

SOBRE EL PERDÓ

COM PODEM PERDONAR L'IMPERDONABLE?

RICHARD HOLLOWAY



ICIP

EINES DE PAU,
SEGURETAT I JUSTÍCIA
#25

Richard Holloway

SOBRE EL PERDÓ

Com podem perdonar l'imperdonable?

Traducció de Víctor Obiols Llandrich



ICIP

#25

Aquest llibre també ha estat editat en PDF i ePub seguint criteris de sostenibilitat.

Els llibres de la col·lecció «Eines de Pau, Seguretat i Justícia» volen ser, sobretot, un suport útil per a les persones que, amb diferents graus d'implicació, se senten compromeses amb el treball per a la pau. Amb aquesta col·lecció volem posar a l'abast del públic llibres curts, clars i pràctics, llibres que proporcionin tant una visió crítica de les relacions internacionals i els conflictes en el món actual com orientacions i guies per a l'activisme en favor de la pau i la justícia; tot un repte que esperem assolir posant a mans dels lectors i les lectores les traduccions d'obres de reconeguda qualitat i també de producció pròpia. Els continguts d'aquesta col·lecció poden ser complementats i ampliat amb materials i bibliografia de la Biblioteca de l'Institut Català Internacional per la Pau.

Aquesta col·lecció està dirigida per Cécile Barbeito.

© Richard Holloway, 2002

© D'aquesta edició: ICIP (Institut Català Internacional per la Pau), 2019

© Víctor Obiols Llandrich, per la traducció de l'anglès, 2019

Títol original: *On Forgiveness*

Disseny gràfic i maquetació: Arianne Faber

© Il·lustració de la coberta: Arianne Faber

Realització editorial: líniazero edicions

Col·lecció «Eines de Pau, Seguretat i Justícia»

Institut Català Internacional per la Pau

C. Tapineria, 10, 3a planta

08002 Barcelona

T. 935 544 270 / icip@gencat.cat

www.icip.cat

DL: B 21490-2019

Aquesta obra està sota una llicència Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 2.5 Espanya de Creative Commons. Per veure'n una còpia visiteu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/>. Es permet la còpia, distribució i reproducció d'aquesta obra sempre que sigui sense ànim de lucre, se n'acrediti l'autoria i es mantingui la nota de llicència.

Richard Holloway (1933), escriptor i comunicador, és autor de més d'una vintena de llibres en què reflexiona serenament sobre ètica, religió o la mort. Va ser bisbe d'Edimburg durant catorze anys i cap de l'Església episcopal escocesa fins a la seva dimissió. De llavors ençà, ha esdevingut una figura molt influent en qüestions relacionades amb les creences religioses en el món modern. Ha escrit per a nombrosos diaris anglesos com *The Times*, *The Guardian*, *The Observer*, *The Herald* i *The Scotsman*. També ha presentat diversos programes de ràdio i televisió de la BBC.



Per a Desmond Tutu

Només hi ha perdó, si és que n'hi ha,
allí on hi ha l'imperdonable.

JACQUES DERRIDA

SUMARI

1. Religió sense religió	14
2. Recuperar el futur	22
3. Organitzar el caos	38
4. Redimir el caos	54
Notes	74
Agraïments	77
Bibliografia	78

T'ha ensenyat –oh, home–, què és allò que és bo; i què et demana el Senyor, que no és sinó actuar amb justícia, estimar la misericòrdia i acompanyar, humilment, el teu Déu.

De les Escriptures hebrees

Has sentit això que ha estat pronunciat: «Estimaràs el teu veí, i odiaràs el teu enemic». Però jo et dic: «Estima els teus enemics, beneix els qui et maleeixen, fes el bé als qui t'odien i prega pels qui t'utilitzen plens de menyspreu i et persegueixen».

De les Escriptures cristianes

Repara el mal que t'han fet amb quelcom que sigui millor. I mira! L'enemic que et va fer el mal pot convertir-se en amic íntim i sincer.

De les Escriptures musulmanes

1. Religió sense religió

No cal que siguis religiós per creure o practicar el perdó. És possible que fins i tot sostinguis que la religió pot fer que les persones siguin implacablement despietades, però el fet és que la religió ens proporciona moltes de les millors contalles i metàfores sobre el perdó. La dificultat que trobem quan usem aquests textos és a l'hora de definir l'autoritat del llenguatge amb el qual ens pervenen. Proclamem una obvietat si afirmem que els mots signifiquen coses diferents segons qui els interpreta. Com que tendim a actuar assumint que les «nostres» paraules tenen alguna mena d'equivalència de les coses que descriuen, sempre ens sorprèn quan deixen perplexes o confuses altres persones en lloc d'il·luminar-les. No fem referència només a la dificultat òbvia d'usar una altra llengua de manera incompetent: fins i tot la llengua que millor coneixem conté paranys per als incauts. Una de les situacions còmiques més perdurables que ens ofereix la vida és la deliberada incomprensió de la generació precedent quan ensopega amb el nou significat que ha atorgat a certes paraules la nova generació. Podem escoltar, per exemple, un senyor de certa edat lamentant-se per l'apropiació del mot «gai» per part de la comunitat homosexual. Recordo veure una presentadora perplexa, en un programa concurs de la televisió, mirant d'entendre el sentit positiu i elogiós, en argot, esclar, que una concursant insistia a donar a la paraula «cabronàs». Part del nostre geni com a humans és la manera que tenim d'anar adaptant el llenguatge per encaixar-lo en la nostra experiència canviant de la vida i en el misteriós univers en el qual està inserit.

Tanmateix, aquesta tasca d'adaptació és problemàtica quan intentem aplicar-la als textos sagrats de la religió. És per això que en aquesta introducció em proposo d'explicar el meu punt de vista sobre la interpretació dels grans mots que manega la religió, i les idees que es poden trobar en el

rerefons, com, per exemple, «perdó», el tema principal d'aquest llibre. En primer lloc, vull dir que m'esforçaré molt per ser descriptiu més que prescriptiu en allò que escric. Això no és el que la gent espera quan es tracta de literatura religiosa. La religió s'associa amb el mode imperatiu, amb regles i manaments que suposadament provenen directament de Déu i cal, per tant, obeir sense discussió. No vull refer camí i tornar a temes que ja he tractat en un llibre previ, *Godless Morality* [Moralitat sense Déu], excepte repetir la qüestió que planteja que identificar Déu amb certes disposicions socials que provenen d'un estadi previ del desenvolupament humà fa que qualsevol mena d'evolució cultural sigui impossible. Les religions tradicionals defensen que Déu ha proporcionat un model permanent i molt detallat de les relacions humanes, i és una llàstima que sigui un model basat en normes culturals d'antigues societats patriarcals. No ens escau justificar-ho. Si la religió hagués estat l'únic actor en aquesta contesa, l'obediència universal a aquest model hauria representat un fre permanent al desenvolupament cultural. Afortunadament, l'evolució de la mentalitat secular ha limitat progressivament el poder de la religió per inhibir el ritme del canvi social de manera que el corrent de l'alliberament humà ha estat capaç de fluir bàsicament sense obstacles. El moviment d'idees en l'Europa del segle XVIII, que fou conegut com la Il·lustració, va començar a debilitar el paper de l'autoritat religiosa com a determinant principal dels valors humans. Les mateixes religions van patir un descrèdit progressiu a causa dels seus conflictes i rivalitats, de manera que la mentalitat secular va anar guanyant gradualment la batalla per la tolerància contra el seu enemic dividit. És indiscutible que la victòria de l'humanisme secular va crear una crisi important en el cristianisme. L'Església va estar en una posició de domini cultural a Occident durant segles. Es veia a si mateixa, no com una religió entre moltes d'altres, sinó com la via final i completa assignada per Déu per a la humanitat per assolir la salvació. És difícil per a una religió acostumada a pensar en si mateixa com a l'única via veritable de vida adaptar-se a una cultura pluralista en la qual les seves reivindicacions són tolerades únicament com una tria més entre moltes altres. També

és ben sabut que quan una institució que fou fundada per propagar grans idees és amenaçada per les revolucions de la història tendeix a autoprotegir-se retirant-se darrere els seus propis murs, a expenses dels valors que estava destinada a promoure. Aleshores l'objectiu principal passa a ser la mateixa supervivència, en lloc de la promoció dels seus millors ideals.

El contrapunt a l'actual pànic en la religió institucional és l'arrogància de la mentalitat purament secular que es nega a reconèixer que la religió ha estat el principal vehicle de certs valors fonamentals. Sostindré en aquest llibre que la religió ha estat el receptacle d'alguns descobriments humans importants que encara ens són vitals, encara que les institucions que els transmetien al llarg del temps puguin estar desintegrant-se. És per això que vull ser descriptiu, més que no pas prescriptiu, en allò que escric. La meua intenció és proposar que una exploració sobre el perdó, una descripció de com funciona i d'on procedeix, enriquirà la nostra humanitat, tant si continuem practicant creences específicament religioses com si no.

Quan participo en tertúlies radiofòniques sobre religió, em trobo amb freqüència amb persones que em pressionen perquè respongui categòricament amb un sí o un no respecte de les seves preguntes sobre determinats passatges de la Bíblia. Sempre em resisteixo a aquests intents de convertir la teologia en àlgebra, precisant que, honestament, existeixen diferents maneres d'usar i entendre les narratives religioses. Allò que és important és usar-les per millorar, més que no pas malmetre, la salut de la comunitat humana. Segurament ens posarem d'acord abans sobre aquest objectiu que no pas en el d'establir el seu sentit teològic precís. Aquesta manera d'usar la religió intenta demostrar que alguns dels seus millors valors són acceptats actualment per la comunitat en general, de manera que el que és important és concentrar-se en el desenvolupament continuat d'aquests valors sense fixar-se tant en els agents que els han vehiculat a través de la història. Com el coet que ha de desaparèixer un cop ha establert el seu satèl·lit en l'espai, la religió ha llançat els seus millors valors en l'òrbita humana, on esperem que continuïn funcionant molt després que el vehicle que els ha portat hagi desaparegut. El que succeeixi amb el motor que ho ha posat

en marxa no és tan important com el futur dels ideals que portava, tot i que serà trist de veure com es desintegra, ara que l'objectiu ha estat assolit. Aquest enfocament continua atorgant un alt valor a l'impuls que rau rere la religió, encara que ja no considera cap de les religions particulars en la seva pròpia autoestimació. És una posició que Jacques Derrida anomena «religió sense religió». Segons aquesta manera de mirar les coses, són els ideals fonamentals que trobem a les religions allò que importa, no les religions en si. El més important d'aquests ideals, l'amor de Déu, ha estat el més difícil de definir. Així és com ho expressa John Caputo, evocant la famosa pregunta d'Agustí d'Hipona a les seves *Confessions*:

Què estimo quan estimo el meu Déu? No les ofrenes incinerades i les assemblees solemnes, sinó la justícia. Així, «justícia» és un altre nom per referir-se a Déu? O bé «Déu» és un altre nom per referir-se a la justícia? Si serveixo el veí en nom de Déu, o si serveixo el veí en nom de la justícia, quina diferència hi ha? Si el nom de Déu és un com, no un què, aleshores el nom de Déu és efectiu fins i tot quan no és usat.¹

L'èmfasi de Caputo en la justícia és interessant, perquè la justícia és un dels principis fonamentals de les tres religions que tenen el seu origen en Abraham: judaisme, cristianisme i islam. La crida de la justícia és un aspecte de la fe que pot seguir posant-nos a prova, fins i tot si hem abandonat la vindicació religiosa en la qual es basa. Efectivament, una manera de plantejar la guerra actual respecte del terrorisme és reconèixer el sentiment radical entre els musulmans, convençuts que Occident ha estat injust en la manera de tractar alguns dels conflictes del món àrab. Si la justícia és un dels principis fonamentals de la religió veritable, aleshores el perdó, tal com justificaré, és el seu equivalent essencial, la seva antítesi necessària. Si la nostra passió per la justícia pot, a vegades, fer-nos caure en el parany de la guerra i l'amargor, aleshores és el perdó que pot, de vegades, ajudar a rescatar-nos. I, de la mateixa manera que succeeix amb la justícia, podem valorar el perdó per si mateix, fins i tot si ja no estem

còmodes amb l'embolcall teològic que porta. Efectivament, podem afirmar que practicar la justícia i el perdó per si mateixos, i no com a deure religiós, és la seva més alta expressió, i la forma més veritable de religió. És per això que Caputo continua el discurs dient que la idea de religió sense religió:

[...] equival a la recomanació de tornar al sentit medieval de *vera religio*, on «religió» tenia el sentit de virtut, no una entitat amb seus institucionals a Nashville o al Vaticà, de manera que «religió veritable» es referia a la «virtut» de ser genuïnament o veritablement religiós, d'estimar Déu genuïnament o veritablement, no l'única Religió Veritable, la Nostra-contralla-Vostra. Déu és més important que la religió, de la mateixa manera que l'oceà és més important que el rai, i aquest darrer té tots els senyals de ser constituït per éssers humans. La religió, que és una pràctica humana, sempre és desconstruïble a la llum de l'amor de Déu, que no és desconstruïble.²

Aquesta manera d'aplicar alguns dels ideals fonamentals de la religió a les necessitats de la comunitat humana podria ajudar a guiar-nos per deixar enrere els vells conflictes i crear un futur nou. El que és fascinant respecte d'aquesta esperança radical en les possibilitats del futur és la manera com alguns dels seus protagonistes principals, com Hannah Arendt, Jacques Derrida i John Caputo, han elaborat una teoria del desenvolupament humà que constitueix una continuïtat de la millor part de la visió religiosa. Tot i que no accepten les vindicacions absolutistes que les religions han proclamat per elles mateixes, afirmen i admiren l'essència de l'impuls religiós, perquè ha promogut alguns dels millors ideals de la humanitat. És per això que Derrida usa la forma paradoxal: «religió sense religió». Molta gent amb sentit comú ja fa temps que ho ha intuït a la seva manera, adoptant una postura similar, encara que ho expressi amb un llenguatge més simple. Instintivament, sent repulsió per les vindicacions suficients de certes religions que s'arroguen la possessió d'una versió única i exclusiva de la veritat, sense la qual la resta de mortals no podem accedir a la salvació.

Aquesta gent admira la manera com les religions, en la seva millor versió, produeixen persones que són benefactores de la humanitat, serventes dels pobres, protectores i defensors dels dèbils. Encara que ja no practiquin la religió seriosament, és bo de veure com continuen desafiant la bestiesa i la crueltat humana. Faré ús del terme «reconstruccionista» per a descriure aquest enfocament revisionista de la religió, i el vull aplicar a l'important tema del perdó en la consecució d'aquest llibre. I com que crec fermament que el significat real de la religió rau en el fet i no en la paraula, és un com, no un què, puc estar unit en l'acció amb les meves germanes i germans més tradicionals, tot i que les nostres actituds respecte de les vindicacions de la teologia puguin ser molt diferents.

