

L'ACCIÓ DEL PERDÓ EN LA SOCIETAT LAICA

ALBERT LLORCA

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUM: L'enfocament d'aquest treball està fet des de la perspectiva filosòfica personalista, i té com a principal objectiu reflexionar sobre l'abast del sentit del perdó en l'esfera pública, partint del supòsit de la seva presència i relleu en l'estructura antropològica de la persona humana.

Les raons que motiven aquesta reflexió se situen, preferentment, en la necessitat de l'ésser humà d'educar-se i transformar el món, i el perdó és un factor que ha estat clau en aquesta doble tasca personal i cívica.

Del que es tracta, aleshores, és de constituir un discurs explícit de la combinació dels procediments racionals i emocionals –a la fi, espirituals– que els éssers humans utilitzen, i pels quals llurs existències adquireixen sentit a través del sentit del perdó en la vida social i, de retruc, en la vida política i institucional”.

PARAULES CLAU: perdó, acció, persona, laic, educació.

The action of forgiveness in the laic society

ABSTRACT: The philosophical framework of this study is done from the perspective personalist philosophy, and has as main objective to reflect on about the meaning of forgiveness in the society, based on its presence in the anthropological structure of the human person.

The reasons that motivate this reflection are her philosophical grounds in the necessity of the human being to ameliorate the world and educate himself, and forgiveness is a factor that has been key in this personal and civic work.

So the question that we study is to construct an explicit speech of the combination of the rational and emotional procedures –ultimately, spiritual– which human being use, and whose life acquires sense by means of forgiveness in the social activity and, for consequently, in the political and institutional life.

KEYWORDS: forgiveness, action, person, laic, education.

Introducció: motius, hipòtesi i intenció de l'article

I. El discurs del perdó: apropament fenomenològic

II. Abast institucional del perdó: el paper de l'Estat i la dimensió educadora del perdó

1. El protagonisme de l'Estat: els seus límits
2. Què pot fer i què no pot fer l'Estat en matèria del perdó, des de la perspectiva de contribuir a la millora de la justícia?

Conclusions

Introducció: motius, hipòtesi i intenció de l'article

La temàtica d'aquest estudi té parcialment alguns anys de recorregut i va dirigida a una reflexió sobre el *sentit del perdó i el seu abast institucional*, entès com a acció humana personalitzadora o praxi aplicada a l'esfera pública. En aquest punt es deixa de banda, llavors, la praxi dels "fets" polítics que utilitzen en llur estratègia el *sentit del perdó*; alguns dels quals respondran tal vegada a accions personalitzadores, però d'altres no; de la mateixa manera que, com diria el nostre Joaquim Xirau, l'amor es posa en relleu a través de fets psíquicofisiològics, però no s'hi redueix.

I, en aquest àmbit, el punt concret en el qual ens centrarem serà el de la *relació entre el perdó i la justícia*. En aquesta qüestió, fa alguns anys mantenien una convicció com aquesta que llavors exposava sense dubtes i que avui encara em sembla vàlida: "Algo falla en nuestra vida si nos encontramos con la aparente contradicción entre la justicia –la práctica de los derechos– y el perdón –el reconocimiento de haber vulnerado los derechos del otro–; porque uno y otro no se debieran contradecir"¹. I fa molt més temps, el benvolgut Alfons Comín afirmava que: "Respecto a la cuestión más peliaguda del amor a los enemigos... yo no puedo amar a mis enemigos, y lo digo en términos de clase, sin apearlo del lugar de explotación en que se halla"².

Proposaré *tres motius* que aporten raons per abordar aquest estudi:

– En primer lloc, el fet que tota acció humana té una certa *dosi d'incertesa*; de manera que no resulta pertinent entendre-la com una "conducta" previsible. Per tant, es pot afirmar que, com a "éssers pràctics" o actuant que som, estem condicionats internament i externament; i no és possible, en conseqüència, predeterminar allò que farem³.

¹ Llorca, A. *La utopía de hacerse persona*, Madrid: 2006, San Pablo.

² Comín, A. *Obras Alfonso Comín*, Barcelona: 1993, Fundació Alfons Comín, vol. V, p. 1123.

³ Aquest és un element cabdal: l'acció implica llibertat; mentre que la "conducta" implica adaptació a un medi que predetermina i és propi de la psicologia (les distincions entre acció/esdeveniment o motius/causa són al·lisonadores, tal com proposava fa anys Paul Ricoeur en el seu llibre: *El discurso de la acción* (Barcelona: 1977, Càtedra).

– En segon lloc, tota acció ha de gaudir d'algunes característiques inherents, d'entre les quals destacarem les que el mateix Emmanuel Mounier assenyalava: ser transformadora del món, educadora, i comunicadora i copsadora de valors⁴. I afegirem, com a conseqüència, que *l'acció humana haurà d'evitar la imposició de l'arbitrarietat, el patiment gratuït i l'absurd en la vida humana*. I crec que *el perdó és un bon recurs* per a aquests propòsits.

– I, en tercer lloc, l'acció a través del perdó –l'acció de demanar perdó per part del victimari i de perdonar per part de la víctima– inclou els dos motius anteriors, perquè en l'exercici del perdó hi ha certament incertesa, però hi ha encara més *bagatge educador i compromís transformador*.

