis als de Tolstoi que estem analitzant.

7. TOLSTOI, *My religion*, Thomas Crowell & Co. New York, p. 9.

És una qüestió antropològica que té conseqüències essencials. És sabut que Tolstoi va llegir amb passió l'obra de Rousseau i que aquest autor va exercir una influència important en la seva manera d'entendre la naturalesa humana. Pel que es dedueix d'una multitud de comentaris que deixa en el llibre que estem llegint, Tolstoi comparteix la idea d'una bondat humana molt consolidada en el cor de l'home. Sosté, per exemple, que hi ha un desig molt arrelat en la humanitat de consolidar «la possibilitat d'una vida pacífica i en calma» (KG.185). Aquesta idea més aviat optimista de l'home porta indefectiblement implícita una qüestió important: si en el cor de l'home hi ha una disposició natural a la bondat, quins són els motius pels quals aquesta bondat no aflora i impregna de forma estable la història humana? És en aquest punt que podem trobar una diferència molt determinant entre Tolstoi i Nietzsche. Mentre que per a Nietzsche l'Estat revela la vertadera naturalesa de l'home (l'Estat fa allò que l'individu voldria fer però que no s'hi s'atreveix),⁸ per a Tolstoi l'Estat es troba en contradicció amb allò que l'home de veritat sent i vol. Oposadament a Nietzsche, Tolstoi considera que el seu moment històric es caracteritza per un grau molt elevat de consciència i de lucidesa, de capacitat de fer-se el càrrec de quina és l'essència mateixa de l'Estat, de comprensió de què és el bé i el mal. A Tolstoi li sembla que la modernitat il·lustrada suposa un canvi determinant en la consciència humana, una mena de desvetllament que el porta a creure que ens trobem ben a prop d'una transformació moral d'un abast històric (KG.197).

Una altra mostra d'un extraordinari optimisme antropològic el trobem en el text que segueix: «En un sentit on en un altre, totes les persones del nostre temps en la seva consciència no només rebutgen el present ordre de vida pagà com a obsolet, sinó que reconeixen, amb freqüència sense saber-ho ells mateixos i considerant-se com a enemics del Cristianisme, que la nostra salvació depèn només de l'aplicació a la vida dels ensenyaments cristians o de part d'ells en el

8. NIETZSCHE, *ibid.*, p. 484, «...les institucions públiques [*Gemeinwesen*] i les societats són cent vegades més *sinceres* i *reveladores* sobre l'essència de l'home que l'individu, que és massa feble per tenir el coratge per assolir els seus desitjos...».



Més enllà del *jus talionis*, Ricoeur interpreta el manament nou d'estimar els enemics com a expressió supraètica d'una «vasta economia del do» que desborda totes les formulacions ètiques possibles.

seu sentit més genuí. Per a la majoria de persones, com el seu mestre va dir, el Cristianisme no es podia realitzar de manera immediata, sinó que havia de créixer com un arbre immens a partir d'una llavor petita. I així ha crescut i s'ha estès, si bé no en la realitat, almenys en la consciència de les persones del nostre temps» (KG 206). D'aquesta manera, Tolstoi veu com a propi del seu temps el fet que es busca desesperadament objectivar de forma externa el gran canvi de consciència que ha tingut lloc: «Tot està a punt per a la nova vida, només que aquesta nova vida encara no ha aparegut» (KG 216).

Tolstoi escriu aquestes paraules just vint-i-un anys abans de l'esclat de la Primera Guerra Mundial, un esdeveniment que literalment va polvoritzar les teories del progrés moral de la humanitat que havien estat formulades tot al llarg del segle XIX. Potser això explica el poc interès que van despertar les teories de l'escriptor rus durant unes quantes dècades arreu d'Europa. És més que probable que Tolstoi hagués hagut de repensar el contingut del que va escriure el 1893 si hagués quedat subjecte a les condicions ambientals en què novament la violència endegada per l'Estat fou seguida —si més no, en un primer moment— per un entusiasme remarcable per una part important de la població europea. El lector ens permetrà la llicència d'afegir que escrivim aquestes paraules justament el dia que es commemora el centenari de l'esclat de la Primera Guerra Mundial.

Segons Tolstoi, una de les conseqüències més determinants d'aquest nou estat de consciència del qual parla és el convenciment creixent entre la població que no es pot ser lleial a un Estat i alhora ser cristià (KG 218). Dit amb paraules de Tolstoi: per a un cristià la lleialtat a un govern suposa «una renúncia directa al Cristianisme». Els principis del Cristianisme i els principis del poder son mútuament

excloents; mentre que per a un el principi fonamental és l'amor incondicional, per a l'altre el principi és l'afirmació de l'Estat i les seves condicions de possibilitat. És impossible servir dos amos. Aquesta disjuntiva posa en relleu que l'avenç de la consciència cristiana en el món condueix indefectiblement a la destrucció dels fonaments de l'Estat (KG 237) i obre pas a noves formes de convivència desconegudes fins al moment present.