Un bon exemple de com l'enfocament reconstruccionista de la religió pot ser confrontat amb la nostra indiferència moral el proporciona el filòsof Richard Rorty. Rorty es descriu a si mateix com un ateu, però continua plantejant el que jo anomenaria reptes religiosos a la comunitat humana. En el seu generós assaig, *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, [Profecies incomplides, esperances glorioses], descriu la manera com les profecies utòpiques, tant del Nou Testament com del *Manifest comunista* de Karl Marx, han estat repetidament falsificades per la història, encara que continuen representant la inconquerible esperança humana a favor de la justícia i la pau a la terra. Explica que durant els segles XVIII i XIX van ser testimonis d'un tomb en la direcció de l'esperança humana des de l'eternitat fins als nostres dies a la terra, des del desig d'intervenció divina a la planificació pràctica per a la felicitat de les futures generacions. Rorty desitjaria que tinguéssim documents que no presentessin els defectes del Nou Testament i del *Manifest*, però escriu:

Seria millor, en resum, si poguéssim passar sense profecies i sense les reivindicacions del coneixement de les forces que determinen la història: si l'esperança generosa pogués sostenir-se ella mateixa sense aquestes reconfirmacions. Potser algun dia tindrem un text nou per oferir als nostres fills: un text que s'abstingui de fer prediccions, però

que, tanmateix, expressi alhora el mateix desig de fraternitat que expressa el Nou Testament, i que estigui tan farcit de descripcions agudes sobre les nostres formes d'inhumanitat més recents com ho està el *Manifest*. Però, mentrestant, hauríem d'estar agraïts envers dos textos que ens han ajudat a ser millors; que ens han ajudat, en certa mesura, a superar el nostre egoisme salvatge i el nostre sadisme cultivat.³

Utilitzaré més l'obra de Jacques Derrida en aquest llibre que la de Richard Rorty, però crec que tots dos parlen d'un procés de cristianització del món sense fer necessàriament cap referència a l'Església com a tal. En el seu breu però substanciós assaig, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* [Sobre cosmopolitanisme i perdó], Derrida, quan escriu sobre l'obra del Comitè de la Veritat i la Reconciliació de l'Àfrica del Sud, parla d'un concepte relativament nou, «crim contra la humanitat»:

[...] si, com penso, el concepte d'un crim contra la humanitat és l'acusació principal d'aquesta autoacusació, d'aquest penediment i d'aquesta demanda de perdó; si, d'altra banda, només la condició sagrada d'allò humà pot, en última instància, justificar aquest concepte; si aquest aspecte sagrat troba el seu significat en la memòria abrahàmica de les religions del Llibre i en la interpretació jueva, però, per damunt de tot, cristiana del «veí» o el «company»; si, a partir d'això, el crim contra la humanitat és un crim contra allò que és més sagrat en els vivents, i així, ja contra allò diví en l'home, en el Déu-fet-home o l'home-fet-Déu-per-Déu, aleshores la «globalització» del perdó s'assembla a l'assaig d'una escena immensa de confessió, és a dir, una convulsió-conversió-confessió virtualment cristiana, un procés de cristianització que no té més necessitat de l'Església cristiana.⁴

I, unes pàgines més endavant, escriu:

Per tal de considerar ara el concepte en si de perdó, la lògica i el sentit comú coincideixen per una vegada amb la paradoxa: cal, em fa l'efecte, co-

mençar pel fet que, sí, hi ha l'imperdonable. Per ventura no és, en realitat, l'única cosa que cal perdonar? L'única cosa que demana el perdó? Un no pot, o no hauria de poder, perdonar; només hi ha perdó, si n'hi ha, allí on hi ha l'imperdonable.

He usat aquestes paraules extraordinàries com a epígraf d'aquest llibre i provaré de demostrar que, avui dia, potser per primer cop des de Jesús, el perdó pot ser explorat en tota la seva profunda –tot i ser redemptora– impossibilitat com a tema fonamental de la història humana. Encara que em referiré a alguns textos cristians, particularment a la gran paràbola del fill pròdig, oferiré una lectura que, tot i no negar l'autoritat teològica de les històries, està sobretot interessada en el seu significat humà i en la seva aplicació, en el que Derrida anomena «religió sense religió», o un procés de cristianització que ja no té necessitat de l'Església cristiana. El que m'atrau d'aquest enfocament és que va contra allò que sempre ha estat el pitjor aspecte de la religió, que és la seva tendència a dividir la gent, tant en el temps com en l'eternitat. El mètode que usaré ens podria unir a tots, perquè considera els grans temes religiosos de l'esperança i el perdó i intenta fer-los funcionar per a la totalitat de la comunitat humana. M'interessarà més descobrir què és el perdó i com opera, de fet, en l'esfera humana, més que no pas provar de promoure'l o justificar-lo. No té sentit obligar les persones a perdonar, i hi ha, clarament, situacions en què l'instint de justícia ens obliga a no perdonar. No obstant això, quan succeeix, l'autèntic perdó és una de les experiències humanes més sorprenents i alliberadores. La tragèdia de la diversitat de maneres amb les quals ens violentem els uns als altres és que podem fer tant de mal a altri que els robem el futur aturant el moviment de les seves vides en el moment de la ferida, que continua enviant ones de xoc de dolor que aclapara tota la seva existència. He titulat el següent capítol «Recuperar el futur», perquè el perdó, quan succeeix, és capaç d'eliminar aquest pes mort del nostre passat i ens retorna les nostres vides. L'autèntica bellesa i el poder del perdó és que ens pot entregar el futur.

2. Recuperar el futur

Al final del capítol anterior he citat Jacques Derrida: «Només hi ha perdó, si és que n'hi ha, on hi ha l'imperdonable.» ¿Quin recorregut fem des del moment de la creació fins al punt on els éssers humans poden trobar fins i tot possible de perdonar l'imperdonable? La meua intenció, en el que resta d'aquest llibre, és intentar de respondre aquesta pregunta. I vull començar amb un paràgraf que vaig copiar en el meu quadern de notes fa uns trenta anys. És d'un periodista jueu americà que es deia Harry Golden:

Tinc per norma no omplir fulls de reclamacions als restaurants; perquè sé que hi ha almenys quatre mil milions de sols a la Via Làctia, que és només una galàxia. Molts d'aquests sols són milers de vegades més grans que el nostre, i molts milions d'aquests tenen sistemes planetaris propis, incloent-hi, literalment, milers de milions de satèl·lits, i tot això dona voltes a una velocitat mitjana d'un milió de milles per hora, com un enorme molinet ovalat. El nostre propi sol i els seus planetes, que inclou la Terra, són a un racó d'aquest molinet. Aquest és simplement el nostre raconet de l'univers, i ¿com és que aquests milers de milions de sols i planetes que giren i roten no xoquen entre ells? La resposta és que l'espai és tan increïblement vast que si reduïssim els sols i els planetes en una proporció matemàtica correcta en relació amb les distàncies entre ells, cada sol seria un bri de pols, a una distància de dues, tres i quatre mil milles del veí més pròxim. I, alerta, això és només la Via Làctia –el nostre raconet–, la nostra pròpia galàxia. Quantes galàxies hi ha? Milers de milions. Milers de milions de galàxies, col·locades a una distància aproximada d'un milió d'anys llum (un any llum és més o menys sis bilions de milles). A l'abast dels nostres telescopis més potents hi

ha almenys cent milions de galàxies separades, com la nostra Via Làctia, i això no és tot, ni molt menys. Els científics han vist que, com més t'endinses en l'espai amb els telescopis, més denses esdevenen les galàxies, i n'hi ha milers de milions de milions encara per descobrir fora de l'abast de la càmera del científic i dels càlculs astrofísics.

Quan penses en tot això, és absurd preocupar-te per si la cambrera t'ha portat mongeta verda en lloc de llimes.⁵

En aquesta citació extreta d'un llibre publicat el 1959, la descripció de Harry Golden sobre la ciència de l'univers pot ser que estigui una mica antiquada, però espero que quedi clar allò que vull dir: les nostres preocupacions humanes particulars són ridícules i es tornen absurdes davant de la immensitat de l'univers. Tanmateix, fins i tot si acceptem d'entrada aquesta reflexió, comença a aparèixer una paradoxa potent i creativa. És el do de la consciència de Harry Golden que li va permetre posar les seves preferències dietètiques en proporció amb l'escala de l'univers, però aquest mateix acte de comparació és, en si mateix, un fet sorprenent. La immensitat insensible, per si mateixa, no té gaire valor; però el fet que a través nostre l'univers ara és conscient de la seva vastitud i complexitat comença a convertir aquest estrany assumpte que és la vida en una cosa molt més interessant. Segons el discurs científic actual, l'univers va néixer d'una topada violenta que els físics anomenen Big Bang. Tanmateix l'explicació del seu origen pot ser una història d'energia explotant a través d'un espai en expansió. Quan vaig escriure aquesta frase, en un primer moment vaig parlar de l'univers expandint-se a través de l'espai, aleshores vaig rebre una carta d'algú que m'havia sentit usant la mateixa expressió i em va escriure per corregir-me. Aquella dona em va dir que és el mateix espai que s'expandeix disseminant la massa de l'univers. Gran part d'aquesta matèria sembla que havia romàs inerta o sense vida fins fa uns tres mil cinc-cents milions d'anys, quan es produí la replicació de les primeres molècules i va començar la vida. La terra era fosca i coberta de núvols que produïen pluges, i aquestes nodriren les mars emergents.

Escopida per una sèrie de volcans en erupció, l'atmosfera de la terra era una mescla de metà, amoníac, nitrogen, diòxid de carboni i altres gasos que, actualment, enverinarien la majoria d'organismes. Durant milions d'anys aquests ingredients es van anar formant i reformant a l'atzar en innombrables combinacions. Els científics especulen que una combinació de poderoses forces naturals, com la llum solar, la calor geotèrmica, la radioactivitat i els llamps van proveir els impactes necessaris per transformar l'energia que va fer possible les reaccions químiques més significatives. El gen primigeni fou, probablement, un producte d'aquesta ruleta química i el motor de l'evolució biològica va entrar en acció. Quinze mil milions d'anys després del Big Bang, van arribar els humans i l'univers va començar a pensar en si mateix i, efectivament, a saber tot allò que posa algunes de les nostres preocupacions en perspectiva, incloent-hi què és exactament el que pensem sopar aquesta nit.

A part de meravellar-me per la perfecta afinació de l'univers que va crear les condicions en les quals es produí l'emergència de la vida i, a continuació, de la consciència; la reacció més immediata que em produeix el que ara sabem de l'univers és una sensació xocant per la prodigalitat de l'erosió i la destrucció que són les característiques òbvies de la seva història. És un espectacle aclaparador, el d'una energia explosiva irrompent a través del temps i de l'espai. Alguns filòsofs han descrit la força vital com una pura voluntat de poder que assoleix en nosaltres l'expressió i la consciència de la seva pròpia natura. Com que som criatures amb projectes, fem preguntes respecte del propòsit d'aquest procés extraordinari, però el mateix univers no ens dona resposta i potser no n'hi ha cap per donar. Certament, Nietzsche estava convençut que l'univers no tenia sentit: «Esdevenir porta al no-res i no assoleix res»,⁶ va escriure; simplement és. Fins i tot si acceptem això, no vol dir que nosaltres mateixos estiguem destinats a viure vides sense solta: ho podem entendre com un rept per donar a les nostres vides un sentit i un propòsit mitjançant la manera com triem d'actuar. Tot i això, la desolació i l'absurd de l'univers ens pot posar malalts i ens pot aterrir, i per als qui volen viure amb

alguna mena d'objectiu que els guiï, la immensa indiferència de l'univers és inquietant. El poeta rus Ievtuixenko va preguntar una vegada al novel·lista anglès Kingsley Amis: «Creus en Déu?»; «No», va respondre. «Bé, de fet, més aviat diria que odio aquest cabró.»⁷ I aquest odi és una altra paradoxa: en nosaltres l'univers expressa ràbia davant de la seva pròpia espantosa indiferència. Aleshores una altra paradoxa emergent ens crida l'atenció i troba una veu: la compassió humana. Aquí tenim un bell exemple del llorejat poeta de Glasgow, Edwin Morgan. És el seu poema, «A la cafeteria»:

Una tassa es bolca damunt la fòrmica,
 lliscant amb un estrèpit sord.
 Alguns caps es giren a la cafeteria abarrotada,
 ja és el vespre. Un vell intenta posar-se dempeus,
 assegut a la banqueta baixa, rodona, fixada al terra.
 Lentament s'aixeca, les seves mans no tenen força.
 S'alça tant com pot. La pobra gepa
 li fa abaixar el cap. S'està amb la seva gavardina tacada,
 sense cinturó, com un animal monstruós atrapat en una tenda
 en un conte infantil. Tentineja lleugerament,
 no se li veu la cara, corbada
 en l'ombra sota la gorra.
 Fins i tot dret, té la mirada fixa a terra,
 o ho faria, si pogués veure.
 Ara m'adono del bastó, antany pintat de blanc,
 però ara ratllat i fangós, penjant-li del braç dret.
 Invident, geperut de naixement, mig paralític,
 s'està dempeus
 brandant el bastó,
 i diu:
 «Voldria... anar a... al lavabo.»
 És a baix, dos replans d'escala, però hi anem.

El poeta l'ajuda i descriu el complicat i lent descens cap al lavabo al soterrani i continua:

El col·loco en posició, em quedo darrere seu
i espero amb el seu bastó.
El reflex taciturn del vell enfosqueix el mirall,
però el seu rajolí és prim i demorat,
la disculpa d'un vell pel fet de viure.
Penosament, tarda segles a cordar-se els pantalons i l'abric...
Li cordo els darrers botons.

Després d'ajudar-lo a rentar-se i assecar-se les mans, comencen a pujar les escales.

Va pujant, i prou regularment.
Va pujant, pugem tots dos. Puja
amb moltes pauses, però amb aquesta
paciència persistent dels invictes,
que és la natura de l'home quan tot ha estat dit.
I pugem lentament. I pugem lentament.
Passos vacil·lants, decidits,
el duen finalment a la porta,
creuant l'inacabable, però no inacabable, desert del terra.
El miro com l'ajuden a pujar al bus, que tremola sota la pluja.
El cobrador s'ajup per sentir on vol anar.
Sigui allà on vagi, serà fosc
i, amb tot, ha de confiar en els homes.
Sense sentit del ridícul ni vergonya
ha d'anunciar les seves necessitats més penoses
en un lloc públic. Ningú no veu la seva cara.
¿Sap, per ventura, la por que fa la seva estranyesa
sota el seuabric muntanyós, les mans com fulles humides

enganxades al bastó blanquinós?
La seva vida depèn de molts que en fugirien.
Però no pot calcular les possibilitats,
té una cosa a fer,
arrossegant el seu gep cec a través de les pluges d'agost.
Déu meu, haver nascut per això!⁸

En un univers sense objectiu l'emergència d'una compassió com aquesta és un miracle evolutiu, una sorpresa xocant tan rellevant com el salt sobtat cap a la vida del gen primigeni. I podem, fins i tot, posar-li una data aproximada. No sabem gran cosa de l'estímul religiós de la humanitat primitiva, però crec que no ens equivocaríem gaire si diguéssim que era una projecció de les nostres pròpies ansietats tèrboles respecte del misteri buit de l'univers. En un món brutal, el primer impuls religiós fou probablement una combinació de por i d'incertesa que va donar lloc a la crueltat del sistema sacrificial i a la necessitat d'apacar poders enutjats i imprevisibles. La violència arbitrària era clarament la característica principal de tot plegat. Sabem que en la comunitat animal és el mascle dominant qui assoleix una posició de poder, fins que es debilita i és reemplaçat. La jerarquia o el nodrir-i-criar ofereixen una mena d'equilibri al grup, tot i que l'amenaça del desafiament a l'ordre existent no és mai absent. Evidentment, l'instint de cooperació també hi era, i pot ser l'arrel de la qual va créixer l'altruisme humà. Tanmateix, els qui manaven eren els poderosos. Aquesta pura voluntat de poder era quelcom que Nietzsche diu que hem d'entendre, i fins i tot celebrar.