Pel que fa a la *hipòtesi de la qual parteixo en aquesta reflexió*: haig de dir que penso que l'opinió actualment dominant que *foragita el sentit del perdó en la societat laica* –en considerar-lo inútil, anacrònic, ridícul i absurd en una societat “avançada” i en “progrés”– ha anat *en correlació amb el sentit d'impotència de la raó* per evitar els abusos col·lectius –odi, fanatisme, racisme ferotge, venjança, poder superb i arbitrari, explotació econòmica...– i, a la fi, la injustícia.

Respecte a l'objectiu: la intenció bàsica d'aquest estudi rau a *aportar humilment eines –les de la reflexió filosòfica– per a un discurs que sigui sòlid sobre l'acció del perdó en l'esfera col·lectiva i específicament en la vida institucional –l'Estat–, en el marc d'una hipotètica cultura “conativa”⁵ del perdó*.

I. El discurs del perdó: apropament fenomenològic

1. Plantejament inicial

Per començar, partirem d'una qüestió de principi. El sentit del perdó que exposarem se situa dins d'una concepció integral de l'home

⁴ Mounier, E. *El personalisme*, Salamanca: 2007, Fundació Emmanuel Mounier, p. 124-129.

⁵ Aquest mot té, per a l'autor d'aquest article, un significat especial de to personalista: la guia pràctica orientadora de la singularitat de la vida personal en la via a la seva plenificació o autorealització “amb” i “de cara” a les altres vides (vegeu el nostre estudi sobre l'esperança i la globalització). I en *aplicar la cultura conativa al sentit del perdó*, hi entendré la “crida” a la humanitat i fraternitat entre persones i cultures, des de la qual totes elles són convidades a l'autocrítica, lluny de qualsevol “ideologització”, en la via que el *perdó contribueixi a universalitzar –humanitzar– la sensibilitat afectiva de l'actuació responsable de les persones*. Aquestes consideracions arrelen en les conviccions exposades fa alguns anys en el meu llibret “*La utopia de hacerse persona*”; “Humanizarse y, en este proceso, trascenderse, conseguir sentir la significación transcendente del esfuerzo humano, cognoscitivo, ético-utópico y amoroso, constituye el marco de agradecida plenitud al que los seres humanos, como personas, podemos humildemente aspirar”. (o.c., p.163)

–corporal i espiritual: és a dir, *encarnada*–; la vida del qual és i s'afirma en tant que surt de si mateix i es relaciona amb les altres persones.

El perdó adquireix sentit en relació, doncs, amb els altres; és a dir, *sobre les seves relacions interpersonals i/o socials (que són, per definició, anònimes)*. Per tant, el perdó ha de contribuir al creixement humà –la personalització–, tant de qui perdona com de qui és perdonat. I això significa que allò en què no consisteix demanar perdó quan s'ha fet mal a algú és precisament “excusar-se”; o sigui, “treure's les culpes”. *En el perdó, la culpa s'assumeix i ha de donar resposta a la intenció de minimitzar el mal fet; no pas fugir de tal exigència de respondre.*

I és aquí on comença, llavors, el *discurs del perdó*: que respon a un acte voluntari, no per excusar-se, sinó per “*posar-se en mans de l'altre*”, *que és l'agreuja o víctima*.

2. Trets essencials del perdó

Què vol dir, aleshores, demanar perdó i rebre –o no– perdó? *Significa partir de l'alteritat heterogènia o asimetria entre la situació del victimari i la de la víctima, i buscar una reciprocitat amb alguna justificació o argument pel qual el botxí demani perdó i, eventualment, la víctima perdoni o no.*

El fet que es demani perdó i s'atorgui o no, indica que, davant d'un mal, se sobreposa un bé o *sobreabundància*: de manera que es refà la situació deteriorada: a un mal, se li sobreposa un bé.

També el fet de perdonar significa que tant *la víctima com el botxí són mereixedors de justícia*: la víctima ha de ser compensada pel mal patit; i el botxí ha de poder redreçar el seu mal camí. I és que ambdós tenen dignitat⁶, que en el cas del perdó creix per la reciprocitat que comporta. És així que gosaria afirmar que *el perdó no és sinó una relació utòpica humanitzadora en la reciprocitat de les dignitats personals* (no en va, afirmaran molts pensadors, des de H. Arendt fins a P. Ricoeur, que el que es perdona no és l'acte ignominiós, sinó la persona que el comet, precisament pel fet de tenir dignitat).

La pràctica del perdó *prepara un futur possible millor*: perquè és *promesa* de possible amistat en el futur entre víctima i botxí: deia Paul Ricoeur que el perdó a l'enemic té sentit perquè potser algun dia serà amic meu⁷. I, d'altra banda, el perdó també és *esperança* de millora

⁶ D'entre les definicions possibles que hom pot recordar sobre el que és la dignitat, escollirem aquesta: el reconeixement del “cadascú personal” o “existència-valor” de la qual és portadora la persona humana, sancionada per les institucions justes (Ricoeur, P., “Negativité et affirmation originaire”, *Historie et Vérité*, Paris: 1955, Du Seuil, p. 355).