-III-

Paul Ricœur introdueix elements de reflexió de gran interès en relació al tema que ens ocupa.⁹ D'una banda, parteix de la consciència de la diferència que hi ha entre la noció d'amor i de justícia i de la manera com aquests dos principis poden arribar a desencadenar sistemes de vida molt contrastats. En aquesta mesura, Ricœur dóna continuïtat a les preocupacions de Tolstoi que hem intentat d'exposar en la segona part d'aquest treball.

Per altra banda, però, Paul Ricœur es proposa obrir la via a una possible via de síntesi dialèctica entre el manament de l'amor i la justícia retributiva, entre el Cristianisme i l'Estat. La finalitat és superar una visió excloent i negativa entre les dues lògiques esmentades tot col·locant-les en dimensions diferents (podríem dir) d'un mateix procés.

En primera instància començarem per prendre en consideració allò que Ricœur veu com a contraposat entre l'amor i la justícia.

En primer lloc: mentre que la justícia s'argumenta, l'amor no s'argumenta (AeJ 27). En l'essència mateixa de l'administració de la justícia hi ha la comunicació en la forma d'una argumentació deliberativa que inclou, entre altres, principis ètics que el fan possible (per exemple: *audi alteram partem*). L'exercici de la justícia té directament a veure amb el raonament, el llenguatge, el discurs, la deliberació racio-

9. Cf. RICŒUR, Paul, *Amour et justice*, Points, Paris, 2008. M'hi referiré amb l'abreviació «AeJ» seguit del número de la pàgina corresponent.



La lògica de la sobreabundància aspira a una societat en què els individus reconeixin la mútua dependència i, per tant, també el deute mutu.

nal, el diàleg i l'art de l'argumentació. No és estrany, per tant, que en l'àmbit jurídic s'hagin desplegat amb tanta constància disciplines com la retòrica o l'hermenèutica.

Per altra banda, l'argumentació deliberativa relativa a allò que és just i no just és un procés sempre obert, això és: sempre es pot plantejar una objecció, un 'però' a qualsevol argument; sempre s'hi pot introduir un matís o es pot qüestionar una de les parts del raonament i així obrir un nou tram de la deliberació. Normalment, allò que obliga a posar un punt i final a la deliberació és la necessitat pràctica de prendre una decisió.

En segon lloc, Ricœur reconeix que històricament és pràcticament impossible de distingir entre justícia i justícia retributiva. Sembla difícil de discutir que, malgrat una certa polisèmia, la comprensió retributiva té un protagonisme aclaparador en la definició de justícia, des de *l'Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil fins a *A Theory of Justice* de John Rawls. Naturalment, el fet que aquesta noció hagi tingut un recorregut llarg en la història significa també que s'ha anat enriquint amb l'experiència de diferents contextos. És una noció, per exemple, en la qual s'ha materialitzat una resposta al problema de la relació entre la justícia i la igualtat; ha suposat, així, una base moral per a la pràctica social de la justícia (AeJ 29-31). Avui les nocions de distribució, igualtat (contextualitzada), proporcionalitat, simetria, etc., formen part del nucli més consolidat de la definició de justícia. Que la igualtat és una font de justícia es mostra, per exemple, quan parlem de la combinació entre la igualtat de drets i la igualtat d'oportunitats com a fórmula que assegura la cohesió social. Per a Rawls, per exemple, aquesta és una de les conseqüències més importants d'un model social just.

En tercer lloc: la justícia és insuficient a la llum de l'espiritualitat cristiana. En no poques ocasions l'Evangelí es fa ressò de la insuficièn-

cia de la justícia (*jus talionis*) per a arribar a la plenitud humana; com si la justícia contingués implícitament un element de finitud o de negativitat essencials. A l'Evangelí de Lluc llegim: «Si estimeu els qui us estimen, qui us ho ha d'agrair? També els pecadors estimen aquells qui els estimen! I si feu bé als qui us en fan, qui us ho ha d'agrair? També ho fan els pecadors! I si feu préstecs als qui espereu que us donaran alguna cosa, qui us ho ha d'agrair? També els pecadors fan préstecs als pecadors, si saben que en trauran un guany. Però vosaltres estimeu els vostres enemics, feu bé i presteu sense esperar res a canvi: llavors serà gran la vostra recompensa, i sereu fills de l'Altíssim, que és bo amb els desagraïts i amb els dolents» (Lc 6,32-35).

En efecte, els textos de Lluc semblen aconsellar de veure la regla d'or, la llei del talió, la lògica de la proporcionalitat i de la igualtat com a mecanismes contraposats a la nova llei o al nou manament, el d'estimar els enemics.