Tota elevació del tipus «home» ha estat, fins a l'actualitat, obra d'una societat aristocràtica; i sempre serà l'obra d'una societat que té fe en una llarga successió en la jerarquia, en una accentuació de les diferències de valors d'un home a un altre home, i que té necessitat de l'esclavitud en un sentit o en un altre. Sense el «sentiment de la distància», tal com es desprèn de la diferència profunda de les classes, de la mirada escrutadora i

altiva que la casta dirigent llança incessantment sobre els seus súbdits; sense l'hàbit de comandament i d'obediència, tan constant en aquesta casta, un hàbit que ens impulsa a tenir a distància i a oprimir, aquest altre sentiment més misteriós no s'hauria pogut desenvolupar, aquest desig sempre nou d'augmentar les distàncies en l'interior de l'ànima mateixa, aquest desenvolupament de condicions cada vegada més altes, més rares, més llunyanes, més àmplies, més desmesurades; en resum, l'elevació del tipus «home», l'art perpetu de «vèncer-se a si mateix», per a emprar una fórmula moral en un sentit supramoral. Sens dubte, no cal fer-se il·lusions humanitàries respecte de la història dels orígens d'una societat aristocràtica: la veritat és dura. Diguem-ho sense ambages, mostrem com, fins aquí, ha debutat sobre la terra tota civilització elevada. Homes d'una naturalesa que era encara natural, bàrbars en el sentit més terrible de la paraula, homes de presa, en possessió d'una força de voluntat implacable i d'una ambició de poder, s'han llançat sobre races més dèbils, més civilitzades, més pacífiques, potser comerciants o pastors, o també sobre civilitzacions reblanides i envellides, en les quals les últimes forces vitals s'extingien en un brillant foc d'artifici, d'enginy i de corrupció. La casta noble fou, sempre, en el seu origen, la casta bàrbara. La seva superioritat no residia primerament en la seva força física sinó en la seva força psíquica. Es componia d'homes més «complets» (el que, a tots els nivells, equival a dir «bèsties més completes»).

Aquesta és l'autèntica veu de la voluntat de poder que sembla ser intrínseca a la natura de l'univers, la manera com funcionen les coses. No serveix de res lamentar-se'n, de la mateixa manera que no serveix de res queixar-se de la humitat de l'aigua o de la calor del foc. David Hume ens va dir que no pots obtenir un «ha de ser» d'un «és»; o sigui, que no té sentit protestar respecte de com sembla que funcionen les coses en aquest univers indiferent. I, amb tot, això és exactament el que va passar: veus de protesta contra l'ordre de les coses van començar a ser escoltades i ens porten a un altre d'aquests salts en l'evolució de l'univers moral.

Aquestes veus van començar a sorgir en diversos llocs, i dins de diverses tradicions, durant l'anomenada era axial, del 800 al 200 aC, un dels moments crucials més extraordinaris de la història humana. És durant aquest període formatiu quan les civilitzacions principals van començar el seu desenvolupament diferenciat, tot i que amb línies misteriosament paral·leles. Hi va haver una nova prosperitat per tot arreu que va portar a una desigualtat més gran i a l'explotació dels poderosos sobre els dèbils. De dins d'aquest univers del poder indiferent va néixer un desafiament a aquest poder, alhora que apareixien figures profètiques que ja no estaven disposades a acceptar la manera com s'organitzaven les coses, i les seves veus foren escoltades clamant en el desert. En la tradició judeocristiana, comencem a sentir aquest desafiament amb els profetes de les Escriptures hebrees. Recordeu simplement aquesta citació de Nietzsche sobre els homes poderosos i el sentiment de distància que els situava molt per damunt del dolor i la desgràcia que bullien i pugnaven per sota d'ells, i escolteu aquestes paraules del capítol 5 del llibre d'Amós, el profeta hebreu del segle VIII aC:

[11] Així, doncs, com que heu trepitjat l'indefens
i li heu exigit lleuda del forment,
palaus de pedra picada bastireu,
però no hi habitareu;
vinyes envejables plantareu,
però no en beureu el vi;

[12] puix sé que són nombroses les vostres malifetes
i els vostres pecats, greus,
condemnadors del just, acceptadors de suborn,
que ensorreu els indigents a la Porta.

[21] Les vostres festes detesto i menyspreo,
i no m'agraden les vostres reunions.

[22] Per més holocaustos que feu pujar vers mi,
ni en les vostres oblacions no em complac,

ni miro els vostres sacrificis pacífics de braus saginats.

[23] Allunya de mi el ritme dels teus cants,
no vull sentir la salmòdia de les teves arpes,

[24] ans corri com aigua abundosa el just judici
i la justícia com torrent inexhaurible.¹⁰

El repte moral a l'espècie humana que va emergir en aquest període és conegut, en l'argot acadèmic, com el naixement del monoteisme ètic, i aquesta idea pot ser que sobti a algunes persones. Que potser el monoteisme era «no-ètic» abans d'això? Deixem-ho en premoral, abans del coneixement del bé i del mal. Quan el que mana és un poder invencible, no el desafies, li dius a tot que sí i l'apaivagues. Afalagues els amos, terrenals o celestials, cremes encens per ells, fas ofrenes de gra i sacrifices bèsties grasses: en això consistia la religió i la política; fins aquest salt extraordinari en l'evolució humana que va començar a associar Déu, el poder suprem de l'univers, amb la indignació sentida pels profetes davant de la injustícia que desfigurava la terra. La humanitat va descobrir la rectitud de Déu, la ira de Déu davant de l'opressió, la pietat de Déu pels pobres. Independentment de com interpretis aquestes reivindicacions, constitueixen un descobriment humà extraordinari: tant si la percepció va provenir de Déu, a través dels profetes, per a la humanitat, o de la mateixa humanitat a través dels profetes, que cregueren que provenia de Déu, el fet és que es va produir. Vam inventar, o descobrir, la consciència. L'emergència de la consciència i el naixement del conflicte moral sembla ser el resultat del desempallegament de la humanitat del seu passat animal. Sabem que els instints que no s'alliberen cap a fora es giren cap endins. No desapareixen amb l'emergència de la consciència, però a mesura que la societat esdevé més ordenada i complexa es fa rarament possible de gratificar aquests instints sense perdre alhora els beneficis i l'aprovació del grup; de manera que troben satisfaccions noves i subterrànies. L'emergència de la consciència no seria tan dolorosa si hagués portat també poder moral, si el coneixement del bé major per a la comunitat impliqués la capacitat

de triar sempre el bé, però aquesta no sembla que hagi estat la nostra experiència. Amb el naixement de la consciència, també arriba el seu bessó, la infelicitat humana, i Freud n'és l'interpret més penetrant. Probablement és un error imaginar que, en algun moment de la història, els humans van ajuntar-se i van ingressar en un conveni social anomenant civilització, que oferia als individus la protecció del grup a canvi del sacrifici de la seva autonomia personal. Així és com, tanmateix, sembla que a la pràctica hagi funcionat, i provoca una mena d'incomoditat i insatisfacció, particularment als caràcters forts que se senten oprimits per la pressió dels altres en adaptar-se a la norma social.

Així és com, certament, Freud va interpretar el dilema humà a *El futur d'una il·lusió*. Descriu la fantasia amb la qual tots flirtem de tant en tant d'una vida en la qual la renúncia de l'instint és eliminada i la força vital té permís d'actuar sense constreyniments d'una manera premoral. Això implicaria, naturalment, l'abandonament de la civilització. Freud comenta:

Però quina ingratitude, quina curtesa de mires, al capdavall, lluitar per l'abolició de la civilització! El que en restaria seria un estat natural, i això seria molt més dur de suportar. És cert que la natura no ens exigiria cap restricció de l'instint, ens deixaria fer el que volguéssim; però té els seus propis mètodes de restricció. Ens destrueix, fredament, cruelment, incessantment, així ens ho sembla, i possiblement amb les mateixes coses que ens produïren satisfacció. És precisament a causa d'aquests perills, amb els quals la natura ens amenaça, que ens vam ajuntar i vam crear la civilització, que és també, entre altres coses, un intent de fer possible la nostra vida comunitària. Perquè la tasca principal de la civilització –de fet, la seva raó de ser– és defensar-nos contra la natura.¹¹

Hi ha maneres més optimistes d'interpretar la condició humana que les d'aquests dos grans profetes de la sospita, Nietzsche i Freud, però sostinc que hi ha molta veritat en l'observació pessimista que en l'emergència del

que podríem anomenar convivència intencional respecte del pur flux de la natura va emergir també, paral·lelament, l'autoconsciència i el sentit de dificultat amb nosaltres mateixos. Amb l'arribada de la consciència va arribar la problemàtica moral humana: patim per nosaltres mateixos, hem esdevingut un problema per a nosaltres mateixos. L'antic mite del Gènesi (capítols 2 i 3) fou escrit per expressar el dilema humà que fou creat pel coneixement del bé i del mal.

[15] Jahveh Déu prengué l'home i el posà al jardí de l'Edèn perquè el cultivés i el guardés. [16] Jahveh Déu donà aquest manament a l'home: Pots menjar de tots els arbres que hi ha al jardí; [17] però no menjaràs de l'arbre del coneixement del bé i del mal, perquè, en pots estar segur, el dia que en menjaràs, moriràs. [3:1] El serpent era el més astut de tots els animals del camp que Jahveh Déu havia fet. I digué a la dona: ¿És cert que Déu us ha dit: No heu de menjar de cap arbre del jardí? [2] La dona replicà al serpent: Podem menjar el fruit dels arbres del jardí, però del fruit de l'arbre que és al mig del jardí, Déu ens ha dit: No en mengeu ni el toqueu, si no, morireu. [4] Aleshores el serpent digué a la dona: No morireu pas! [5] Bé sap Déu que el dia que en menjareu, se us obriran els ulls i sereu com Déu, coneixedors del bé i del mal.¹²

Aquest antic mite pot ser llegit com una descripció del naixement de la consciència reflexiva, quan vam caure, de la innocència animal al coneixement del bé i del mal. La força vital de l'univers encara flueix infatigablement a través nostre, però ara, amb els nostres intents, s'ha complicat la possibilitat de dirigir-la i modificar-la en una direcció més humana. Una altra manera de descriure el nostre dilema el va inventar sant Pau, que ho anomenà l'«arribada de la llei». Julia Kristeva comenta la vindicació de Hannah Arendt, que sosté que fou sant Pau qui, per primera vegada, va entendre del tot i va expressar aquest dilema humà transcendental. Escriu el següent: «La Voluntat, la interioritat de l'home-que-vol, i la seva ambivalència i ambigüitat intractable, tot s'origina al mateix temps.

És impossible de satisfer la llei, perquè la nostra voluntat de fer-ho estimula una altra voluntat, la voluntat de pecar, i la primera voluntat sempre va acompanyada per l'altra.»¹³ Aquesta és una rèplica intencionada de la Carta als Romans de sant Pau, capítol 7:

[7] ¿Què afirmem, doncs: que la Llei és pecat? Això no, però sí que, el pecat, l'he conegut només per la Llei. De fet, si la Llei no hagués dit No tindràs mals desigs, jo no hauria experimentat cap mal desig. [8] Però el pecat, aprofitant l'ocasió, i amb la complicitat d'aquest manament, va produir en mi tota mena de mals desigs... [15] En realitat, la meua conducta, ni jo mateix no l'entenc. Vull una cosa i no la faig; no la vull, però la faig. [16] Si no la vull, però la faig, reconec que la Llei té raó. [17] Encara que, ben mirat, el qui aleshores actua no soc jo, sinó el Pecat que viu en mi. [18] I de fet, sé per experiència que en mi (s'entén com a home caigut) no hi ha res de bo. Perquè voler el bé, prou que ho tinc a mà; però, realitzar-ho, no. [19] Res d'estrany que el bé que voldria, no el faci; i, en canvi, que faci el mal que no voldria. [20] Però si faig allò que no voldria fer, el qui aleshores actua no soc jo, sinó el Pecat que viu en mi. [21] Em trobo, doncs, amb aquest cas: ni que vulgui fer el bé no tinc a l'abast més que el mal. [22] El fet és que, interiorment, em sento atret per la llei de Déu; [23] però en totes les meves activitats experimento una altra mena de llei, que planta cara a la llei de la meua raó; una llei que, instal·lada just al mig de la meua existència, em té presoner del pecat. [24] Desgraciat de mi, home! Aquest meu existir és un morir. Qui me'n deslliurarà?¹⁴

Aquesta és la causa del dolor més gran que suporta la nostra humanitat, el fet i el record dels nostres propis fracassos, aquells actes que no poden desfer-se, o revertir-se, que ara converteixen el passat en un gran pes de recança que portem arreu amb nosaltres i no podem depositar. Igual que un rellotge aturat, que pot donar testimoni permanent de l'hora exacta d'una atrocitat concreta, així mateix el record d'un esdeveniment particular del nostre passat pot tenir el poder de tancar les portes del futur i

aturar la nostra vida. I no és el record únicament de les nostres malifetes que ens atura en la vida; ser la víctima de l'acció maligna d'algú pot ser, fins i tot, més paralitzant. Una de les maneres que l'animal humà ha après a emprar per afrontar el dolor del passat és enterrar-lo rere una boira de negació. És com si sabéssim, instintivament, que si mirem de massa prop el que ens van fer, ens bloquejarà completament, de manera que ho amaguem, com un parent boig que s'està a la cambra fosca del soterrani. Però la seva presència allà baix es filtra en les nostres vides de totes maneres, afectant les nostres relacions i el nostre comportament en general en coses que, probablement, nosaltres mateixos no acabem mai de comprendre del tot.

És aquest intent fracassat de negar el poder del passat sobre les nostres vides que, paradoxalment, pot oferir la pista del nostre guariment. Una altra pista pot trobar-se en la manera com certs caràcters forts sembla que trenquen amb el model humà normal i són capaços d'ignorar aquells que els han ofès i tirar endavant. Nietzsche, que era un profund coneixedor de la psicologia humana, fascinat pels caràcters forts, és millor en aquest tema que gairebé qualsevol altre autor que jo hagi llegit. Sabia millor que ningú com el passat ens pot robar el futur i com les nostres vides poden veure's atrofiades pel record i la melancolia. Però també celebrava l'existència d'aquells que descrivia com posseïdors d'un caràcter fort, que eren incapaços de prendre's seriosament els seus enemics o, fins i tot, les pròpies malifetes, durant massa temps, perquè tenien una capacitat innata poderosa per recuperar-se i oblidar.¹⁵ En un assaig primerenc sobre l'ús i l'abús de la història, escriu:

Per tal de determinar fins a quin punt i, per tant, la frontera en la qual les coses del passat han de ser oblidades, si no volem que esdevinguin els cavadors de la tomba del present, un ha de conèixer l'abast exacte de l'energia plàstica d'una persona, d'una cultura; és a dir, el poder de créixer únicament des de dintre, de transformar i incorporar el passat i l'inconegut, de curar ferides, de substituir allò que s'ha perdut, i de duplicar estruc-

tures esfondrades des de l'interior [...]. Hi ha persones que no tenen aquesta energia i sagnen fins a morir, tractant-se d'una petita esgarrapada, després d'un petit incident, una mica de dolor i sovint, particularment, una petita injustícia sense importància.¹⁶

L'altra filòsofa que va pensar profundament sobre això és Hannah Arendt. Va meditar sobre el poder que té el passat de negar-nos el futur, empresonant-nos en les nostres pròpies accions irreversibles.