⁷ Ricoeur, P. *La lectura del tiempo pasado: memoria y el olvido*. Madrid: 2999, Arrecife, p. 67.

humana: perquè, si no hi ha esperança, per a què perdonar? Si no hi ha esperança, és que no som perfectibles, no podem sortir del “forat” del mal practicat; i, llavors, no es podria redreçar el camí. I només quedaria un recurs: la coacció i la violència (és la recomanació de Hobbes: la paraula sense el recolzament de l’espasa no té valor). Per tant, *el perdó és promesa i esperança d’alteració de la dignitat en positiu* –la meua dignitat “altera” la teua i a l’inrevés–, tant de qui perdona com de qui és perdonat.

El perdó inicia una “lògica nova”: la de l’exercici de la llibertat com la decisió de trencar la “lògica de la venjança” –alguns pensadors han qualificat tal decisió de “miraculosa”⁸–, fisiconatural i psíquica; i que és la lògica del do i de la gratuïtat, estant en contra del supòsit del progrés històric entès com a exigència necessària. En efecte, situats en el context de tal progrés civilitzatori, per què confiar en el valor del perdó, si l’altre –el ciutadà, el desconegut– resulta “superflu”⁹ i, de retruc, innecessari; i el que marca la pauta del que succeeix en aquest marc de “progrés” està per damunt de les nostres decisions personals?

Però la història és també incertesa, i la raó, en voler-la controlar, pot fer-se inhumana. L’estat racional, llavors, pot fer-se violent i justificar la violència i l’estretesa de mires que la potencia: és el que Paul Ricoeur en diu la “síntesi política del que és vertader”¹⁰.

II. Abast institucional del perdó: el paper de l’Estat i la dimensió educadora del perdó

1. El protagonisme de l’Estat: els seus límits

Paul Ricoeur, des de la perspectiva personalista, s’acosta a la comprensió de l’Estat en termes de paradoxa i de desacralització del seu poder.

Per la paradoxa, afirma Ricoeur que l’Estat –el democràtic inclòs, i que és el que més ens interessa– mostra la paradoxa entre la racionalitat creixent i la possibilitat de perversió també en augment; atès el fet que és el monopoli del poder, que no té, en principi, limitacions, més enllà dels pactes que faci amb altres estats. És així que l’Estat adquireix “telos” propi, al marge del que li succeeixi al ciutadà. I,

⁸ Pensadors tan diferents com H. Arendt, F. Rosenzweig, S. Weil i el mateix P. Ricoeur comparteixen aquesta valoració.

⁹ Viviane Forrester en *l’Horror económico* parla de la persona com a ésser superflu o “exclosa” en un món dominat pel regne del diner (Mèxic: 1996, FCE, p. 52-55).

¹⁰ Ricoeur, P., “Verité et Mensonge”, *Histoire et Verité*, o.c. p. 184-185.

en aquesta situació, assenyala Ricoeur que això cal evitar-ho en la mesura del que sigui possible, a través de controls que vinguin de la ciutadania –la premsa lliure i l'opinió feta pública des d'altres institucions– a fi d'evitar els abusos¹¹.

D'altra banda, pel que fa a la conveniència de la “desacralització” del poder –idea que s'inscriu dins de la seva crítica contra la “síntesi política del vertader”¹²–, considera el filòsof que la força unitària de l'Estat ha de ser desactivada en el sentit d'una empenta que esdevindria per l'impuls de la història, seguint el model hegel·lià. Cal, aleshores, que l'Estat no s'investeixi d'una suposada “fonamentació” historicoteologicopolítica que condueix al monisme politicoestatalista que tants mals resultats ha donat a Occident, com recordava Franz Rosenzweig en la seva crítica a Hegel i a la inhumanitat resultant, al seu parer, que fou la Primera Guerra Mundial¹³.

On condueixen ambdues anàlisis sobre l'Estat, respectivament, de la paradoxa ordre/violència i de la desacralització? Doncs, a enfocar el poder de l'Estat des de la fundació –no “fonamentació”– de la pluralitat originària –aquí gira la mirada cap a Hannah Arendt– i la resimbolització –aquí es retroba amb un políticòleg marxista com Michel Gauchet. El discurs ricoeur·ià, de força complexitat en aquest tema, permet plantejar tres aspectes importants:

– En primer lloc, que el poder de l'Estat no només admet la interpretació weberiana de poder-dominació (versió “vertical”), sinó la versió “aren-tiana” de poder com a “voluntat de viure junts” (versió “horitzontal”)¹⁴.

– En segon lloc, que el poder de l'Estat s'ha de “resimbolitzar” en termes de pluralitat originària implica que la ciutadania ha de participar activament en la configuració i marxa d'aquest estat (i no deixar-lo en mans d'uns pocs). I, aquí, les “famílies espirituals”, diu Ricoeur, han de col·laborar-hi activament, incloses les esglésies cristianes.

¹¹ Ricoeur, P. “L'état et la violence” a *Histoire et Vérité*. París: 1955, Du Seuil, p. 258-259.

¹² Ricoeur, P. “Vérité et Mensonge”. o.c.