També en aquest context podem pensar en un text sovint desconcertant si el considerem a la llum de la justícia i al valor que aquesta dóna a la proporcionalitat: «Aquests darrers han treballat només una hora i els pagues igual que a nosaltres, que hem hagut de suportar el pes de la jornada i la calor» (Mt. 20,12).

Més enllà del *jus talionis*, Ricœur interpreta el manament nou d'estimar els enemics com a expressió supraètica d'una 'vasta economia del do' que desborda totes les formulacions ètiques possibles. Es tracta d'una lògica de la sobreabundància que va més enllà d'una lògica de l'equivalència; d'una lògica que troba una referència fonamental i última en la poètica de la creació descrita en el *Gènesi*. Ricœur parla d'un manament supraètic perquè, a diferència de l'ètica, que es preocupa per discernir el bé del mal, el just de l'injust, el nou manament considera que l'«obligació» no queda vinculada a aquestes diferències. La proporció i la reciprocitat que justificaven la legitimitat de l'ordre tradicional deixen de ser reconegudes com a criteri pràctic; per aquest motiu, l'Evangelí deixa en suspens la idea tradicionalment acceptada que cal estimar els amics i combatre o odiar els enemics.¹⁰

10. Carl Schmitt proposa la següent reflexió sobre el text original grec i la versió



La regla d'or permet assolir l'estadi ètic que és el que, alhora, permetrà obrir un accés al nou manament supraètic.

L'economia del do es podria resumir no tant amb l'expressió *do ut des* (et dono perquè tu donis), sinó '*dóna ja que has rebut*' (AeJ 35), això és, prenent en consideració una dada fonamental: la gratuïtat prèvia d'un do rebut amb completa independència de si el mereixem o no el mereixem. El do inicial, doncs, es mostra també com a font d'una obligació no ètica sinó supraètica, ens diu Ricœur. En continuïtat amb això, Ricœur apunta a la idea que si bé el valor de la igualtat i de la lògica de l'equivalència poden enfortir la cohesió social (Rawls), també és veritat que aquest concepte de justícia té com a implícit un model de societat basat en individus que es troben en mútua competència. La lògica de la sobreabundància, en canvi, aspira a una societat en què els individus reconeixin la mútua dependència i, per tant, també el deute mutu. Arran d'això podem comprendre que si bé les nocions d'igualtat i d'equivalència són certament font de justícia, poden ser també un límit a la plenitud humana si les absolutitzem (AeJ 31).

latina de la Vulgata: «Estimeu els vostres enemics», «(α)γαπα=τε τοῦ ε)ξθροῦ υ(μω=ν» (No diu pas: «(α)γαπα=τε τοῦ πολεμιῦ υ(μω=ν») «Diligite *inimicos* vestros» (No diu pas: «Diligite *hostes* vestros»). Les nocions d'*inimicus* o ε)ξθροῦ són nocions privades o personals d'enemistat, mentre que *hostes* o *πολεμιῦ* són nocions públiques. Durant centenars d'anys d'història, diu Schmitt, els cristians no han considerat pas que calia cedir tot el territori europeu a la influència de l'Islam «simplement» perquè cal estimar els enemics. Pel que fa als *hostes* o als *πολεμιῦ*, no hi ha mai en joc un odi personal, sinó una relació política i històrica marcada per la confrontació. Es pot estimar en privat i combatre des del punt de vista públic. Aquesta interpretació, per exemple, permet que un catòlic i un protestant alemanys a l'època de Hitler no es sentin violentats a l'hora de donar suport a la guerra contra França, Rússia o la Gran Bretanya etc. Més que l'esperit, Schmitt recorre a la literalitat del text, com si es pogués argumentar amb facilitat que Jesús aconsella de mantenir-se fidels a la lògica política de l'amic-enemic i, per tant, en el límit, a la lògica de la violència i de la guerra (cf. SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2002, p. 29).

Però Ricœur no es proposa aturar-se en el punt de destacar les diferències entre les dues lògiques, més aviat la seva intenció és de buscar ponts de connexió entre el que ell anomena una poètica de l'amor i la prosa de la justícia, entre l'himne i la regla formal. La seva intenció de fons és la següent: «Em va semblar que entre la confusió i la dicotomia pura i simple, una tercera via, difícil, es podia explorar...» (AeJ 32). Una tercera via que permeti una relació constructiva i col·laborativa entre l'amor i la justícia. Aquesta és la intenció de fons de Ricœur, en clara contraposició a la posició de Tolstoi, que, com hem vist, interpretava la justícia i l'amor d'una manera exclouent i contradictòria.