I aquest és el simple fet que, tot i que no sabem què estem fent quan actuem, ja no tenim possibilitat de desfer allò que hem fet. Els processos d'acció no només són imprevisibles, també són irreversibles; no hi ha autor o responsable que pugui desfer, destruir, el que ha fet si no li agrada, o quan les conseqüències són desastroses. La possible redempció del dilema de la irreversibilitat és la facultat de perdonar, i el remei per la imprevisibilitat està contingut en la facultat de fer i guardar promeses. Els dos remeis van junts: perdonar es relaciona amb el passat i serveix per desfer els fets, mentre que lligar-se mitjançant promeses serveix per posar en l'oceà de la incertesa futura illes de seguretat sense les quals ni tan sols la continuïtat, per no parlar de la durabilitat de qualsevol mena, serien mai possibles entre homes. Sense ser perdonats, alliberats de les conseqüències d'allò que hem fet, la nostra capacitat d'actuar, diguem, quedaria confinada a un únic fet del qual mai no ens podríem recuperar; seríem la víctima de les seves conseqüències per sempre, no gaire diferent de l'aprenent de bruixot que no coneixia la fórmula màgica per trencar l'encanteri. Sense estar abocats al compliment de promeses, mai no seríem capaços d'assolir aquest lot d'identitat i continuïtat que conjuntament produeixen la «persona» sobre la qual es pot explicar una història; cadascú de nosaltres estaria condemnat a vagar sense poder fer res i sense direcció en la fosquedat del seu propi cor solitari, atrapat en els seus humors, contradiccions i equívocs sempre canviants. En aquest sentit, perdonar i fer promeses són com uns mecanismes de control construïts en la mateixa facultat de començar processos nous i inacabables.¹⁷

Vull deixar per al darrer capítol una consideració del que, si és que és possible, podem fer respecte de la mena de mals monstruosos que semblen humanament més enllà de l'abast de la fórmula de promesa i perdó de Hannah Arendt, els actes que Derrida anomenaria «imperdonables». Els nostres problemes diaris amb els altres no adquireixen normalment aquesta dimensió horrorosa, tot i que són prou dolents i poden destruir la nostra felicitat. És el que té més publicitat, però el fet és que el mal real que infligeix una persona damunt d'una altra és més infreqüent que les bones accions que no atrauen la publicitat. És per això que Hannah Arendt està més preocupada pel que anomena «translimitacions», aquestes transgressions quotidianes de l'harmonia de la vida o llàgrimes en la xarxa de les relacions humanes, que no pas pels mals monstruosos. Si no volem quedar paralitzats per aquestes ofenses quotidianes, aleshores hem d'aprendre a perdonar-nos perquè la vida continuï el seu curs. La manera com ens aconsella de fer-ho és fixar-nos, no en l'acte de translimitació, sinó en la persona que l'ha comès, perquè el perdó concerneix a individus, mai als actes. Mai no podem perdonar un assassinat o un robatori, però podem aprendre a perdonar un assassí o un lladre. Segons que diu Arendt: «Si posem el punt de mira en algú i no en alguna cosa, el perdó esdevé un acte d'amor.»¹⁸ No hem arribat encara al nivell del perdó impossible de l'imperdonable de Derrida, però la necessitat de perdonar-nos les nostres translimitacions, si volem recuperar el futur, ja és prou difícil d'assumir. Aquí la consideració principal és que podem i estem obligats a mantenir una actitud de rebuig cap a l'acte ofensiu, si és que ens cal justificar les vindicacions de la justícia humana; tot i amb això, hem de trobar una manera d'impedir que aquestes ofenses irreversibles ens retinguin permanentment en el passat; i el remei d'aquest dilema és el perdó de la persona, no del que la persona ha fet. Quan comencem a explorar com hem de gestionar aquesta maniobra prou complexa, descobrim que, al llarg dels anys, hem creat sistemes sofisticats que ens ajuden a afrontar eficientment el mal que ens fem els uns als altres. En el següent capítol, em fixaré en algunes de les tècniques que hem desenvolupat per ajudar-nos a gestionar el caos en què sovint convertim les nostres vides.

3. Gestionar el caos

Trobar el títol adequat per a un llibre és un art. Hi ha bons llibres que tenen títols dolents i, de vegades, títols bons amaguen llibres que no valen res. Un dels millors títols de llibre que mai hagi trobat és de John Stewart Collis, un escriptor prou conegut de ciència i natura. El títol era *The Worm Forgives the Plough* [El cuc perdona l'arada]. No he llegit el llibre, però vaig imaginar que sabia de què anava, perquè tenia un títol que immediatament comunicava una idea potent. Vaig deduir que el llibre parlava de la simbiosi del món natural, la seva connectivitat ecològica. Evidentment, és un exemple de la fal·làcia simpàtica d'imaginar que el cuc perdona activament i amb intenció l'arada, que el trosseja en dues parts, però no és difícil d'entendre què vol dir. La Natura és una gran cadena alimentària i totes les criatures viuen i depenen les unes de les altres. Aquesta és la realitat indefugible de les coses, però conté una grandesa tràgica, perquè indica que tots formem part d'un gran sistema de sacrifici i mutualitat.

Fa poc vaig veure un programa televisiu sobre animals que era magnífic, succeïa en unes regions d'alta muntanya a l'Àfrica. Una de les escenes era un lleopard de muntanya esperant, estremint-se amb atenció, damunt d'una talpera, preparat per a atacar quan la bestioleta cega sortís a la superfície. D'un cop ferotge amb el cap aferrava el talp entre les barres, amb el coll instantàniament trencat. No són només els animals que s'alimenten els uns dels altres: els humans són part de la mateixa cadena interdependent de supervivència. És fàcil oblidar que som en una cultura urbana que ens aïlla dels fets de la nostra pròpia dependència de la natura i el regne animal. Ho veiem més clarament en comunitats que viuen més a prop de la terra que la resta de nosaltres. Una de les raons de la tensió existent entre camp i ciutat a propòsit de la caça és que cada

grup té una experiència cultural diferent. La gent del camp acusa sovint els urbanites d'hipocresia, de lamentar-se de la crueltat exercida contra les guineus, i alhora ignorant l'existència miserable de les gallines ponedores de granja i els galls d'indi de Nadal que compren feliçment als supermercats del seu barri.

Hi ha dos poemes que expressen, per a mi, la simbiosi tràgica de la natura i el paper que hi juguem. El primer, que parla de caçadors, és de Rebecca West:

En aquest món humà tots som arquers.
El cel l'omplen ocells de tota sort.
Per fletxes travessats, troben la mort.

I tanmateix ens passa, ara i adés,
que un cop cauen del cel, volem plorar.
Dormim, i arriba tènue el raonar.¹⁹

L'altre, «Lloança d'un Collie», de Norman MacCaig, és alhora tendre i sorprenent:

Era una gossa petita, polida i elegant;
fins i tot la seva conversa era moderada:
et rebia amb un «bup», mai amb un «bup-bup».

Els seus fills s'estaven monumentalment a prop seu,
però feien el que els deia. Tots van anar encanudint
fins que van semblar l'avi de sa mare.

Un cop, ajuntant el ramat en un dia plujós,
vaig adonar-me que seca que estava. Pollóchan va dir: «Ah,
caldria una gota molt encertada per mullar la Lassie.»

Navegava a la barca com un gos de mar.
 On és el bassal? Va primera a l'altra banda.
 Corria entre les tanques com una ràfega de vent negre.

Però de sobte es va fer vella, malalta i potacoixa...
 Vaig patir pel Póllochan quan se la va endur a passejar
 i va posar-li l'escopeta al clatell.²⁰

És així a tota la terra. El dolor de la consciència és que hem projectat les nostres pròpies emocions en els processos indiferents de la natura i ho hem embellit amb el nostre propi sentit de pèrdua i tragèdia. Som antropomorfitzadors que llegim els nostres propis dolor i tristesa en les vides d'altres espècies. Tot i amb això, pot haver-hi un confort misteriós en el fet d'acceptar la natura d'un univers en el qual el cuc és esclafat per l'arada afligida i on els caçadors ploren per la bellesa dels ocells que acaben d'abatre. Hi ha una meditació sorprenentment emotiva al final de *L'estranger* de Camus, quan l'home condemnat, Meursault, està ajagut a la llitera de la cel·la:

Devia haver dormit llargament, perquè quan em vaig despertar les estrelles brillaven davant meu. M'arribaven suaument els sons del camp, i l'aire fred del vespre, que arribava amb flaires de terra i sal, em refrescava les galtes. La meravellosa pau de l'adormissada nit d'estiu em va inundar com una marea [...] contemplant el cel fosc tatxonat amb els seus signes i estrelles, per primera vegada, la primera, vaig obrir el meu cor a la benigna indiferència de l'univers.²¹

M'agradaria suggerir que aquest tarannà d'acceptació de la indiferència benigna del món és a prop dels ressorts del que entenem per perdó. Fatalisme no és exactament la paraula apropiada, encara que Nietzsche ens va dir que estiméssim el destí, tenir el que ell anomenava «*amor fati*», el fet de dir que sí a la inevitable necessitat de les coses. El sentit normal de la

paraula fatalisme és massa passiu per a l'experiència que intento desvelar. El to que busco és més de celebració que no pas de resignació. Un to que digui activament un sí afirmatiu a la realitat tràgica de la vida, incloent-hi els fets del dolor i de la pèrdua. Darrere d'aquesta afirmació hi ha dues reaccions instintives: que existeix, en primer lloc, una consciència sàvia, a vegades trista, que l'univers és més gran que nosaltres i ens engolirà a tots finalment; i la segona, que per tal d'entendre completament tot acte humà, incloent-hi el que descriuríem com un acte maliciós, hauríem de saber tots els fets de l'univers. Saber-ho tot voldria dir perdonar-ho tot, saber-ho tot voldria dir acceptar la necessitat de l'arada que esclafa el cuc, i la necessitat dels caçadors d'alimentar les seves criatures, per no mencionar totes les altres maneres amb les quals ens explotem els uns als altres. Hem d'iniciar la nostra recerca d'enteniment i saviesa acceptant que en la gran cadena de l'ésser, tots els efectes tenen causes que són, al seu torn, els efectes de les causes que van tenir efecte per unes causes, que ens porten, finalment, a aquesta misteriosa causa sense causa que és l'anomenat Big Bang. Això no és exactament el mateix que afirmar que tot està tan absolutament determinat de manera mecanicista que no té sentit jutjar les persones segons la seva conducta. Per bé que és cert que tots tendim a jutjar massa ràpid, sembla que és intrínsec al nostre caràcter discriminar entre tipus de conducta, algunes de les quals critiquem, i algunes de les quals elogiem. El que no som tan bons a reconèixer és que l'abast de la llibertat humana és sorprenentment escàs i fràgil. La comprensió d'aquesta qüestió podria ser rere la distinció que fa Hannah Arendt entre la necessitat de perdonar la persona que ens ha ferit, mentre continuem condemnant allò que la persona ha fet. Aquest és un equilibri difícil de sostenir, però sembla que és important mantenir aquests dos valors aparentment oposats en alguna mena d'estabilitat: la necessitat de recuperar el futur per a la humanitat mitjançant el perdó dels infractors, mitjançant el refús que les seves accions passades simplement aturin el temps, com si diguéssim, com si ho congelés tot en un moment precís de passió o de follia o de descuit o d'oblit o de confusió; tanmateix, caldria, al mateix temps, la capacitat

moral per identificar les pròpies accions com a quelcom dolent, que no s'hauria d'haver fet mai.

Hi ha un fet tràgic que cal afrontar aquí. La raó per la qual volem ser capaços de perdonar els individus, i alhora mantenir la capacitat important per jutjar les seves accions, és que sabem que l'acció personal és fruit del caràcter, i que el caràcter està bàsicament predeterminat per factors que no controlem. La versió contemporània més tràgica d'aquest dilema és l'abús sexual infantil. A part del tipus d'ús sexual oportunista de nens, que pot ser a vegades un desfogament per a la concupiscència adulta ordinària, la majoria d'abusadors compulsius sembla que han conformat la seva conducta a causa de circumstàncies externes. Sabem que alguns abusadors, si no tots, van ser objecte d'abús des de la infància. Sabem que estan emocionalment fixats en els nens. Sabem que estan convençuts que les relacions que estableixen amb nens són consentides. L'abús sexual infantil es troba a l'extrem de la nostra mesura de tolerància, però il·lustra el dilema tràgic que ha d'afrontar un ésser humà el caràcter del qual ha estat format d'una manera que és totalment inacceptable per a la resta de la comunitat humana. Les accions són resultat del caràcter, i els nostres caràcters semblen segellats en nosaltres des del començament, com una mena de predestinació, per bé o per mal. Teòricament és possible reformar o remodelar el caràcter de diverses maneres, però rarament poden donar-se canvis fonamentals en el desenvolupament de la psique humana. El màxim a què podem aspirar és a la força per desenvolupar estratègies d'evitació que ens poden ajudar a gestionar les nostres compulsions cap a maneres menys destructives. Tanmateix, a vegades es donen transformacions extraordinàries.

Una vegada vaig parlar amb un professor de psiquiatria sobre la conducta criminal dels joves violents que omplen les nostres presons: una situació tràgica. Vam estar d'acord a reconèixer que la majoria d'aquests homes s'havien format en circumstàncies que no controlaven. «Es pot fer alguna cosa per ells?», vaig preguntar-li. «Sí», va dir, «podem treballar per canviar els determinants, els factors que produeixen o influeixen la

nostra conducta». Sabem que això pot comportar un canvi conductual profund en caràcters que sembla que no admetin cap mena de reforma. Hi ha moltes històries d'homes brutals i violents les vides dels quals van ser redirigides alterant les circumstàncies que en van determinar la conducta. Mitjançant l'educació, l'increment de l'autoestima i, per tant, permetent de canalitzar la seva enorme energia de manera que s'expressi en positiu, a vegades de manera artística, es poden produir canvis espectaculars, tal com demostraran diversos casos d'homes difícils en la història recent d'Escòcia. Una vegada vaig assistir a una sessió grupal a la presó de Grendon per a criminals perillosos i vaig comprovar com funcionava aquest procés. Tots ells complien condemnes de cadena perpètua per delictes greus. Havien sol·licitat de participar en aquesta comunitat terapèutica perquè tots havien arribat a un punt, després d'anys de presó, en el qual volien canviar el model de la seva pròpia conducta i canviar els determinants interns del seu caràcter. Observar la dialèctica que operava en aquesta sessió grupal brutalment honesta va ser fascinant. Un element fonamental en el procés és que havien de reconèixer i fer-se càrrec de la realitat de les coses terribles que havien fet, mentre que, al mateix temps, i sense convertir-ho en una excusa, havien de reconèixer que ells mateixos havien estat conformats per una sèrie de circumstàncies que no controlaven. El que marcava la diferència, el que els retornava el futur, era la decisió de provar d'assumir el control del seu propi destí, probablement per primer cop a les seves vides. Part del procés implicava una mena radical d'autoperdó que significava acceptar la manera com l'univers els havia creat. Això era perdó dinàmic en acció, però el que és interessant d'observar és que estava quasi del tot contingut dins del drama de la mateixa vida del criminal. De moment, no hem portat la víctima a l'escena pública. De fet, part del procés de rehabilitació per a criminals greus probablement hauria d'implicar trobades organitzades amb molta consideració per les seves víctimes, si ambdues parts consentissin a dur a terme el procés. Això significaria un tomb respecte de la justícia retributiva, el pur càstig, cap a una justícia restauradora, que està basada en el

concepte de reparació. La reparació restableix el mal produït amb el crim, sigui mitjançant alguna mena de restauració material, com un pagament o un servei, o mitjançant algun tipus de gest simbòlic, com la disposició a cooperar en programes especials de formació o teràpia.