¹³ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención* (3ª part), Salamanca: 2006, Sígueme, p. 390-396. Cal afegir que la crítica de Ricoeur a la sacralització del poder de l'Estat torna a aparèixer en un dels últims estudis que va fer: “Esprit i Mounier: al mig del segle XX”. *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, Facultat de Filosofia URL, 2002/1, any IV.

¹⁴ Aquesta última versió del poder, en el cas del pensament de Ricoeur, penso que admetria, com succeeix amb la de la cultura, una interpretació en termes de involuntarietat: és a dir, el poder apareixeria com a “oferta” o medi –instrument– de convivència, com a eina per ser gestionada en el conjunt de la col·lectivitat per poder conviure millor, i no com a recurs de dominació al marge de la ciutadania.

– En tercer lloc, que l'Estat, aleshores, s'ha d'equipar, juntament amb el ciutadà, d'un bagatge educador, que el faci sensible a les necessitats dels ciutadans; que és com dir que l'ètica no pot restar allunyada –encara que no ho decideixi tot– de la política, mantenint una tensió i vigilància que no poden minvar mai.

Es pot afirmar que, només sota aquestes condicions, és possible *introduir el sentit del perdó en la vida pública com a eina civicosocial*. I, concretant més, Ricoeur fa propostes concretes de tot aquest plantejament educador i cívic en termes de:

Respectar l'objecció de consciència, contra la deshumanització de l'Estat,

Fomentar la capacitat al ciutadà a fi que corregeixi les passions i els prejudicis socials i

Proposar l'ètica de la no-violència per pressionar l'Estat violentador, seguint l'estil practicat per Gandhi.

En el següent paràgraf, relatiu a "l'educador polític", es posa en relleu l'inici d'alguns d'aquests trets: "L'home es veu, col·lectivament, subjecte actiu del seu destí. És aquesta noció d'elecció col·lectiva que em sembla que ha de ser subratllada en aquest nivell d'intervenció. L'educador, sobretot en les societats industrials desenvolupades, no serà simplement algú que protesta, com ha estat i com ha d'estar encara enfront de la injustícia i de la desigualtat, davant de les formes antigues de la pobresa i de les formes noves creades per les economies industrialitzades; haurà també de preparar els homes en aquesta responsabilitat de la decisió col·lectiva. Aleshores hem d'aprendre a conduir-nos en un món que serà, cada cop més, el teatre de decisions preses a escala col·lectiva. La tasca de l'educador, des d'aleshores, penso que és doble: en primer lloc, fer aparèixer la significació ètica de tota elecció aparentment només econòmica; i, tot seguit, lluitar per a l'edificació d'una democràcia econòmica..."¹⁵.

Val a dir que, a casa nostra, a principis del segle XX, ja hi hagué un assaig d'aquesta actitud "educadora" de l'Estat i de la ciutadania, a fi que aquest fos sensible a criteris provinents de l'ètica i, més precisament, del sentit del perdó: fou arran dels fets de la Setmana Tràgica de Barcelona, pels quals fou condemnat a mort Ferrer i Guàrdia, i fou Joan Maragall qui alçà la veu demanant un exercici de justícia i perdó a la burgesia catalana perquè es comprometés en la petició de respecte de la vida d'una persona que ja era condemnada abans de tot judici.

¹⁵ Ricoeur, P. "Tâches de l'éducateur politique" a *Lectures I*, Paris: 1991, Seuil. p. 248-252.

Arran del desencís a Europa, fet palès per l'estat violent des de bon començament del segle XX pel que fa a la gestió pública al marge de tota ètica –que dóna com a resultat el deliri del feixisme i del nazisme i, de retruc, la Primera i Segona Guerra Mundial–, Galo Bilbao, especialista en el tema del perdó en la vida pública¹⁶, pensa que això té repercussions en la posterior proliferació de polítiques del perdó; malgrat les manipulacions que en aquest context polític de l'última postguerra europea ha patit el perdó¹⁷.

Com articular el sentit del perdó amb la política de l'Estat? Paul Ricoeur proposà la necessitat d'un discurs aplegador i, per a ell, fonamental entre la justícia i el perdó, tal com exposa en el seu llibre *Le juste*: “El perdón escapa en efecto al derecho tanto por su lógica como por su finalidad. Des de un punto de vista que se puede llamar epistemológico, pertenece a una *economía del don*, en virtud de la lógica de la superabundancia que lo articula y que es preciso oponer a la lógica de la equivalencia que preside la justicia; desde este punto de vista el perdón es un valor no sólo supra-jurídico, sino supra-ético... Su “proyecto” no es el de borrar la memoria; no es el olvido; por el contrario, su proyecto, que es *cancelar la deuda*, es incompatible con el de *cancelar el olvido*. El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado del peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria”¹⁸.