D'entrada Ricœur troba la proximitat entre el nou manament de l'amor i la noció més tradicional de justícia en dos textos fonamentals del Nou Testament, en el sermó de la muntanya de Mateu i en el sermó de la plana de Lluc, un i altre es troben en aquests textos expressats de manera pràcticament juxtaposada. Segons Paul Ricœur, el nou manament no aboleix pas la lògica de la regla d'or, sinó que la reinterpreta a la llum de la sobreabundància que prové de l'amor i de la generositat. No és, doncs, que l'una negui l'altra, sinó que la incorpora, l'eleva per damunt de les seves possibilitats immanents.

La regla d'or permet assolir l'estadi ètic, que és el que, a la vegada, permetrà obrir un accés al nou manament supraètic. No podem ignorar l'estadi ètic, perquè és ell que ens protegeix de l'ordre inferior de la immoralitat i esdevé condició de possibilitat de la seva superació. La lògica de la regla d'or introdueix certament una mesura virtuosa que a la vegada és també, convé no oblidar-ho, el seu límit. Amb paraules de Ricœur: «Si el supramoral no ha de virar vers el no moral o immoral —per exemple la covardia—, li cal passar pel principi de la moralitat, resumit en la regla d'or i formalitzat per la regla de la justícia» (AeJ 38/39).

Prenguem en consideració el següent exemple.

Un conductor es distreu al volant i ocasionalment un accident tot precipitant-se damunt d'un vianant, el qual queda ferit. L'afectat exigeix justícia. El jutge encarregat del cas, després d'escollar les parts i de deliberar, dicta sentència i obliga el conductor a pagar una compen-



Si el *jus talionis* ha estat en la base de gairebé tots els sistemes jurídics, no és menys cert que hi ha hagut persones que han treballat per trobar una línia que permeti anar més enllà dels límits de la justícia.

sació econòmica a l'afectat. És un acte de justícia perquè equilibra el mal rebut i sanciona l'error de distreure's al volant. És difícil de negar que la llei és justa i que el jutge ha actuat impecablement, tant des del punt de vista jurídic com des del punt de vista moral.

Paral·lelament, al llarg de les setmanes que ha durat el procés, l'afectat s'ha pogut informar de la situació econòmica i familiar per la qual passa el conductor. S'adona que, molt segurament, la falta de concentració que va ocasionar l'accident es va deure al fet que el *culpable* viu transitòriament aclaparat per una colla de problemes de gran intensitat. Finalment, l'afectat resol de retornar per pròpia iniciativa i de forma privada a l'infractor els diners que ha rebut com a compensació pels danys ocasionats.

Certament aquest exemple que proposem pot contenir elements vulnerables, però qui sap si pot ser útil per posar en relleu que, si la decisió final de l'afectat pot ser l'expressió d'una lògica diferent de la lògica pròpia de la justícia retributiva, és precisament perquè aquesta darrera queda recollida i materialitzada en la sentència d'un jutge. La decisió de l'afectat no anul·la la sentència del jutge, però tampoc permet que esdevingui efectiva, simplement eleva la justícia per damunt de les seves possibilitats; condueix, per dir-ho així, la sentència del jutge a una solució que el jutge, en tant que tal, no pot obligar que es produeixi. Diem que no pot obligar que es produeixi, però hem de ser conscients que la seva sentència actua com a condició de possibilitat de la decisió final de l'afectat. Preguntem-nos: podria obrir-se pas la lògica de la sobreabundància si abans no s'hagués afirmat la lògica de la justícia? Certament que no. Així doncs, la lògica de la justícia compleix una doble funció: vetlla perquè l'afectat no sigui objecte d'una injustícia (ser perjudicat impunement) i a la vegada possibilita la seva

superació o reorientació en la lògica de la sobreabundància. Només en un cert sentit estem davant d'una suspensió de l'ètica, però no en el sentit que l'ètica o la lògica jurídica de l'equivalència resulti absurda o s'hagi de veure com un principi contraposat o que exclouï el nou manament, sinó en el sentit que queda elevada i reorientada. Hi hauria suspensió plena de l'ètica si, com diu Ricœur, hi hagués una desorientació sense reorientació.

Segons Ricœur, el nou manament no va dirigit d'una manera especial a desautoritzar la regla d'or, sinó a prevenir-nos de la perversitat utilitarista que comporta el *do ut des*. El que es proposa és corregir la possibilitat utilitarista i egoista de la regla d'or i donar-li una reorientació que la transcendeixi. Més que *et dono perquè em donis*, la regla, és *dóna ja que has rebut*. És d'aquesta manera que Ricœur interpreta la proximitat amb què l'Evangeli de Lluç exposa les dues regles (cf. Lc 6:31-36).

D'una banda, sense la regla d'or estaríem creant les condicions per fer efectiu un sistema d'irresponsabilitat sistemàtica; d'una altra banda, únicament amb la regla d'or, reduiríem la convivència humana dins dels límits de l'equilibri d'interessos entre individus potencialment rivals. Finalment, el nou manament obre l'horitzó d'una comunitat que no oblida el passat i per això pot reinterpretar-lo sobre la base de la cooperació i la solidaritat. Més que tensió antinòmica, Ricœur proposa entendre que «La tensió que acabem de descriure [...] fa de la justícia el mitjà necessari de l'amor» (AeJ 41).