El perdó creatiu pot tenir un impacte transformador en la vida de tots els actors en les tragèdies de la humanitat, però, de moment, vull concentrar-me en els criminals. El que busquem és la injecció d'una força dinàmica en el tap, de manera que el riu embussat torni a fluir: en el cas del criminal/delinqüent, alguna cosa que trenqui i reformi el caràcter que està travat en certs patrons d'hàbit destructiu. Hi ha molts camps de batalla humans, per dir-ho així, on aquest procés pot iniciar-se. Per exemple, l'èmfasi en l'autoacceptació, que porta a l'autoperdó que, al seu torn, portarà a un canvi personal, és una part fonamental de la psicoteràpia. En el llenguatge de la teràpia centrada en la persona, el terapeuta ofereix empatia i respecte positiu incondicional al client, sense importar què és el que es confessa. Això crea un espai de seguretat en què el client, sovint ple de culpa i autoodi, és capaç de veure's com una criatura atrapada a la xarxa de l'ésser, que ha actuat, sense importar la dimensió de la maldat de l'acte, mogut per una història particular que és, alhora, part d'una història més àmplia, que és part de tota la història. Vaig llegir en algun lloc que els orígens de la Primera Guerra Mundial del 1914-18 podien anar-se a cercar a la construcció de la Gran Muralla xinesa, més de dos mil anys abans. Zhou Enlai va fer una apreciació semblant quan va dir que encara era aviat per saber si la Revolució Francesa havia triomfat. Rere aquestes asseveracions empíriques hi ha l'assumpció que la història humana està connectada o associada, de manera que fer judicis particulars sobre parts del procés sempre serà poc curós o incomplet. Molts comentaristes van fer-se la mateixa observació després de l'11 de setembre del 2001: els terroristes són producte d'una circumstància, no venen perfectament formats de l'úter de l'infern; els ha fet la història, no Satanàs. Com tots nosaltres, és per això que hem d'aprendre l'art de perdonar, i el lloc més difícil on començar és en la lluita amb la nostra pròpia culpa.

Tots som diferents, naturalment, però la majoria de nosaltres sembla que som bastant capaços de perdonar o entendre la feblesa humana en les persones que estimem, de mantenir l'amistat amb els nostres amics, malgrat les conseqüències doloroses dels seus errors. És molt més difícil aplicar la mateixa generositat a nosaltres mateixos. Sovint he citat Hopkins a persones que tenien la mania de l'autoodi:

Que jo tingui més pietat pel meu cor, que
em deixi viure bo des d'ara el meu jo trist,
caritatiu; no viure aquesta ment turmentada
amb aquesta ment turmentada turmentant encara.²²

A vegades, l'autoodi ve a ser un rebuig absolut del que es percep com a haver viscut una vida absurda. Aquest és, certament, el sentiment que contenen aquestes paraules feridores sobre la vellesa en el *Little Gidding* [Poca cosa] de T. S. Eliot:

I, finalment, el dolor esqueixat de la reactuació
de tot el que has fet i has estat; la vergonya
dels motius revelats tard, i la consciència
de les coses mal fetes i fetes en perjudici d'altri
que un cop vas pensar que era un virtuós exercici.²³

He trobat sovint aquest sentiment en la gent gran; és l'aspecte més entristidor de la vellesa, «el dolor esqueixat de la recreació de tot el que has fet i has estat». Hi ha una tendència inevitable, en les persones, quan fan una mirada retrospectiva a la seva vida, a concentrar-se en els seus errors i fracassos, camins equivocats que s'han emprès, camins adequats que s'han rebutjat. Aleshores és quan els crema la vergonya, i les persones tenen la temptació de sentir que no han fet res, o ben poc, amb el temps de què disposaren. Pot ser que els grans monstres de la història de la humanitat hagin de sentir aquesta mena de vergonya, però, en general,

obsessionar-se en aquesta mena de culpa no té sentit i mostra una manca desagraïda d'equilibri. Parlaré tot seguit de la part positiva de la confessió, però abans caldrà admetre que hi ha hagut una tendència en la tradició cristiana d'emfasitzar en excés la pecaminositat humana, que és la raó per la qual la penitència ha tingut un paper desproporcionat en la litúrgia i en la devoció privada. És fàcil treure de mare aquest assumpte, si veiem el que fan els diaris, donant males notícies sense parar, perquè les males notícies són bones des del seu punt de vista, mentre que les bones notícies no són notícia. El meu confessor em va demanar, després d'una confessió particularment greu dels meus pecats, que tornés la pròxima vegada i fes una confessió d'acció de gràcies per les coses que havia aconseguit de fer bé. El coneixement dels nostres errors és important si hem de fer un examen vital, però una honestedat completa implica trobar l'equilibri entre les nostres bones accions i les dolentes. En qualsevol cas, el motiu real de l'autoexamen no és el de mortificar-nos per ser uns pecadors miserables, sinó per créixer en autoconeixement i gestionar les nostres relacions de manera una mica més sàvia. Hauríem de ser honestos respecte de les nostres males accions, però hauríem de reconèixer, també, allò que hem fet bé en el nostre periple per la vida. La majoria de vides són assoliments que han tingut, també, la seva part de tristesa i resiliència. El que vull dir aquí és que hem d'aportar a l'examen vital una mena d'objectivitat que ens permeti de mirar-nos amb una imparcialitat compassiva.

Si perdonar-nos a nosaltres mateixos ja és prou difícil, trobar l'energia per perdonar els altres és gairebé impossible. Això ens pot portar a un doble vincle insuportable, en el qual la nostra incapacitat per perdonar afegeix culpa al dolor que ja tenim a l'ànima, perquè ara hem de reconèixer que seguim tenint greuges; no podem alliberar-nos-en sinó que hem d'anar d'una falta a una altra, com una rata engabiada. Aquest és «el dolor esqueixat de la recreació» d'Eliot amb una venjança afegida. Escoltar persones atrapades en aquesta situació ens mostra dolorosament com n'és d'adequada l'analogia de la bèstia engabiada. Si anem a l'arrel llatina de la paraula «obsessió» trobem que vol dir «sota setge»,

i és justament el sentiment d'aquest estat anímic. Els trastorns obsessivo-compulsius són repetitius fins a la desesperació, quan la ment obliga el cos a realitzar incessantment una sèrie de rituals i rutines interminables. La incapacitat de perdonar i deixar-ho anar pot sentir-se d'aquesta manera. El delicte, l'assalt al cos o a l'ànima de la víctima, es reprèn sense fi. Els detalls de l'insult o la brutalitat o la infidelitat es repeteixen exhaustivament a qualsevol que vulgui escoltar, i la ment i el cor estan permanentment sota setge i, al mateix temps, el record reviu el mal un cop i un altre, de la mateixa manera com la televisió repeteix incessantment les notícies de catàstrofes, com aquelles imatges dels avions segrestats incrustant-se en les Torres Bessones a Manhattan. Si aquestes tragèdies públiques poden reproduir-se sense fi en les nostres ments, imagineu l'efecte imperible sobre les persones del dolor que va violar la seva confiança en altres. És la destrucció de la confiança el que és irrecusable aquí, excepte que és la víctima que sofreix condemna, quan l'abús és reviscut o el record de la promesa trencada giravolta en la ment com una espiral que res no sembla poder aturar.

Hem d'aplicar exactament la mateixa estratègia a la culpa de la víctima que no pot perdonar com vam fer amb la culpa de l'infractor que busca perdó: consideració positiva incondicional, comprensió profunda i un reconeixement honest que les coses són com són i que han estat així per factors que queden fora del control de la persona. L'únic que fem és posar llenya al foc del trauma si provem de forçar o apressar la persona per a un perdó que és humanament incapaç d'oferir. Trobem un exemple eloqüent d'aquest fet en la Comissió de la Veritat sud-africana. En l'assaig que ja hem citat anteriorment, Derrida explica que l'arquebisbe Tutu va reportar com un dia una dona negra va anar a testificar davant de la Comissió. El seu marit havia estat torturat i després assassinat per la policia. Parla en una de les onze llengües oficialment reconegudes per la Comissió, i l'arquebisbe Tutu, que sembla que les parla totes, tradueix les paraules de la dona així: «Una comissió o un govern no pot perdonar. Només jo, en un moment donat, podria fer-ho. (I no estic preparada per perdonar.)»²⁴

És possible reconèixer el fet que només l'acte del perdó pot alliberar la víctima de la rutina del passat, i alhora entendre que és humanament impossible garantir aquest perdó. Efectivament, podem anar més enllà i reconèixer la força moral apropiada del rebuig de perdonar i el sentit revulsiu que la sola menció de perdó provoca en la víctima. Per a uns pares, fins i tot començar a imaginar haver de perdonar l'home que ha assetjat, raptat, violat i assassinat la seva estimada filla de sis anys, el record del somriure de la qual encara els trenca el cor, és quelcom que és contra el més elemental impuls natural i bo del seu ésser.

És per això que la severa condicionalitat que sentim algunes vegades en les paraules de Jesús sobre el perdó ens sacsegen, com aquests versos de Mateu, capítol 6: «[14] Que si perdoneu els mancaments dels altres, també el vostre Pare celestial us perdonarà els vostres; [15] si, en canvi, no els els perdoneu, tampoc el vostre Pare no us perdonarà els vostres mancaments.»²⁵ Potser podríem polir una mica la severitat d'aquest text observant que és una veritat evident que la incapacitat o rebuig de perdonar pot ser una condemna d'empresonament psíquic que tanca la persona per sempre en el record del manquement original. De la mateixa manera que el perdó dona a l'infractor la capacitat de deixar enrere el moment del manquement i recuperar el futur; igualment, la incapacitat de la víctima de perdonar li impossibilita d'avançar cap al futur. No puc llegir la condicionalitat en aquests mots de Jesús sinó com quelcom tràgicament descriptiu: no podem ordenar a les persones que perdonin, però podem reconèixer que llur incapacitat per perdonar pot tenir l'efecte tràgic de lligar-les al passat i condemnar-les a una amargor perpètua. A vegades hi ha una força o una grandesa en el refús de perdonar. Hi ha quelcom d'això en les paraules de la dona que va parlar a la Comissió de la Veritat i és certament el que trobem en el gran caçador de nazis, Simon Wiesenthal, que va dedicar tota la seva vida a la cerca implacable dels responsables de l'assassinat de milions de persones. La negació del perdó pot ser el que cal fer, el que la justícia exigeix. Tanmateix, també és cert que la incapacitat o el rebuig de perdonar, tot i ser moralment apropiat, sempre

estén el reialme del pecat original cap al futur, de manera que pot acabar dominant tota una vida o la vida de tota una comunitat.

Veiem com s'esdevé aquest procés impietós en aquests plets ètnics i religiosos crònics que sentencien generacions de persones a dècades, a vegades segles, d'amarguesa i banys de sang. En la nostra pròpia era, l'exemple més emblemàtic de la capacitat humana per caure en el parany en un conflicte crònic i intractable el proporciona la violència que ha envoltat l'Estat d'Israel des del seu naixement, fa mig segle. Ha estat el destí tràgic del poble jueu d'haver-se disseminat per la terra durant segles, perseguit i menyspreat allí on s'establia. I va ser en l'Europa cristiana del segle xx que es va prendre la decisió monstruosa d'intentar exterminar-los de la terra. El desig de retornar a Palestina, per tal d'escapar del seu exili llarg i amarg va donar lloc al sionisme i a l'emergència violenta de l'estat d'Israel. La tragèdia va ser que el retorn d'un poble perdut a la seva antiga pàtria va crear una nova comunitat a l'exili, els palestins. Dia rere dia som testimonis de les terribles ferides que aquestes crucificades comunitats s'infligeixen mútuament, sense que cap de les dues sigui capaç de sentir el dolor de l'altra. Cap de les dues comunitats sembla preparada per perdonar el passat per tal de descobrir un futur nou i millor. Fa l'efecte que preferirien extingir-se separadament en lloc de provar d'aprendre a viure l'una al costat de l'altra. Dedicaré més temps en el proper capítol a explorar l'element intractablement implacable de la natura humana; de moment, només vull observar simplement les doloroses paradoxes inherents tant en l'exigència com en el rebuig del perdó.