Entre nosaltres, el professor Xabier Etxeberria, en un profund estudi¹⁹, posa en relleu l'exigència, si més no intel·lectual, de no confondre els processos polítics en la direcció autèntica del perdó del que són meres pantomimes en societats sortides de règims dictatorials, que el que pretenen és instituir legalment la impunitat dels que hagin comès barbaritats. I el primer que estableix aquest pensador és que la introducció real del sentit del perdó en la vida pública requereix entendre que el perdó no és una qüestió merament particular, sinó precisament pública, de manera que implica el que ell en diu “un entrelazado de solidaridades”²⁰. I, per a ell, la contribució del sentit del perdó a la justícia, com Ricoeur proposava, demana tres passes en la via de restablir les relacions humanes entre la víctima i el víctima-

¹⁶ Bilbao, G. “Perspectiva filosófica del perdón” a *El perdón en la vida pública*. Bilbao: 1999, Univ. Deusto.

¹⁷ o.c. p. 16-17.

¹⁸ Ricoeur, P. *Lo Justo*, Madrid: 1999, Caparrós, p. 195-196.

¹⁹ Etxeberria, X. “Perspectiva política del perdón” a *El perdón en la vida pública*. o.c.

²⁰ o.c. p. 62.

ri: superar el ressentiment (perquè no degeneri en l'odi), reparar el mal fet per part del victimari i reconciliar ambdós en la mesura del possible²¹. Afegeix Etxeberria que aquesta tasca no gens fàcil implica una determinada concepció, no només del perdó, tal com dèiem; sinó de la justícia. És a dir, qui interpreti un perdó manipulable per la política –per evitar judicis a criminals, per evadir responsabilitats, per fer oblidar el passat fosc i ple de sang mitjançant “amnisties” i “lleis del punt final” al servei del poder dominant...–; certament té una concepció confusa i “polititzada” de la justícia a través de la manipulació –o “fabricació” a mida– de les lleis. És evident, aleshores, que Etxeberria, com Ricoeur, Hannah Arendt i altres pensadors demana una concepció i praxi de la justícia no només “retributiva” (justícia entesa com el càstig estipulat per la llei) que reduís la praxi del perdó a una “bona intenció” o “indult” que s’aplicaria discriminatòriament per mera conveniència a qui convingui. La justícia haurà d’assumir el sentit del que ha succeït, obrint, mitjançant el perdó, la “liberación de la deuda, por conversión del sentido mismo del pasado”²².

320

2. Què pot fer i què no pot fer l'Estat en matèria de política del perdó, des de la perspectiva de contribuir a la millora de la justícia?

2.1. Comencem pel que no pot fer

Per començar, hom ha de dir, pel que portem dit, que l'Estat no pot perdonar en lloc de la víctima, senzillament perquè no és la seva competència ni la seva responsabilitat²³. Els abusos en aquest punt han estat notables, mitjançant el “perdó-oblit”, que Ricoeur, Derrida, i altres pensadors aquí citats –Bilbao, Etxeberria, Echano– consideren que cal superar. Les conseqüències d’algunes amnisties generalitzades sense criteris de control, o les lleis del “punt final” –Argentina, Xile– han funcionat, a vegades, com a terreny adobat per a la impunitat més descarada sota els interessos que pressionen el poder polític. En aquest punt, afirma Xabier Etxeberria que tals pràctiques instrumentalitzen i devaluen el sentit del perdó²⁴; i afegirem nosaltres que donen la imatge tan penosa que el sentit del perdó o és inútil –de persones que no tenen gaires gambals,

²¹ o.c. p. 65.

²² o.c. p. 95. El fragment recollit és de Paul Ricoeur (*Lo justo*. o.c.p. 78-79)

²³ o.c. p. 104.

²⁴ o.c. p. 73 i p. 100.

com deia Galo Bilbao–, o és enganyós per a les mateixes víctimes, perquè no se'ls resol res²⁵.

2.2. Què és el que pot fer, aleshores?

Certament, bastants coses. En línies generals, pot actuar de coadjuvant i no de protagonista. I això vol dir que el poder de l'Estat ha de ser posat a disposició en la direcció diàfana de l'aclariment veritable del que hagi succeït en el passat: és el que se'n diu les *politiques de veritat*, que passen per aclariments de fets històrics, accés lliure a arxius i informes i comissions de veritat (com alguns casos assajats a Sud-amèrica –cas de Guatemala– o a Sud-àfrica). La descoberta de la veritat és, doncs, la base per articular la justícia i el perdó: en termes, respectivament, de reconeixement dels mals perpetrats pels botxins, de reparació a les víctimes i de superació –previ coneixement, doncs– de la situació degradada en què hom havia caigut. I aquest és el camí potencial de la futura reconciliació²⁶.

Dins d'aquest ample marc, allò que pugui fer l'Estat en el tema del perdó, ho dividiré en dos graus o passes d'intervenció, que no són incompatibles entre si, però sí diferents. El primer es referirà a una *tasca promotora del perdó*; i el segon grau, a una *intervenció directa de demanar perdó i perdonar alhora*. Vegem-ho.

 321

Primer grau d'intervenció: Promoció de la reconciliació

Pel que fa al primer grau, penso que l'Estat ha de *promoure la rehabilitació de les víctimes d'abusos del poder* –patits per dictadures anteriors o grups terroristes dins de l'Estat– ila *reconciliació social*, ambdues alhora. Hi ha exemples recents diversos, tristament, tant a Europa –de l'Est–, com a Centreamèrica i Sud-amèrica –en diverses repúbliques–, a l'Àsia –el cas de Cambodja–, o a l'Àfrica –casos de Sud-àfrica o Uganda–, entre d'altres.