Paul Ricœur considera que la relació no és d'exclusió, sinó que el nou manament reinterpreta la regla d'or en un sentit de generositat. Si és veritat que des del punt de vista històric el *ius talionis* ha estat en la base de gairebé tots els sistemes jurídics, no és menys cert que hi ha hagut persones que han treballat per trobar una línia que permeti anar més enllà dels límits de la justícia. Ricœur esmenta els casos de sant Francesc, Gandhi, Martin Luther King... segurament hi podríem afegir el cas de Desmond Tutu. La qüestió que cal plantejar en aquest punt és: de quina manera la combinació dialèctica entre les dues lògiques de les quals estem parlant es pot concretar en una llei penal o en un sistema de justícia que aspiri a poder tenir vigència en una socie-



La història va mostrar fins a quin punt la intenció d'oblidar els fets traumàtics que havien tingut lloc en el passat per tal d'assegurar la pau en el futur suposava una estratègia més aviat poc efectiva.

tat? De quina manera poder combinar la idea que el criminal mereix un càstig proporcional a la seva falta amb la idea que cal perdonar i maldar per una reconciliació? De quina manera combinar la idea que ens cal estimar aquells que ens estimen amb la idea que cal estimar aquells que no ens estimen?

-IV-

El model que es va aplicar a Sud-àfrica per administrar justícia en relació als crims produïts en el país durant l'època de l'*apartheid* es va configurar com a resultat tant d'una consciència històrica, com també d'una reflexió antropològica i teològica de fons. És un model que volia, en primer lloc, ser una resposta a dos grans paradigmes fins aleshores emprats per fer front a crims comesos amb una escala social de gran abast. A la vegada suposava un intent original de conciliació entre l'administració pública de justícia i la força del perdó com a condició per a la pau humana.

Parlem en primer lloc dels dos paradigmes històrics que hem esmentat tot just.

El primer model és el que queda exemplificat en l'*Edicte de Nantes*. La finalitat d'aquesta mesura, signada el 1598 pel Rei Enric IV de França i de Navarra, era certament múltiple i complexa; en aquest punt, però, ens limitem a recordar els dos elements principals que Desmond Tutu i Tzvetan Todorov seleccionen.¹¹ En primer lloc, la

11. Cf. TUTU, Desmond, *No future without forgiveness*, Image Doubleday, New York, 1999, ps. 13-32. TODOROV, Tzvetan, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, Arcadia, Barcelona, 2009.

finalitat de l'Edicte era establir una amnistia general per a tots els crims comesos en el marc de les terribles guerres de religió que havien tingut lloc a França, des del 1585 fins a la data de la publicació de l'Edicte. En segon lloc, fer tot el possible per oblidar tot el trauma social i històric que havien suposat els nombrosos actes de violència ocorreguts en el període que esmentem: «...*que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre* —llegim en el text de l'Edicte—, *depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne et durant les autres troubles précédents et à leur occasion, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue*». I afegeix, per tal que aquesta mesura sigui efectiva: «*Défendons à tous nos sujets, de quelque état et qualité qu'ils soient, d'en renouveler la mémoire, s'attaquer, ressentir, injurier, ni provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé, pour quelque cause et prétexte que ce soit, en disputer, contester, quereller ni s'outrager ou s'offenser de fait ou de parole, mais se contenir et vivre paisiblement ensemble comme frères, amis et concitoyens, sur peine aux contrevenants d'être punis comme infracteurs de paix et perturbateurs du repos public*».

La història va mostrar fins a quin punt la intenció d'oblidar els fets traumàtics que havien tingut lloc en el passat per tal d'assegurar la pau en el futur suposava una estratègia més aviat poc efectiva. No és difícil comprendre que la intenció de l'Edicte de submergir tota una població en una mena d'amnèsia col·lectiva, com si allò que es va esdevenir no hagués passat mai, és un objectiu gairebé impossible d'assolir. L'oblit és pràcticament inassolible, especialment quan aquest és l'objecte d'un decret, quan pretén ser el resultat d'un acte de voluntat.

Per altra banda és una opció a la qual, amb raó, podem imputar una bona dosi de pragmatisme, per no dir directament de mer utilitarisme. L'Edicte sembla que respongui al principi: «Si oblidó és perquè em (ens) convé oblidar». Aquest extrem utilitarista ens confronta amb una pregunta que, creiem, és del màxim interès: Tenim dret a decidir no tancar ordenadament la memòria d'un conflicte? Tenim dret a proposar-nos una pau sense memòria? És pensable la viabilitat de la pau sobre la base d'un exercici d'amnèsia col·lectiva? O bé hem de creure, per contra, que la pau demana que la *culpa* i el *crim* siguin tematitzats conscientment i ordenadament?