La dita de Jesús respecte de la necessitat de perdonar els altres si volem ser perdonats, sembla accentuar el caràcter condicional del perdó en la vida de la persona que ha estat violentada: si no estem preparats per perdonar aquells qui ens han fet perjudici, aleshores arribarà segurament el dia en què a nosaltres mateixos se'ns negarà el perdó que necessitem. Tal com algú va dir una vegada, el nostre refús previ a perdonar haurà destruït el pont que ara necessitem per creuar el riu. Però el perdó condicional té un significat lleugerament diferent quan és aplicat al pecador

que busca perdó. Aquí la condicionalitat s'expressa mitjançant l'exigència de penediment seguit per la confessió, abans que el perdó sigui assumit. Aquesta manera de gestionar la mecànica del perdó és molt clara en la tradició cristiana, però és també un instint humà important: esperem que les persones admetin allò que han fet, especialment en aquests espectacles que tant ens agraden actualment, quan una figura coneguda, com un polític, ha estat enxampat en una malifeta contra el codi de la vida pública. La gent que es guanya la vida aconsellant els nostres líders sobre la gestió d'aquestes situacions sempre diuen que és millor, si són culpables, que ho assumeixin immediatament i tal dia farà un any. Sempre em causa incomoditat la manera com els encoratgen a rebaixar-se i a expressar una pena infinita pel mancament, com si el públic fos la víctima del delictes. Hi hauria d'haver una manera de ser honest respecte a una falta sense caure en aquesta mena d'escarni públic, però no sembla que formi part del ritual confessional de la vida pública actual. Darrere d'aquests calvaris d'humiliació televisada, hi trobem un element de la veritat que he estat indicant en aquest capítol: la millor manera d'aturar l'impacte d'una acció particular de manera que no s'imposi durant la resta de les nostres vides i ens robi el futur és reconèixer-ho, i mitjançant la confessió i l'absolució, tallar el seu impuls de fer metastasi. Aquesta és la saviesa que rau rere la tradició cristiana de la confessió del pecat. La confessió ha estat, probablement, excessivament emfasitzada per l'Església i potser ha xuclat considerablement l'energia psíquica dels creients que, com que havien de despendre tant de temps evitant el mal i examinant-se per saber si hi havien caigut, els quedava poca energia per perseguir el bé activament. El fet que segurament Jesús pensés que els marginats i els pecadors eren normalment més afectuosos que els virtuosos era probablement perquè, havent-se rendit en la lluita contra els pecats de la carn, tenien més energia per afrontar els pecats més mortals de l'esperit. Per bé que tot això pot ser que sigui veritat, ha estat assenyat per part del cristianisme d'insistir que la confessió és bona per a l'ànima. Així és com ho diu el primer capítol del primer *Llibre de Joan*: «[8] Si diem que no tenim

pecat, ens enganyem nosaltres mateixos, i la veritat no està en nosaltres. Si confessem els nostres pecats, ell és prou fidel i just per a perdonar-nos els pecats i purificar-nos de tota injustícia.»²⁶

La condicionalitat del perdó era la base per a l'emergència de la disciplina de la confessió privada en la tradició cristiana. Inevitablement, al llarg dels anys esdevingué matèria forense i intrusiva. En convertir-la en obligació abans de la recepció de la sagrada comunió, l'Església la va trivialitzar i va debilitar-ne la particular utilitat per a les ànimes fortament marcades per la culpa. Tot i això, mitjançant el ritual del penediment que porta al pronunciament acreditat de l'absolució, la confessió ha proporcionat, durant segles, un mètode pràctic d'alleujament per a ànimes turmentades. El fet que la pràctica encara sigui vigent de diferents maneres, encara que els confessionaris de les esglésies hagin estat majoritàriament abandonats, és testimoni de l'eficàcia del procés mateix, tant si és realitzat amb un sacerdot, un psicoterapeuta o el teu millor amic al pub després d'unes copes. És l'instint de mirar què hem fet amb nosaltres mateixos i intentar fer-hi alguna cosa, abans que sigui massa tard. I és encara Jesús qui ens ofereix algunes de les millors paraules:

Un home tenia dos fills, [12] i el més jove d'aquests va dir al seu pare: Pare, dona'm la part que em toca d'herència. I ell els repartí la hisenda. [13] No gaires dies després, el fill més jove, havent-ho recollit tot, partí cap a una terra llunyana i allí dissipà la seva herència vivint en la disbauxa. [14] Un cop ho hagué dilapidat tot, sobrevingué una gran fam en aquella terra, i ell començà a passar necessitat. [15] I va anar a contractar-se amb un dels habitants d'aquella terra, el qual l'envià als seus camps a pasturar porcs. [16] Ell desitjava d'omplir-se el ventre amb les garrofes que menjaven els porcs; sinó que ningú no li'n donava. [17] Entrant en si, va dir-se: Quants de jornalers del meu pare abunden en pa, i jo em moro de fam! [18] Plegaré i me n'aniré a casa el pare, i li diré: Pare, he pecat contra el cel i contra tu; [19] no soc digne de ser anomenat fill teu. Pren-me com un dels teus jornalers. [20] Plegà, doncs, i se'n vingué al seu pare.²⁷

La manera tradicional de llegir la paràbola del fill pròdig és interpretar-la com un exemple fefaent del perdó condicional, mitjançant el procés del penediment, que duu a la confessió, seguit de la restauració. El focus es posa normalment en el moment de l'autosuperació, quan el fill capritxós va «entrar en raó» i va decidir d'anar a veure el seu pare i confessar el pecat que havia comès. Aquest moment de penediment, que implica un canvi radical d'opinió, és l'acte que serveix de detonant per al perdó. Darrere d'això hi ha la teoria que no pots rebre o fer ús actiu del perdó fins que reconeixes que el necessites. Un moment dedicat a la reflexió del fenomen psicològic conegut com a «negació» sembla rellevant. Mentre seguim negant que tenim un problema amb una cosa que ens està, de fet, incapacitant vol dir que no estem preparats per afrontar-ho. El propòsit d'assumir el que ens passa i admetre el nostre problema real és el camí per començar a gestionar-lo i deixar de fugir-ne. El penediment, seguit de la confessió, és la seqüència que ens obre al poder canviant del perdó. Jo, com a víctima, puc ja haver-te perdonat i seguir endavant, però a no ser que tu hagis admès el perjudici, el valor del meu perdó restarà com un xec no cobrat.

Aquesta és encara la manera més habitual de llegir la paràbola i la teoria del penediment sobre la qual s'ha basat. El penediment és un canvi de l'ànim i de la ment. Reconeix la realitat d'allò que hem fet, la mena de persona que som. És una honestedat radical que arriba com un alleujament enorme a l'esperit turmentat; és el moment en què deixem de fugir de la veritat de nosaltres mateixos. És normalment el preludi a una nova mena d'autogestió que comença per confessar i provar de reparar el mal que hem fet a altri en el passat. Com el fill pròdig, tornem a la realitat de nosaltres mateixos i anem a cercar aquell a qui hem fet mal i confessem la nostra falta. Però hi ha una altra lectura més radical d'aquesta paràbola que pot donar una pista per entendre el meu epígraf de Derrida. Vull afegir a aquest problema encara una paradoxa que inverteix l'ordre normal del penediment seguit per la confessió; hi ha una mena de perdó que és tan absolut i incondicional que pot produir penediment en el cor que ha

estat endurit, incapaç de qualsevol canvi. Encara que el camí del perdó condicional –el camí del penediment, la confessió i la restauració– és el que seguim més habitualment en les nostres relacions diàries amb els altres, vull explorar en el següent capítol, l'experiència del perdó incondicional, un perdó tan total i tan generós que pot, a vegades, redirigir el camí de la història.

4. Redimir el caos

En el capítol anterior he repassat algunes de les maneres que tenim de mirar de gestionar el caos en què es converteixen les nostres vides. Després de molta experiència amarga, creem diversos sistemes de rescat per reparar els danys que ens fem els uns als altres, sovint de manera cega i irresponsable. He suggerit que, pel fet que estem, en gran mesura, programats per factors sobre els quals tenim molt poc control i sobre els quals algunes vegades no en sabem res de res, sovint ens fem mal els uns als altres de maneres que poden interrompre o aturar completament el moviment i l'alegria de la vida. Un sol acte de passió o d'inconsciència pot destruir el futur feliç d'algú. Les possibilitats són massa nombroses per fer-ne una llista, però es pot explicar de manera genèrica, com, per exemple, el conductor que ha begut una copa de més i destrueix una vida jove, de manera que queda ensorrat en una culpa de per vida, i ensorra la família de la víctima en un dol de per vida; l'acte d'adulteri que destrueix un matrimoni d'anys i separa els pares d'uns fills que se'ls estimen als dos; les paraules dites en un moment de ràbia i que voldríem poder retirar immediatament, però que continuen reverberant en les vides d'aquells que estimem. És quasi segur que també hem fet ofensa de maneres que, en el seu moment, no n'érem conscients, però que segueixen perjudicant els cors i les ments de persones que ja hem oblidat fa temps. Aquesta és una de les raons per les quals, en un dels actes de la confessió sacramental que se celebra a l'església, els penitents confessen pecats que «ara no poden recordar», sabent que l'efecte d'allò que han dit o fet inconscientment pot encara ressonar en l'ànima d'algú. Una de les coses que més em van deprimir quan feia visites a parroquians com a sacerdot fou la freqüència amb la qual em trobava persones que em descrivien al

detall incidents que havien succeït feia dècades, però que encara duïen a l'ànima com una cicatriu. Tot i ser fets sorprenentment trivials, l'impacte continuat d'aquests esdeveniments era poderós. Moltes vegades les ofenses les havien comès cuidadors professionals, com, per exemple, membres del clergat, que havien deixat anar inconscientment algun comentari inapropiat a la conversa o s'havien comportat de manera inadequada en un moment dolorós en la vida de la persona, i l'experiència havia tingut l'efecte d'un ganivet, creant una cicatriu que mai no s'havia curat.

Si aquestes malifetes o actes irrespectuosos individuals ja són prou difícils d'afrontar o de recuperar-se'n, resulten molt pitjors els crims que els grups s'infligeixen mútuament. El pecat original pot haver estat comès fa centenars d'anys, però encara no cicatritza en la consciència col·lectiva de comunitats senceres i els manté empresonats en el passat. Ja he fet referència al conflicte entre Israel i Palestina; un altre exemple seria l'impacte continuat de la memòria de l'esclavitud en les relacions racials als Estats Units. Aplicar la tècnica confessional que hem estat presentant a aquestes situacions és extremament difícil. El lloc on s'ha intentat de manera més sistemàtica és a l'Àfrica del Sud amb la Comissió de la Veritat. Probablement gràcies a la poderosa influència de cristians com l'arquebisbe Tutu, la mecànica del perdó condicional s'ha provat amb cert èxit. L'amnistia, l'equivalent polític del perdó i l'absolució, va estendre's a tots aquells que admetien o confessaven els seus crims durant els anys amargs de l'*apartheid*. És difícil no admirar aquest intent d'aplicar la teologia del perdó condicional a una situació humana tan intractable com aquesta, i encara més difícil no desitjar que tingui èxit.

La premissa sobre la qual es basa el sistema del perdó condicional és el principi de la responsabilitat personal. A va cometre X; X és un acte perjudicial; A admet responsabilitat pel perjudici i és perdonat. El fill pròdig insulta el seu pare reclamant la seva herència, i afegeix perjudici a l'insult, malgastant-se-la en una vida dissipada. Assumeix «la realitat de si mateix», torna i confessa el seu pecat al pare, que el perdona i el restaura. Què passa quan el perdó opera en una situació com aquesta?

I el que és més important, què significa per a les parts implicades en el conflicte? Sospito que el que hi ha com a fons és l'intent d'imposar alguna mena d'ordre i racionalitat en el caos que ha creat la nostra conducta. Però, ¿com pot alterar l'impacte d'un esdeveniment, que és, en si, irreversible, el fet d'admetre responsabilitat i expressar pena? L'acte i les seves conseqüències no poden desfer-se, però la confessió pot canviar la reacció psicològica de la víctima cap a l'esdeveniment i interrompre l'esperada seqüència de venjança. Sembla que tenim un instint innat per a la justícia retributiva, per passar comptes amb els qui ens fan mal. Si som massa dèbils per a venjar-nos directament dels qui ens han fet mal, a vegades trobem maneres subreptícies de tornar-nos-hi. A la pel·lícula del 1991 *Frankie i Johnny*, que protagonitzaven Al Pacino i Michelle Pfeiffer, veiem uns cambrers ofesos en un restaurant abarrotat de Manhattan que es revengen d'uns clients que els han maltractat fent coses inenarrables a les seves hamburgueses abans de posar-hi el quètxup. Són més difícils d'afrontar les situacions on no ha estat possible cap defensa dels perjudicats, probablement a causa del desequilibri en les relacions de poder entre les parts. En aquests casos, ens trobarem segurament la mena de persona que pateix d'un sentit crònic del greuge, l'únic mètode d'alleujament de la qual pot ser el report continu de la història a qui sigui que la vulgui escoltar. Com que reconeixem l'efecte corrosiu d'aquesta mena de victimització en la gent hem instituït lleis contra l'assetjament sexual i racial i el rebuig injust. Tot això és prou complicat quan les malifetes són relativament trivials i esdevé progressivament més complicat a mesura que la gravetat de la falta augmenta. El psicoanalista Adam Phillips diu coses interessants sobre el dolor i la ràbia que sentim quan abusen de nosaltres o ens fan mal. Escriu:

Les nostres ràbies són teories no elaborades de la justícia; s'articulen, es materialitzen, en la revenja. La revenja, algú diria, és del gènere de la ràbia. Si la ràbia ens fa impotents, la revenja ens dona alguna cosa a fer. Organitza el nostre desordre. És una manera de fer que el món, o la vida in-

dividual, tingui sentit. La revenja converteix el trencament en una història. I ens mostra l'abast fins al qual el significat és còmplice amb la possibilitat de redreçament, amb la convicció que les pèrdues poden fer-se positives (la revenja com un dol primitivament optimista). Com que la tragèdia sempre amenaça de frustrar la possibilitat d'acció –tant les nostres tragèdies menors, com les autèntiques– la revenja manté viva l'esperança.²⁸

Va ser per proporcionar alguna mena d'ordre en les situacions volàtils creades per la ràbia humana causada pels atacs personals que Moisès va crear la llei de la resposta proporcionada a *Èxode*, capítol 21:

[12] Qui fereix algú, talment que en mor, també haurà de morir. [13] Si no tenia intent de matar-lo, ans Déu l'ha deixat caure sota la seva mà, jo t'assenyalaré un lloc on trobi refugi. [14] Però si algú posa insídies contra el seu proïsme per matar-lo de traïdor, fins del meu altar l'arrencareu perquè mori. [18] Quan uns homes es barallin, i l'un fereixi a l'altre d'un cop de pedra o de puny de manera que no mori, però que n'hagi de fer llit, [19] si es lleva i camina per fora amb el seu bastó, serà absolt el qui l'ha ferit; solament el rescabalarà dels dies que ha vagat i tindrà compte de fer-lo guarir. [20] Si algú pega el seu esclau o a la seva esclava amb una vara, de manera que mori sota les seves mans, haurà de sofrir la venjança. [21] Però si tan sols sobreviu un dia o dos, no serà venjat, perquè és diner seu. [22] Quan uns homes, barallant-se, donen un cop a una dona encinta, de manera que deslliuri el seu fill, sense altre dany, l'home pagarà la multa que el marit de la dona imposarà i que els àrbitres estimaran. [23] Però si se'n segueix dany, aleshores donaràs vida per vida, ull per ull, dent per dent, mà per mà, peu per peu, cremada per cremada, ferida per ferida, macadura per macadura.²⁹

Aquest tipus de resposta ordenada i proporcionada al dany va ser pensada per limitar la reacció a la mena d'incidents que, si no es gestionaven adequadament, podien degenerar en una escalada de plets que es mantenien

durant generacions. Un dels fets més escandalosos que va intentar imposar Jesús va ser substituir aquesta resposta assenyada i calibrada amb cura a la injustícia per un sistema de no-resistència.

[38] Heu après que fou dit: Ull per ull i dent per dent. [39] Doncs bé, jo us dic: No planteu cara al dolent; al contrari, si algú et bufeteja la galta dreta, para-li també l'altra; [40] al qui vol pledejar amb tu per prendre't la túnica, dona-li el mantell i tot; [41] i si algú et força a caminar una milla, fes-ne dues amb ell. [42] Dona a qui et demana i no esquivis al qui et vol manllevar. [43] Heu après que fou dit: Estimaràs el teu proïsme i odiaràs el teu enemic. [44] Doncs bé, jo us dic: Estimeu els vostres enemics i pregueu pels vostres perseguidors; així, sigueu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el sol damunt de dolents i bons, i fa ploure sobre justos i injustos.³⁰

Aquests mots del sermó de la muntanya de Mateu, capítol 5, no sembla coherent amb les ensenyances de Jesús sobre el perdó condicional que hem vist al capítol anterior, però estic menys interessat a intentar d'establir algun tipus de coherència sistemàtica en Jesús que provar d'imaginar què és el que succeeix humanament quan suprimim el nostre instint de revenja i mirem d'oferir perdó incondicional als qui ens han fet mal, per molt brutal que hagi estat aquest mal. Aquí és interessant recórrer a George Steiner. Descriu la llei de Moisès com el primer gran intent d'imposar alguna mena d'ordre moral en la humanitat. Probablement hem de desestimar la idea que fos el primer intent seriós de posar ordre als afers indisciplinats de la humanitat, però podem reconèixer que va ser certament un dels més rigorosos i acuradament articulats. Ja hem indicat que està basat en un sistema de proporcionalitat, en què la revenja està acuradament calibrada per adequar-se a la gravetat de la falta. Steiner escriu:

L'impuls profundament natural de venjar la injustícia, l'opressió i l'escarni, tenen el seu lloc a la casa d'Israel. Un refús d'oblidar la ferida o la humiliació pot escalfar el cor. El mandat de Crist d'amor total, d'autoofrena a

l'agressor és, estrictament parlant, una enormitat. La víctima ha d'estimar el seu botxí. Una proposició monstruosa. Però és una proposta que projecta una llum insondable. Com poden omplir-la els homes i les dones mortals?³¹

Abans de preguntar com podríem omplir aquesta mena de perdó impossible hem de provar d'imaginar quina mena de base moral, si és que en té cap, pot tenir. L'abandonament del sistema de càstig tradicional de la resposta proporcional és èticament superior a la llei mosaica?