Com fer-ho? Assenyalem dos aspectes; primer, de cara a la víctima i, després, de cara al victimari.

De cara a la víctima: Per començar, i en la mesura que perdonar no és sinó aportar un enfocament nou sobre el que ha succeït –a saber, el mal patit– sense que ens “esclavitzi” la venjança, haurà de constituir la resposta “inesperada i lliure” –diríem que “generosa”– de què parlava Hannah Arendt. Però com que alhora no és possible “oblidar” aquest passat tenebrós, el que la justícia ha de fer llavors és “reconvertir” l'afany “retributiu” –castigar–, sense inhibir-se de judicis envers els

²⁵ Bilbao, G. o.c. p. 24-26.

²⁶ Etxeberria, X. o.c. p. 74-79.

acusats de crims; i ha d'escoltar la veu de la víctima, tot i que, segons ens diu Etxeberria, no ha de suposar que l'Estat segueixi la seva voluntat, ja que el problema de la vulneració greu dels drets humans no és particular, sinó que pertany al bé comú²⁷. Llavors, què li reclamarà la víctima a l'Estat, en relació i responsabilitat amb el botxí? Hi ha uns protocols de la Comissió dels Drets Humans de l'ONU que estipulen que l'eix central de l'actuació de l'Estat ha d'anar en la direcció de *reparar* tots els mals que la víctima hagi patit. No en va, aquesta fou, tal com assenyalava Paul Ricoeur, la línia bàsica d'actuació de la famosa Comissió de la Veritat i la Reconciliació de Sud-àfrica, empresa per Nelson Mandela i comandada pel bisbe Desmond Tutu, després del règim de "l'apartheid": "reunir los testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaban haber cometido crímenes políticos"²⁸.

Què s'entén per "reparació"?

En primer lloc, la restitució del que les víctimes han perdut, en la mesura que sigui possible.

En segon lloc, la indemnització pels danys patits.

En tercer lloc, la readaptació a la normalitat, inclosos els costos mèdics i jurídics que impliqui.

322

En quart lloc, obtenir la declaració oficial que pertocui al procés de rehabilitació de les víctimes (cerimònies, homenatges, etc.)

I, en cinquè lloc, donar garanties que mai tornaran a repetir-se els mals que han motivat la reparació²⁹.

Totes aquestes actuacions concretes van en la direcció segons la qual l'Estat ha d'animar les víctimes a la disposició de perdonar, oferint tal actitud com a possibilitat, no pas com a obligació. En aquest sentit, l'Estat pot, fins i tot, preparar trobades, si les víctimes i els victimaris ho desitgen, a fi que es reconeixin personalment i diguin el que vulguin.

De cara al victimari: Com que no es tracta d'establir una justícia retributiva –això ja ho faria un tribunal ordinari–, l'Estat pot preguntar al victimari què està disposat a fer per compensar el mal fet a la víctima –o als familiars, si la víctima fou assassinada–. En aquest marc, les propostes de l'Estat poden ser:

– Proposar fórmules concretes compensatòries per a la víctima; per exemple, pagament de diners, treball per a la víctima o per a la comunitat...

²⁷ Etxeberria, X. o.c. p. 102.

²⁸ Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido*. o.c.p. 597.

²⁹ Etxeberria, X. o.c. p. 78.

– Proposar procediments morals i psicològics com ara confessions públiques, peticions de perdó en públic, penediment en públic...

Aquestes propostes que presentem no són, ni tan innovadores ni tan estranyes, en l'esfera de la jurisprudència més avançada a Europa. Així, segons el jurista Juan Echano, des de fa més de vint anys s'han encetat investigacions, dins del dret penal, per introduir el perdó per la via de la reparació –qüestió que en els sistemes jurídics es deriva al dret civil per als assumptes particulars– en lloc de la repressió i el càstig. I un projecte concret i ja amb certa solvència és el PAR (Projecte Alternatiu sobre la Reparació), que fou elaborat l'any 1992 per un grup de professors juristes alemanys, suïssos i austríacs³⁰. De fet, diu l'autor que el PAR enllaça amb el Projecte Alternatiu del Dret Penal ja formulat 25 anys abans –o sigui, en la dècada dels 70–. La idea directriu del PAR, doncs, és la d'"integrar la reparación en el actual sistema de sanciones y en el sistema procesal, para evitar la pena en la medida de lo posible en atención a las prestaciones reparadoras del sujeto responsable"³¹.

En el PAR, doncs, la reparació és diferent de la pena jurídica, ja que és una sanció autònoma que lliurement accepta l'agressor per satisfer els drets i necessitats de la víctima. Som, per tant, davant d'una nova manera de practicar la justícia jurídica, que accentua l'assumpció responsable i voluntària de l'agressor per reparar el mal que ha fet, amb tot el que implica també de prevenció i educació. És evident, però, que no és un procediment perfecte i té, per tant, riscos; però probablement no menys que el sistema penal tradicional.