La línia divisòria entre els criminals i els qui els jutgen és segurament menys important del que sovint som capaços de confessar-nos. En el judici de Nuremberg, més que condemnar els culpables es va condemnar els vençuts.

Davant del model d'Enric IV s'aixeca un segon paradigma que propugna no només perseguir i castigar els responsables dels crims comesos, sinó fer tot allò que es trobi a les nostres mans per tal d'assegurar el record del passat com a forma de minimitzar el risc que es tornin a reproduir els actes condemnats. Aquest segon model encaixa amb allò que en general es va practicar en el cas de l'Holocaust jueu durant la segona guerra mundial. Si el primer model s'exemplificava amb l'Edicte de Nantes, el segon model s'exemplifica amb el Judici de Nuremberg. La finalitat és identificar els culpables, jutjar-los, castigar-los i no oblidar mai que *ells* foren els criminals de guerra; que *ells* foren els que van perpetrar actes d'una crueltat sense parangó en la història.

Todorov s'aproxima d'una manera crítica a la idea segons la qual la memòria constitueix una condició per evitar les atrocitats comeses en el passat. La principal debilitat d'aquest ús de la memòria és l'objectivació del mal, això és, l'atribució del mal exclusivament als criminals que hem identificat i hem castigat. Com si els comportaments dels responsables d'aquells actes, les emocions que les van precedir, les idees que els van fer actuar no tinguessin ni poguessin tenir res a veure amb allò que nosaltres seríem capaços de fer en circumstàncies semblants. Todorov destaca que la tendència general de l'home (més encara si està subjecte a un ús polític de la memòria col·lectiva) és identificar-se amb els benefactors i amb les «víctimes» ocasionades pels crims dels «altres», els dolents, els que són els criminals. D'aquesta manera, la memòria, guiada per aquest sistema d'afinitats i de fòbies, aconsegueix, gairebé sense adonar-se'n, establir una barrera entre el mal i nosaltres.

Convé recordar que els crims contra la humanitat són els únics

que gaudeixen «de la imprescriptibilitat, als seus protagonistes se'ls considera per tant completament diferents de la resta dels criminals i, amb més raó encara, de la resta de la humanitat». ¹² Acabem per creure que els criminals que van tenir una responsabilitat directa en accions despietadament violentes estan constituïts per una altra naturalesa, com si formessin part d'un grup ontològicament diferent, amb característiques morals i emocionals pròpies.

Amb tot, és obvi que aquesta suggestió no es pot sostenir si es posa com objecte d'una crítica raonable. Ens costa acceptar la idea que nosaltres no som completament diferents dels grans criminals; ens resulta incòmode admetre que el mal es troba en el nostre interior i no només en el dels altres. Al final de la Segona Guerra Mundial i a la llum dels crims comesos a l'Alemanya nazi, Romain Gary va afirmar: «El que hi ha de criminal en l'alemany és l'home». I encara: «Es diu que allò que el nazisme té d'espantós és el seu cantó inhumà. Per descomptat. Però ens hem de rendir a l'evidència: aquest cantó inhumà forma part de l'humà. Mentre no es reconegui que la inhumanitat és quelcom humà, seguirem enganyant-nos amb una mentida pietosa». ¹³

Paradoxalment, doncs, la memòria, com a mecanisme d'objectivació del mal, pot comportar fàcilment un element de bloqueig a l'autocomprensió. Todorov afirma que «els grans criminals de la història són humans iguals que nosaltres», ¹⁴ que és una manera de dir que la línia divisòria entre els criminals i els que els jutgem és segurament menys important del que sovint som capaços de confessar-nos. En el cas del Judici de Nuremberg això és més que evident: més que condemnar els culpables, es va condemnar els vençuts, sobretot si tenim en compte que l'URSS de Stalin havia comès i cometria crims d'una magnitud anàloga als de l'Alemanya hitleriana.

Un dels perills de l'ús de la memòria és preparar una comprensió de la història com una colla de fets que van tenir lloc en el passat pro-

12. TODOROV, *ibid.*, p. 11.

13. Citat per TODOROV, *ibid.*, p. 37.

14. TODOROV, *ibid.*, p. 18.



La finalitat que es busca no és tant de provar la culpabilitat dels criminals, sinó de fer emergir la veritat com a condició de possibilitat de la reconciliació entre la víctima i el botxí.

tagonitzats per éssers que no tenen res a veure amb nosaltres, sense comprendre que la història en realitat ens mostra el catàleg d'actes que nosaltres seríem capaços de dur a terme en circumstàncies semblants. Com deia Henri James: mai estem tan a prop de fer el mal com quan ens creiem incapaços de cometre'l.¹⁵

No sembla, doncs, aconsellable hibridar d'una forma acrítica el foment de la memòria històrica amb la justificació d'una justícia retributiva i punitiva. El cas de Sud-àfrica posa en relleu que entre l'oblit dels crims comesos i l'aplicació del *jus talionis* propi dels principis de la justícia distributiva és possible explorar una via humanament més ambiciosa la finalitat de la qual és, principalment, la reconciliació entre la víctima i el criminal. Una reconciliació que exclou l'oblit i que a la vegada pretén la superació de la mera lògica de la reciprocitat.