[21] Aleshores Pere, tot atansant-se-li, li digué: Senyor, quantes vegades hauré de perdonar el germà que m'ofèn? Fins a set vegades? [22] Jesús li diu: No et dic fins a set vegades, sinó fins a setanta vegades set. [23] Per això, al Regne del cel li passa com a un rei que va voler passar comptes amb els seus oficials. [24] Havent començat de passar-los, li'n presentaren un que li devia deu mil talents. [25] Com que no tenia amb què pagar, el senyor va manar que fos venut, ell amb la dona, els fills i tots els seus béns, a fi de satisfer el deute. [26] Llavors l'oficial se li llançà als peus i, prosterant, li deia: Tingues paciència amb mi, que t'ho pagaré tot! [27] El Senyor, compadit d'aquell oficial, el deixà anar i li perdonà el deute. [28] En sortir aquell oficial, va trobar un dels seus companys que li devia cent denaris i, aferrant-s'hi, l'escanyava, dient: Paga allò que em deus! [29] Aleshores el seu company se li llançà als peus, i li suplicava: Tingues paciència amb mi, que t'ho pagaré! [30] Però ell no volgué saber-ne res, sinó que el féu tancar a la presó fins que no hagués pagat el deute. [31] Als seus companys, veient el que havia passat, els va saber molt de greu, i ho anaren a dir al senyor. [32] Aleshores el senyor el va fer cridar i li va dir: Oficial pervers, t'he perdonat tot aquell deute perquè m'ho has suplicat; [33] ¿no calia que també tu et compadissis del teu company, com jo m'he compadit de tu?³²

La falta de l'esclau ingràt va ser la seva negació a relacionar la seva pròpia situació a la d'altres víctimes com ell. Això sembla encaixar amb un aspecte de la doctrina del perdó condicional de Jesús: només si perdonem els

altres podem ser perdonats. Però se'n pot fer una lectura més profunda. ¿Hi ha en això alguna mena de consciència universal emergent per la qual, per un càlcul de revenja, tots mereixeríem càstig per alguna cosa, ja que estem tots inserits en la xarxa de culpa col·lectiva que la història ha teixit per a tota la humanitat? En la vida real, alguns no són mai castigats, perquè mai no els enxampen o perquè són massa poderosos per ser posats en qüestió: alguns són castigats, no per crims que han comès, sinó pels que no han comès; i alguns sembla que són castigats sense cap raó. La situació humana, s'insinua aquí, és tan complexa que és impossible aplicar un sistema racional de comptabilitat moral que sigui acurat, o sigui que no ens hauríem ni de molestar a intentar-ho. En lloc de calcular laboriosament la revenja exacta i proporcionada que algú mereix, hauríem de negar-nos totalment a participar en el procés de càstig. És interessant remarcar, tanmateix, que el sistema de revenja, encara que aparentment és la pràctica normal en la majoria de societats, sembla que no ha estat secundat en totes les comunitats humanes. Els indis peus negres de l'Amèrica del Nord no van utilitzar aquest sistema en la seva comunitat, tot i que van imposar la sanció de desterrament als membres que es negaven a obeir l'ètica del grup. Hi havia un reconeixement sofisticat entre ells que feia que els infractors persistents contra l'harmonia de la comunitat s'havien separat, en efecte, de la vida del grup, de manera que el desterrament era un reconeixement explícit de la situació real, sense recórrer a cap mètode de càstig retributiu. El que pot ser que sigui implícitament entès en les comunitats que rebutgen el càstig retributiu és que, un cop ens extraviem en la xarxa de la revenja, ens embolcalla per sempre, atrapant-nos en les compulsions de la venjança i el victimisme. El refús de castigar desvia la nostra atenció de les mateixes accions cap als agents que les han comès, incloent-hi els factors que van influir en la seva conducta i que hauríem de tenir en compte quan planifiquem la nostra resposta. Hi ha una tradició moral que s'hi oposa, que ho rebutja, opinant que és un error colossal, perquè sosté que l'únic que podem jutjar són els actes, mai les persones. La història dels individus és tan complexa que jutjar exactament la seva culpabilitat és impossible; és més fàcil decidir

si les seves accions són objectivament injustes i haurien de ser castigades, perquè la pròpia llei ha de ser vindicada pel bé de la comunitat. Aquesta és una posició estrictament lògica, però no seríem gaires els qui admètriem que els actes morals poden separar-se completament del seu context humà, incloent-hi el nivell de consciència i d'intenció de l'agent.

En el sermó de la muntanya, Jesús talla l'embullada complexitat del conflicte moral i la nostra cerca de la resposta proporcional perfecta a la injustícia humana. Podem imaginar-lo dient: «No et molestis ni tan sols a esbrinar-ho, no comencis a imaginar respostes apropiades a les ferides que t'han infligit. T'enfonsaràs en un fangar que t'englotirà. Tira endavant, no deixis que el ressentiment et segresti tota la teva vida, perdona, posa l'altra galta. No deixis que l'imperatiu de la revenja et robi el futur.» No té sentit aquí considerar que aquesta proposició és una resposta dèbil o covarda a un ultratge personal. Hi ha en ella una força i una dignitat immenses; i posar l'altra galta, probablement, es fa amb una mena de desdeny moral cap a l'agressor que està encara atrapat en la retorçada psicologia de la violència. «Pots jugar aquest joc perillós si vols», és el que s'entén aquí, «però la meua vida i el meu dret per dirigir-la a la meua manera són massa importants per a mi per deixar que em pertorbis amb els teus jocs de venjança. Així que, bufeteja'm l'altra galta, i desapareix de la meua vida.»

Reaccionar així en la multitud de maneres com el món ens pot ferir i enrabiari requereix un alt nivell de seguretat interior i de calma, i no tot-hom està dotat d'aquesta mena de força. Hi ha un exemple curiós d'això en una pel·lícula de 1958, *Grans horitzons*. Gregory Peck és un mariner discret de la costa est que es desplaça a l'Oest per casar-se amb Carroll Baker, la filla malcriada d'un ranxer milionari. Peck es nega a reaccionar a les quintades dels vaquers locals, entre els quals hi ha el capatàs del ranxo, un malcarat Charlton Heston, i això indigna la seva frívola xicota, que vol que reaccionï com s'espera que ho faci un home al salvatge Oest. És la deliciosa Jean Simmons, propietària del ranxo veí, qui reconeix que el personatge de Peck està més interessat a ser fidel al seu propi codi que

no a impressionar els pobletans, adaptant-se als seus. Al final, naturalment, guanya les batalles importants així com la millor dona, però això és Hollywood, al capdavall.

Ara voldria tornar a una cosa que he dit abans. Com que crec que és important que evitem qualsevol índex de coerció en aquest àmbit tan sensible, penso que és millor parlar de les complexitats del perdó en el mode indicatiu, més que o pas l'imperatiu. No tenim el dret d'ordenar a les persones que actuïn d'una manera de què són incapaces, com manar-les que perdonin. Els impulsos de justícia i revenja són poderosos en el nostre interior i semblen ser intrínsecs a la nostra humanitat. Fins i tot si podem identificar moltes situacions en la història on aquests impulsos han atrapat les persones en espirals inacabables de revenja, hem de reconèixer que funciona una mena de coherència moral primitiva que no hauríem de condemnar massa de pressa, particularment si mai no hem viscut situacions similars. Una de les dificultats a l'hora d'oferir un judici moral apropiat en la guerra actual contra el terrorisme és el reconeixement que, encara que reflexionéssim sobre si era, a llarg termini, la solució més assenyada, era impossible per als EUA no oferir algun tipus de resposta proporcional a l'ultratge sofert en primer terme contra Manhattan i el Pentàgon. Quan aquesta mena d'agressió la pateixes personalment, el teu instint primari és de reaccionar de la mateixa manera. Això, probablement, explica el silenci sorprenent de l'esquerra americana sobre el present conflicte. Hi havia una dita als EUA a la dècada dels vuitanta que deia que un neoconservador era un liberal al qual havien atrapat la nit abans al Parc de Boston. És per això que moralitzar respecte de les víctimes de crims i guerres és inútil i insultant. El que no és inútil, tanmateix, és la mena d'enfocament indicatiu que pot ajudar a la gent a entendre les causes i les possibles conseqüències de les seves reaccions. Pensar abans d'actuar pot fer possible que es facin un o dos passos enrere, en lloc de tornar-s'hi de manera immediata, amb totes les seves ramificacions futures. Potser és sexista de dir-ho, però em pregunto si les dones no podrien convertir-se en una part important en la resolució de conflictes interna-

cionals. L'instint de revenja sembla estar ben incardinat en el mascle de l'espècie humana. Sé que les dones poden ser ferotges quan es tracta de la protecció de les seves cries, i sembla que actualment funciona una mena de política d'igualtat d'oportunitats en l'àmbit del delictes violent, però l'estadística de crims així com la història de la guerra demostra en tots dos casos el protagonisme destacat de la testosterona. Aquesta és la raó per la qual gestionar la ràbia masculina sempre serà un factor major per a la disminució de violència, tant en l'àmbit personal com el col·lectiu.

Assumides les pressions i inseguretats de l'orgull masculí, rebutjar una baralla pot comportar un coratge físic, i també moral, enorme. Ningú podria acusar Jesús, *mahatma* Gandhi o Martin Luther King de ser covards físicament, però tots ells van abraçar la no-resistència com la millor manera de trencar el cicle de violència que roda viciosament al llarg de la història humana. El que suggereixo és que, on hi ha confiança moral per intentar-ho, l'aplicació del perdó al conflicte humà pot trencar la cadena de transgressions repetitives, encara que és més fàcil seguir aquest camí en les relacions personals que en les col·lectives.

Abans d'explorar-ho més, voldria centrar-me en un aspecte de la qüestió que va més enllà de la gestió raonable dels impulsos humans i que ens porta a confrontar-nos amb un dels misteris de la vida, que és l'experiència de la gràcia o del do. Estrictament parlant, només aquí trobem el perdó pur o absolut. Totes les versions de perdó condicional, per molt justes, creatives o alliberadores que siguin, són essencialment tàctiques, pensades per limitar o gestionar el mal que ens fem els uns als altres. El perdó pur no és un bé instrumental, una tècnica prudent de gestió o un exercici de limitació de danys; és un bé intrínsec, un fi en si mateix, un do pur ofert sense motiu de retorn. El més proper que trobem a això en la política és el perdó reial o presidencial a criminals convictes. En aquest cas no s'intenta atenuar o excusar el criminal: l'acusat simplement s'entrega a la clemència de l'autoritat sobirana i arriba el perdó, si és que arriba, com un do immerescut. Existeix una lectura radical de la paràbola del fill pròdig que hi veu aquesta mena d'amor i perdó incondicionals en acció.

Hem deixat el fill delinqüent a la cort de porcs, quan decideix retornar amb el pare, confessar els seus pecats i demanar de ser contractat com a jornal·ler. La història continua així:

[20] Plegà, doncs, i se'n va anar al seu pare, que, amb entranyable tendresa, cuità a tirar-se-li al coll i el besà dolçament. [21] Aleshores va dir-li el fill: Pare he pecat contra el cel i contra tu; no soc digne d'ésser anomenat fill teu. [22] Però el pare digué als seus criats: Porteu de seguida la millor roba i vestiu-la-hi, i poseu-li un anell a la mà i calçat als peus. [23] Dueu el vedell gras, mateu-lo, mengem i alegrem-nos, [24] que aquest fill meu era mort i ha tornat a la vida, s'havia perdut i ha estat trobat. I es posaren a festejar-ho. [25] El fill gran era al camp; i quan, tot venint, s'acostava a casa, sentí música i danses. [26] Cridà un dels criats i li preguntà què era allò. [27] I aquest li contestà: Ha arribat el teu germà, i el teu pare ha matat el vedell gras, ja que l'ha recuperat sa. [28] Llavors va posar-se furiós i no volia entrar; sinó que el seu pare sortí i començà a pregar-lo. [29] I ell per resposta digué al pare: Vet aquí tants d'anys que et serveixo i mai no he transgredit cap manament teu; però no m'has donat ni tan sols un cabrit per a tenir un goig amb els meus amics. [30] I quan ha vingut aquest fill teu que ha devorat l'herència amb dones esgarriades, per ell has matat el vedell gras. [31] I li contestà: Fill, tu tothora estàs amb mi, i tot el que jo tinc és teu; [32] però calia celebrar-ho i alegrar-se'n, que aquest germà teu era mort i ha tornat a la vida, s'havia perdut i ha estat trobat.³³

En aquesta lectura de la paràbola, l'acció central és la correguda del pare per donar la benvinguda al pecador retornat. El seu fill havia trencat el codi patriarcal estricte de la comunitat del qual havia format part. La seva demanda de la part d'herència era un insult per al seu pare i hauria d'haver estat desterrat per rebel·lió. En lloc d'això, el pare dolgut li dona el que li hauria tocat legalment només després de la seva mort. Havent abandonat el codi que havia estat acuradament dissenyat per contenir l'esperit humà anàrquic i egoista; el fill cau fins i tot més

baix, i viu en una cort de porcs, que són unes bèsties d'una profunda impuresa al·legòrica en aquesta cultura. Segons aquesta lectura de la paràbola, el seu retorn al seny no fou un acte de penediment, sinó una maniobra típicament oportunista pensada per tal de salvar-se la pròpia pell. Tanmateix, en decidir de provar sort a casa, es posarà en perill, perquè ha de passar el tràngol de veure els vells del poble, guardians del codi moral, abans de trobar el seu pare i demanar que el rescati. Segons el codi que ja ha abandonat, de fet, ja no forma part de la comunitat de la qual va fugir de manera displicent. Si els vells el veuen al poble, li trencaran una vaixel·la de terrissa al cap com a senyal que ha esmicolat el seu compromís amb la comunitat i, per tant, no poden oferir-li ajut, ni menjar, ni aigua, ni refugi: per a ells ja és mort, i ells ho són per a ell. El pare enyorat el veu abans que ningú i «corre a trobar-lo». Això era en si mateix un trencament extraordinari del codi patriarcal, que especificava que, com més gran sigui la teva dignitat, més lent ha de ser el teu pas. El comportament solemne dels nostres superiors està pensat per a admirar-nos o intimidar-nos, que és la raó per la qual la pompositat és una disfressa típica dels que tenen por. L'esperit intrèpid i segur de si mateix no necessita camuflatge i viu amb naturalitat oberta que reacciona espontàniament a les necessitats i propostes dels altres. L'amor sòlid del pare que espera no té cap interès en la seva pròpia dignitat o estatus. Surt corrents a trobar el seu fill caigut en desgràcia. És aquest abandonament del codi i de la condicionalitat que és al nucli escandalós de la història. El fill és clarament perdonat pel pare abans que pugui tan sols proferir una paraula, i quan pronuncia el seu discurs preparat, hi ha una omissió significativa: «Aleshores el fill va dir-li: "Pare, he pecat contra el cel i davant teu: ja no soc digne de considerar-me fill teu"», punt i a part. No hi ha una demanda oportunista de feina al mas. Aquesta lectura de la paràbola suggereix que la mostra franca d'amor del pare va causar un canvi autèntic en el fill, de manera que podríem dir que el perdó que va ser ofert incondicionalment; de fet, va causar el penediment que es produeix immediatament després, una situació oposada a l'ordre que

se segueix en el sistema habitual de perdó condicional. La paràbola acaba sense conclusió, perquè es tanca amb un acte de desafiament petulant del fill gran cap al pare. Aquí, un cop més, el pare ignora el codi tradicional «anant personalment» cap a ell per a explicar-li perquè està feliç pel retorn del seu germà. Com que la paràbola s'atura en aquest punt, no sabem si el fill gran també va respondre a l'amor incondicional del pare amb un canvi radical d'ànim.