 323

Segon grau d'intervenció: demanar perdó i perdonar

Aquest segon tipus d'intervenció requereix matisos, ja que havíem assenyalat que l'Estat no pot perdonar pròpiament, i tampoc és subjecte directe com a víctima; sinó que en ambdós casos és subjecte subsidiari del mal realitzat. És a dir, l'Estat és, en aquesta perspectiva, *coresponsable del mal que pateix un ciutadà per omissió de les seves obligacions* de defensar –o, millor, evitar– les potencials víctimes; i, fins i tot, també es presenta com a subjecte "victimari" en termes de delegació. Vegem-ne cada cas.

Petició de perdó a les víctimes:

En aquest cas, l'Estat –o el seu representant: cap d'Estat, de govern, canceller...– s'erigeix com a representant legal de la societat,

³⁰ Echano, J. "Perspectiva jurídico-política del perdón" a *El perdón en la vida pública*. o.c. p. 143.

³¹ o.c. p. 149.

en la mesura que l'Estat té el monopoli del poder i de l'autoritat i té obligacions de protecció a la ciutadania. Per tant, si no ha protegit adequadament, té un "deute" amb les víctimes. Només així s'entendrien les peticions de perdó fetes per dirigents com Willy Brandt davant de Polònia per la invasió nazi, de Will Clinton als negres per l'esclavatge del passat, del papa Joan Pau II per la conducta de la Inquisició romana davant de Galileu i Giordano Bruno, o la petició de perdó del rei Joan Carles I per l'expulsió dels jueus al segle XV... L'Estat, doncs, si més no, ha deixat fer o s'ha desentès de les víctimes i ha de respondre d'això.

Propostes de recuperació del victimari:

Si bé l'Estat ni cap altra institució pot perdonar, sí que pot decidir proposar condicions per ajudar a la recuperació del victimari a fi que faci la passa de demanar perdó i, eventualment, es penedeixi públicament, o que es faci mereixedor d'una amnistia condicionada o d'un indult, concedint per delegació rebuda –com a representant de la societat– el perdó en termes de *commutació sota condicions*: aquest fou el cas posat en pràctica a la Sud-àfrica del "postapartheid". En aquest cas, el perdó s'inclou dins del marc i de l'objectiu de la reconciliació col·lectiva.

324

De cara a la societat:

L'Estat o altres institucions poden demanar perdó, perquè el mal patit per una víctima *ens fa mal a tots* en formar part d'una mateixa comunitat; i els mals ofenen no només les víctimes concretes, sinó els altres ciutadans pels vincles de pertinença que hi tenen. En aquest sentit, Galo Bilbao entén que en una comunitat hi ha un acord implícit de solidaritat que fa que hi hagi un sentiment col·lectiu compartit de suport als que han estat maltractats. Vegem aquest fragment: "En nuestros tiempos es frecuente hablar de cultura de la tolerancia, de cultura de la no violencia, de cultura de la paz en definitiva. Pues bien, es necesario, no solamente hablar, sino practicar una cultura del perdón, como posibilitadora y complemento de las otras. En definitiva, hemos de ser conscientes que la cultura del perdón es actualmente una "contracultura", que actúa contracorriente de las grandes tendencias sociales y culturales... Que en principio le corresponde ofrecer el perdón a la víctima es algo que debe ser defendido en cualquier propuesta de perdón: nadie puede arrogarse la capacidad de perdonar las ofensas hechas a otros. Ahora bien..., hay que tener presente que nuestra autonomía, en el actuar y en el sufrir, la vivimos en un entrelazado de solidaridades. Esto es lo que hace que los familiares de las víctimas sean también víctimas, o que

sea la comunidad judía como tal la que se siente víctima del nazismo, o que los europeos debamos sentirnos responsables ante los habitantes del Tercer Mundo desde nuestra solidaridad fáctica con nuestro pasado colonizador, palpable en la situación de privilegio injusto del que disfrutamos hoy en día. Desde aquí se entiende que podamos pedir perdón, personalmente o a través de nuestros representantes, por algo que no hicimos directamente, pero que de algún modo lo apoyamos, o al menos aceptamos las ventajas que nos aportó; aunque debamos ser conscientes de que eso no substituye a la que debería ser –o haber sido– petición fundamental, la del ofensor”³².

Conclusions

Ja es veu, pel que hem analitzat, que la vessant solidària i educativa en la dimensió col·lectiva del perdó és importantíssima. I, en aquest sentit, les prevencions de la meua hipòtesi en el sentit que el món actual és força aliè al sentit del perdó mereixcertament alguns matisos. N'assenyalaré dos:

– D'una banda, pels fets esdevinguts –i dels quals hem fet breus referències– hi ha indicis que el *sentit del perdó no és cap moda* i té base suficient per justificar-se per si mateixa; tot i les tergiversacions i manipulacions a què s'exposa i els fets –alguns processos de transició cap a societats democràtiques– que fins ara així ho testifiquen.