El cas històric de l'administració de la justícia a Sud-àfrica a partir del 1994 per fer justícia als crims comesos durant el sistema de *l'apartheid* respon a la necessitat de transcendir els dos paradigmes que acabem d'esmentar. Fou un sistema que es proposava trobar una via de conciliació entre la lògica de la justícia i la necessitat de protegir l'harmonia de la comunitat; una via que pretengué conciliar l'existència legítima de l'Estat i de les seves institucions de justícia amb una lògica que no es proposa com a finalitat última el càstig, sinó el perdó i la reconciliació.

En el cas de l'Edicte de Nantes, el perdó era impossible perquè el que es proposava com a principi de la solució dels conflictes era l'oblit. Era impossible, diem, perquè perdonar no és sinònim d'oblidar allò que ha succeït, sinó, entre altres coses, de col·locar-se davant de la

15. Cf. Henri JAMES, *The Europeans*, Penguin, London, 1995, p. 69.

veritat. El model que ens proposa el judici de Nuremberg tenia per finalitat principal castigar els culpables i mantenir viva la memòria per seguir objectivant el mal.

Mirem de resumir les característiques més importants del procés iniciat el 1994, després de la victòria de Nelson Mandela, pels crims comesos durant l'*apartheid* i destacar els aspectes que són rellevants per l'argument d'aquest article.

La finalitat principal era oferir una alternativa a les deficiències de la justícia tradicional o justícia punitiva. Es partia del reconeixement que, en darrera instància, la justícia punitiva no s'havia emancipat en darrera instància dels principis més elementals de la llei del talió.¹⁶

L'alternativa que es concep a Sud-àfrica es basa en la voluntat de superar la necessitat de castigar el culpable; el que més aviat es pretén és fer els possibles per reintegrar-lo al conjunt social. Es parteix de la convicció que el càstig ni redimeix ni transforma. En aquest punt Tolstoi tenia raó. La finalitat que es busca no és tant la de provar la culpabilitat dels criminals, sinó de fer emergir la veritat com a condició de possibilitat de la reconciliació entre la víctima i el botxí i, així, de propiciar una vertadera harmonia social.

Per altra banda, es vol evitar un altre extrem, això és: admetre la impunitat dels fets, oblidar-los, enterrar-los sense que la societat hagi tingut l'ocasió de reconèixer les víctimes, d'escoltar-les i de compensar-les d'una manera o d'una altra. No pot haver-hi justícia que me-

16. Sovint s'ha dit que la justícia compresa en aquests termes ha suposat un avenç moral i jurídic relatiu en la història de la humanitat. D'una banda permet superar la confusió entre venjança i justícia. Mentre que la venjança es duu a terme directament per una víctima implicada o per un seu representant directe, en el cas de la justícia punitiva, l'encarregat d'administrar-la és un jutge imparcial, en nom d'una llei abstracta que vincula tothom per igual. És raonable afirmar, doncs, que hi ha una diferència entre la venjança i la justícia punitiva, però també hi ha motius per limitar aquesta diferència a l'aspecte formal. Todorov, per exemple, insisteix que la llei del talió segueix essent efectiva a través de la justícia retributiva, només que sota l'aparença d'una llei abstracta (TODOROV, *ibid.*, p. 31).



Es reconeixia socialment el dolor infligit a les víctimes i, d'altra banda, els criminals quedaven exposats a una censura moral pública i al penediment. En aquestes circumstàncies es creaven les condicions per al perdó i la reconciliació.

reixi aquest nom, si es protegeix la impunitat i es treballa de manera sistemàtica per encobrir el mal i els seus responsables directes.

El procediment emprat per fer efectiu el que Desmond Tutu anomena justícia reparadora conté elements de gran interès.

El 1994 es crea l'anomenada *Comissió de la veritat i de la reconciliació* (TRC) com a encarregada d'administrar justícia en casos de crims motivats per raons polítiques entre la massacre de Sharpeville (1960) i l'elecció del president Mandela (1994). La comissió va demanar a totes les víctimes de comparèixer per tal d'exposar detalladament davant d'un tribunal els crims de què havien estat objectes. Una vegada aquests crims haguessin estat verificats, l'Estat es comprometia a una reparació, encara que només pogués ser simbòlica. Com destaca el mateix Desmond Tutu: «Era una manera en què la nació tractava de dir a les víctimes: reconeixem que heu sofert una gran violació dels vostres drets. Res no pot substituir els vostres éssers estimats. Però com a nació diem que ho sentim, que hem obert les vostres ferides per poder-les netejar...»¹⁷

Tutu recorda en aquest context de quina manera els membres de la TRC quedaven sovint perplexos de la modèstia de les peticions de les víctimes, que en alguns casos es limitaven a demanar: «Podria posar una làpida a la tomba del meu fill?»

A la vegada, la TRC va demanar a totes les persones que, durant el període esmentat, havien comès delictes contra els drets humans que compareguessin davant de la TRC i que confessessin obertament i detalladament els seus crims com a condició principal perquè po-

17. TUTU, Desmond, *ibid.*, ps. 61 i ss.

guessin ser amnistiats. La TRC es comprometia a publicitar per mitjà dels *mass media* aquestes confessions per tot el país. No és difícil comprendre que, en aquestes circumstàncies, els mateixos criminals tinguessin interès a col·laborar amb la TRC, en lloc de fer tots els possibles per escapar-se de les seves responsabilitats.

Amb això es propiciava l'assoliment del primer objectiu: bandejar els obstacles que condueixen a l'aclariment de la veritat. Aquest fet a la vegada donava peu a una doble conseqüència: d'una banda es reconeixia socialment el dolor infligit a les víctimes i, d'una altra banda, els criminals quedaven exposats a una censura moral pública i al penediment. En aquestes circumstàncies es creaven les condicions per al perdó i la reconciliació.

Convé destacar que no pocs dels criminals que es van acollir a aquest procediment eren tinguts en les seves comunitats per ciutadans responsables i honorables. En alguns casos el preu personal que van haver de pagar després d'haver-se fet públics els fets terribles en els quals havien estat implicats (per exemple, haver participat en escamots assassins, haver torturat presoners, etc.) va ser molt elevat. En múltiples ocasions el resultat va ser la ruptura de famílies, divorcis o exclusió social.¹⁸ Si cal esmentar aquest punt, és perquè una des les crítiques recurrents a aquest sistema de justícia fou que aquest procediment no es podia protegir d'un ús oportunista de la confessió o d'una escenificació cínica d'un suposat penediment per part dels responsables dels crims. Certament que molts dels ciutadans que acudiren a la comissió de la veritat per explicar els crims perpetrats van pagar un preu personal molt elevat, malgrat que la finalitat que es buscava no era aquesta.

A part d'aquests casos que esmentem, és evident que subsisteix el risc que algunes de les confessions fossin induïdes no tant per un penediment sincer, com per l'oportunisme del criminal que veia oberta la via a la seva amnistia. Amb tot, segurament, la pregunta no és tant quin és el sistema perfecte, sinó amb quins riscos preferim conviure. Perquè, davant del risc d'una confessió poc sincera, animada única-

18. TUTU, Desmond, *ibid.*, ps. 50 i ss.



Solucions que no passen tant per una desarticulació més o menys utòpica de l'Estat i dels seus avantatges públics, com per crear ponts entre el sistema jurídic i els principis d'una comprensió de la justícia basada en el perdó i la reconciliació.

ment per un interès utilitarista, tenim el risc de condemnar persones en nom d'una justícia punitiva que podrien ser redimides per un procediment de perdó i de reconciliació. En el primer cas el risc és el d'haver de suportar unes determinades dosis de cinisme. En el segon cas el risc és el de malbaratar una possibilitat de construir una comunitat reconciliada.

Naturalment que a hores d'ara es pot fer un balanç crític del procés endegat el 1994 i destacar els aspectes dels quals hi ha motius per no estar del tot satisfet. Per exemple, el procediment per amnistiar els culpables va ser administrativament molt més àgil que el de concedir les reparacions a les víctimes, malgrat que aquestes, des del començament, es concebessin com a reparacions simbòliques.

No tenim garanties que fos un sistema perfecte, però sabem que el cas de Sud-àfrica va obrir una via per buscar solucions a les insuficiències que Tolstoi va denunciar al segle XIX. Solucions que, en aquest cas, no passen tant per una desarticulació més o menys utòpica de l'Estat i dels seus avantatges públics, com per crear ponts entre el sistema jurídic i els principis d'una comprensió de la justícia basada en el perdó i en la reconciliació entre les víctimes i els botxins. Segurament el camí serà llarg fins que siguem capaços d'afinar fórmules equilibrades que s'aproximin més a les intuïcions més fonamentals de l'Evangelí. És un camí per desplegar. De ben segur que no és una via fàcil; de ben segur que no la recorrerem amb rapidesa, però mai no hauríem de renunciar a fixar-nos objectius més elevats per a la nostra civilització.