– En segon lloc, hi ha un discurs intel·lectual solvent sobre el poder com a acció de “voler i saber viure junts” que inclou –o en el qual, al menys, no és contrari– el sentit del perdó. Heus aquí, un exemple del que diem, segons planteja el professor Manuel Cruz: “El perdó, en efecte, constitueix un element imprescindible de la convivència. D'una part, tots hem de perdonar i fer-nos perdonar per poder seguir junts. Si els altres ens seguissin tenint en compte allò que de dolent els hàgim pogut fer en temps passats, estaríem condemnats a la més absoluta de les soledats. La disposició a perdonar constitueix la condició de possibilitat per als vincles interpersonals més forts... No hi ha cap comunitat que pugui carregar sobre les seves espatlles l'acumulació indefinida de greuges. També, el grup, igual que l'individu, ha de drenat el seu propi passat. Fer *tabula rasa* o començar *da capo* és, en molts moments de la vida de les persones i de la història dels pobles, la condició necessària (evidentment no sempre suficient) per poder continuar. En aquest sentit, podríem dir ben bé que el perdó és com la

³² Etxebarria, X. “Perspectiva política del perdón” a *El perdón en la vida pública*, o.c. p. 62-63.

prohibició de l'incest; un mecanisme per a la supervivència del grup"³³.

És evident que el bagatge educatiu del sentit del perdó en les línies anteriors no és menyspreable. Galo Bilbao proposa alguns trets certament rellevants, en la direcció d'aconseguir la reconciliació humana per la via del perdó per damunt de tot. En síntesi, tenim, segons ell, que:

- Cal evitar situacions que degenerin en venjança, i, per tant, cal usar els mecanismes judicials davant la violència.

- Cal que l'Estat assumeixi la responsabilitat civil subsidiària: a fi que el ciutadà se sentit recolzat i no desemparat.

- Deixar que la víctima parli públicament, si vol; i que el botxí reconegui públicament el que ha fet.

- Cal que els poders públics promoguin un procés de consciència col·lectiva sobre el perdó³⁴.

I, al seu parer, només així es pot anar instal·lant una autèntica cultura del perdó, distanciada de les rutines punitives i violentadores³⁵.

Aquestes anàlisis ens condueixen inevitablement al que m'atreveria a dir-ne *el terreny prepolític* en l'àmbit de la vida col·lectiva: és a dir, allà on *es donen la mà l'educació cívica, la cultura del perdó i l'exercici de la responsabilitat dels governants*. Penso que aquests tres elements haurien de ser integrats als altres conceptes tradicionals utilitzats habitualment en la teoria política de la democràcia, com la "sobirania política", la "constitució", el "poder de l'Estat", la "seguretat institucional", la "representativitat política", l'"autoritat jeràrquica"... Si aquests han servit per gestionar la llibertat i la igualtat com a principis democràtics –ideals bàsics destacats de la Revolució Francesa–, *la cultura del perdó* juntament amb *l'educació cívica i la responsabilitat de qui governa* haurien de treballar i aprofundir en la direcció del tercer principi revolucionari no tan reconegut –tot i formar part de la divisa de la Revolució Francesa i de les democràcies que en deriven–, en la gestió del poder polític: *la fraternitat*.

326

Bibliografia

Bilbao, G. "Perspectiva filosòfica del perdón" a *El perdón en la vida pública*. Bilbao: 1999, Univ. Deusto.

Comín, A. *Obras Alfonso Comín*, Barcelona: 1993, Fundació Alfons Comín, vol. V.

³³ Cruz, M. "Sobre la dificultat de viure junts" a *Filosofia i política, ara*. Barcelona: 2004, La Busca.

³⁴ Bilbao, G. "Perspectiva filosòfica del perdón" a *El perdón en la vida pública*. o.c. p. 46-48.

³⁵ o.c. p. 51.

- Cruz, M. "Sobre la dificultat de viure junts" a *Filosofia i política, ara*. Barcelona: 2004, La Busca.
- Echano, J. "Perspectiva jurídico-política del perdón" a *El perdón en la vida pública*. o.c.
- Etxeberria, X. "Perspectiva política del perdón" a *El perdón en la vida pública*. o.c.
- Forrester, V. *Horror económico*, México: 1996, FCE.
- Llorca, A. *La utopía de hacerse persona*, Madrid: 2006, San Pablo.
- Mounier, E. *El personalisme*, Salamanca: 2007, Fundación Emmanuel Mounier
- Ricoeur, P. "Negativité et affirmation originaire", *Historie et Verité*, Paris: 1955, Du Seuil,
- Ricoeur, P. "Verité et Mensonge", *Histoire et Verité*, o.c.
- Ricoeur, P. "L'état et la violence", *Histoire et Verité*, o.c.
- Ricoeur, P. "Tâches de l'educateur politique" a *Lectures I*, Paris: 1991, Du Seuil.
- Ricoeur, P. *El discurso de la acción*, Barcelona: 1977, Cátedra.
- Ricoeur, P. *Lo Justo*, Madrid: 1999, Caparrós.
- Ricoeur, P. *La lectura del tiempo pasado: memoria y el olvido*. Madrid: 2000, Arrecife
- Ricoeur, P. "Esprit i Mounier: al mig del segle XX". *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, Facultat de Filosofia URL, 2002/1, any IV.
- Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención* (3ª part), Salamanca: 2006, Sígueme.

Albert Llorca
 Universitat Autònoma de Barcelona
 Membre de l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya
 Albert.llorca@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2014]