Aquesta és una història que, segons George Steiner, «projecta llum insondable» damunt la condició humana. Ens porta ben lluny del món que mesura els perjudicis i ordena una precisió acuradament gestionada de la resposta que els oferim. Simplement estripa aquest guió i el substitueix per una misericòrdia incalculable, que no té cap sentit segons la manera convencional de mesurar aquestes coses, però que aboca tanta llum sobtada damunt dels motius humans normals que queden irradiats amb la possibilitat de la gràcia pura. Hi ha un poema de Harry Smart titulat «Lloança» que captura alguna cosa de la pietat folla d'una mena de perdó incondicional:

Lloem a Déu, que s'apiada dels pocapenes
i té compassió de malparits miserables.
Lloem a Déu, que aboca benediccions
a militars reaccionaris i racistes.

Perquè sap el que es fa; els sans
no necessiten metge, els que no pequen
no necessiten perdó. Però, dius,
no s'ho mereixen. Aquesta és la qüestió;

aquesta és la qüestió. Quan intentes passar pel gual
l'estuari, amb marea baixa, però calcules malament
la distància, els corrents, la terra tova
i quedes entrampat en l'aigua, és un problema,

aleshores potser t'adonaràs que Déu
ha de ser lloat per salvar idiotes
de problemes que ells mateixos han creat.
Lloat sigui Déu, que perdona els pecadors.

Deixeu que el lliure de pecat llanci
el primer titular. Deixeu que el lliure de pecat
construeixi la forca, prepari el llaç escorredor,
digui adeu al convicte amb un petó.³⁴

Rarament trobem aquesta mena de pietat joiosa mostrant-se en la història humana, però, quan passa, té un valor redemptor enorme. És una de les poques coses que pot trencar el circuit del mal dins del cor del malfactor; és la mena de perdó en què Derrida devia estar pensant quan va escriure:

Però malgrat totes les confusions que redueixen el perdó a l'amnistia i a l'amnèsia, a l'absolució o a la prescripció, a la labor del dol o a una mena de teràpia política de reconciliació, ras i curt, a una ecologia històrica, no hauriem d'oblidar mai, tanmateix, que tot això es refereix a una certa idea de perdó pur i incondicional, sense la qual aquest discurs no tindria el més mínim sentit... perdó pur i incondicional, per tal de tenir el seu propi significat, no ha de tenir «significat», finalitat, fins i tot no ha de tenir intel·ligibilitat. És una bogeria de l'impossible.³⁵

És una bogeria de l'impossible, però quan succeeix pot crear un canvi qualitatiu profund en les persones i en els esdeveniments. És important de recordar que no està calculat que faci això; no està calculat que faci res; és el seu propi significat, per usar el llenguatge de Derrida. Com la pura poesia que, segons W. H. Auden, no fa que passi res; el perdó radical és el seu propi significat. En llenguatge teològic, és un miracle de gràcia pura immerescuda, donat per un amor il·limitat. Quan passa, si és que arriba a passar, projecta no només llum, sinó silenci al voltant seu, on, una

per una, les veus impacients aturen el seu clam de revenja i s'esvaeixen, de la mateixa manera que els homes que participaven en la lapidació de la dona adúltera van desaparèixer quan Jesús va convidar que, el qui fos lliure de pecat, que tirés la primera pedra. Quan veiem aquesta mena de gràcia impertorbable en acció ens deixa en un estat més enllà de qualsevol explicació que és proper a l'adoració. Només això és perdó absolut, perquè només això perdona l'imperdonable. Hi ha alguns actes que són tan monstruosos que ens tornaran bojós si no els perdonem, perquè no hi ha reparació proporcional possible, ni un judici just, res que tingui sentit. No podem pitjar un botó per rebobinar la història, per revertir els esdeveniments de l'11 de setembre, per retornar els avions a la pista d'aterratge de Boston, per començar de nou aquell dia i deixar que ocorri amb normalitat. Aquells esdeveniments horribles són irreversibles. Els morts no poden tornar, els actes no poden desfer-se. Ni l'holocaust dels jueus, ni el comerç d'esclaus africans, ni el genocidi de les comunitats d'indis americans, ni les antigues misèries dels pobres d'arreu i de tots els temps. Res de tot això pot revertir-se, ni pot ser venjat de manera apropiada o atorgar-li sentit. Només el perdó incondicional, impossible, pot apagar el motor de la bogeria i la revenja, i convidar-nos, amb una gentilesa infinita, a desplaçar-nos cap al futur. Fins que puguem fer això, estem exiliats en l'horror del passat, tancats en el malson indicible. Tristament, el perdó incondicional és inabastable a la majoria de nosaltres, encara que pensem que podria ser l'única cosa que ens alliberés. Arriba, si és que mai ha d'arribar, de la mateixa manera com un gran geni ens visita de sobte en forma de persona extraordinària.

Una de les coses que ens consterna més en la història és que no sembla que n'hi hagi gaires de genis morals. És notòriament difícil d'aplicar la política, fins i tot del perdó condicional, en conflictes entre grups o nacions en aquestes situacions. La ment del grup és propensa a l'excitació de la revenja i tancada als processos dolorosos del perdó. No obstant això, en situacions de conflicte seriós i continuat en el temps, l'emergència de figures carismàtiques que suporten en pròpia carn el sofriment de la seva gent,

però alhora són capaços de transcendir el dolor i guiar-los més enllà en la pau del perdó, és un dels espectacles més extraordinaris que la història pot oferir. De persones representatives d'aquesta talla o figures arquetípiques que superen la seva humanitat particular i esdevenen figures universals, n'hi ha poques al llarg de la història, però sembla que actualment n'hem tingut unes quantes. On és la gran figura que pot transcendir els antics conflictes d'Irlanda del Nord o d'Israel/Palestina? Hi ha bona gent que treballa en aquests llocs, evidentment, però ningú no ha destacat com a figura del tot representativa, redemptora, que sigui capaç de transcendir les divisions i unir les forces oposades en la possibilitat insensata del perdó. L'única persona que exemplifica aquesta mena d'impossibilitat avui dia és Nelson Mandela. Quan Desmond Tutu em va parlar de Mandela, la paraula que va fer servir per descriure'l va ser «noble». Una vegada vaig ser a la cel·la que havia ocupat a Robben Island i vaig veure l'estora prima sobre la qual havia dormit durant divuit anys i vaig quedar commogut per la grandesa de la seva gentilesa. Aquestes són les condicions que normalment produeixen venjadors rabiosos, les accions dels quals deplorem, tot i que podem entendre'n la lògica amargada. L'enormitat del perdó emergint d'aquestes condicions és impossible d'entendre. És la bogeria de la gràcia. La sentim en la veu del crucificat perdonant els qui estan clavant els claus. La sentim en la veu de la mare abraçant entre llàgrimes l'assassí de la seva filla i alliberant en ell la capacitat de posseir la seva pròpia culpa per primera vegada. La sentim en la veu d'Osees, recuperant la seva dona adúltera gràcies a la fibra de l'amor i la tendresa. Anomenem «gràcia» o «do» a aquesta mena de conducta absolutament gratuïta, perquè ens arriba, si és que ens arriba, sense condicions. Es realitza perquè sí, per la pura joia i l'amor de fer-ho. Els creients diuen que té l'origen en Déu, que vessa la vida sense càlculs des d'un pur excés d'ésser. Per als qui no creuen en Déu, o no hi veuen sentit, en aquesta mena de llenguatge, roman el misteri que aquest univers pròdig, de vegades redimeix el seu propi dolor mitjançant ànimes extraordinàries que, des d'algun lloc més enllà de tota possibilitat, perdonen l'imperdonable.

Naturalment, és impossible d'aplicar aquesta mena de perdó miraculós de manera sistemàtica als conflictes terribles que desfiguren els nostres temps. Podem desitjar i pregar per l'emergència de grans figures que puguin ajudar a transcendir els nostres odis, però tots coneixem l'experiència del desacord apassionat sobre quina és la millor manera de respondre als mals que, constantment, ens infligim els uns als altres. El nostre instint de justícia, el nostre sentit poderós que els grans perjudicats haurien de ser venjats i que les atrocitats no han de quedar mai sense càstig és difícil de contradir. Tanmateix, la història de la venjança humana no és que ens proporcioni massa consol. Ens indica que són tan complexos els conflictes que ens enreden, i tan poc subtils les maneres de respondre-hi, que la violència no fa sinó engendrar més violència. Si el perdó, tant si és condicional com incondicional, és massa difícil d'aplicar en el caliu del conflicte entre pobles i nacions, aleshores hem de mirar de recordar el poder curatiu de la clemència cap a un enemic vençut. En el seu famós discurs sobre la Conciliació amb Amèrica, el 1775, Edmund Burke va dir que: «La magnanimitat en política no és sovint la saviesa més veritable.» La magnanimitat o la clemència política no és tan radical com el perdó, però hi està relacionat i és més fàcil d'aplicar. La magnanimitat és la generositat amb els nostres oponents, particularment aquells contra els quals hem lliurat amb èxit una guerra. Com la seva germana, el perdó, pot trencar la llarga cadena de la revenja. Tot i que és quasi tan escassa com el perdó, sovint la trobem en grans líders, incloent-hi grans guerrers. Si és present després d'un gran conflicte pot refrenar la infecció d'una futura violència. La seva absència després d'una victòria implacable pot criar les llavors de l'odi i propiciar una terrible collita. El gener del 1919, W. B. Yeats va escriure un dels seus poemes més profètics, «La Segona Vinguda»:

Fent voltes i més voltes en espirals que s'obren
el falcó ja no sent el falconer;
s'esfondra tot; el centre ja no aguanta;
pura anarquia es desferra pel món.

I quina bèstia immunda, ara que és la seva hora,
s'encamina capcota a Betlem per néixer?³⁶

L'exemple més tràgic del fracàs d'una gran nació per practicar la magnanimitat o el perdó polític cap al seu enemic derrotat, i a partir d'això alliberar la bèstia ferotge de la història, el trobem en la biografia de William Manchester sobre Winston Churchill. Cita les paraules de Churchill el dia que va acabar la Primera Guerra Mundial:

Era pocs minuts abans de l'onzena hora de l'onzè dia de l'onzè mes. M'estava a la finestra de la meua cambra mirant l'avinguda Northumberland cap a Trafalgar Square, esperant que el Big Ben digués que la guerra havia acabat.

Manchester diu que, quan va sonar el Big Ben, Churchill va sentir la cridòria de la multitud, però no va sentir alegria. Des del 1914 Gran Bretanya havia sofert 908.371 baixes, 2.090.212 ferits i 191.652 desapareguts. «S'havia pagat un preu tan alt per la victòria, que la feia indistingible de la derrota.» La dona de Churchill li va proposar que anessin a Downing Street i felicitesin Lloyd George, el primer ministre. Els qui ja eren presents quan Churchill va arribar discutien sobre l'avantatge de convocar eleccions generals. Churchill va interrompre'ls per observar que «l'enemic caigut» era prop de la inanició. Va proposar de preparar amb urgència «dotze grans vaixells amb provisions» i enviar-los a Hamburg, però la seva proposta fou rebutjada amb fredor. Manchester ens explica que, mentre la proposta de Churchill era desestimada pel seus implacables col·legues, un sots-caporal missatger, doblement condecorat, que havia sofert ceguesa temporal durant un atac amb gas la nit del 13 d'octubre, estava ingressat en un hospital militar de Pomerània i va assabentar-se de la desfeta alemanya relatada per un capellà plorós. Sis anys més tard el soldat va descriure la seva reacció als fets:

Sabia que tot estava perdut. Només els necis, els mentiders i els criminals podien esperar pietat per part de l'enemic. Aquelles nits l'odi em va vèncer, odi pels responsables d'aquells fets... Com més intentava veure-hi clar, en els monstruosos esdeveniments d'aquell moment, més indignació i vergonya m'omplien l'ànim. Què era el dolor que sentia als ulls comparat amb aquella desgràcia? En els dies següents, el meu destí se'm va fer clar... Vaig decidir de dedicar-me a la política.³⁷

El nom del soldat era Adolf Hitler.

NOTES

1. CAPUTO, John D. *On Religion*. Londres i Nova York: Routledge, 2001, p. 138-139.
2. *Ibid.*, p. 112-113.
3. RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999, p. 201 i 209.
4. DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres i Nova York: Routledge, 2001, p. 30-31.
5. GOLDEN, Harry. *Only in America*. Nova York: PermaBooks, 1959, p. 1.
6. NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Nova York: Vintage, 1968, p. 12.
7. AMIS, Martin. *Experience*. Londres: Vintage, 2001, p. 189 [on es descriu una versió de la trobada].
8. MORGAN, Edwin. *Collected Poems*. Manchester: Carcanet Press, 1996, p. 107.
9. NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, part 9, secció 257, «Basic Writings of Nietzsche». Nova York: The Modern Library, 1991, p. 391-392.
10. Versió de BARTINA, P. Sebastià. *La Bíblia. Profetes*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 1739-1740.
11. FREUD, Sigmund. *Civilization, Society and Religion*. Londres: Penguin, 1991, p. 391-392.
12. Versió de RAURELL, Frederic P. i ARAGONÈS, Mn. Josep M. *La Bíblia. Gènesi*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 11-12.
13. KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*. Nova York: Columbia University Press, 2001, p. 206.
14. Versió de SALA, P. Màrius. *La Bíblia. Epístola als Romanos*. Sant Pau. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 2068-69.
15. NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*, primer assaig, secció 10. Oxford: Oxford University Press, 1996.
16. NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 62.
17. ARENDT, Hannah. *The Portable Hannah Arendt*. Londres: Penguin, 2000, p. 180-181.
18. KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 232.
19. WEST, Rebecca [àlies POWER, Conway]. Epígraf a *The Birds Fall Down*. Londres: Virago, 1986.
20. MACCAIG, Norman. *Selected Poems*. Chatto and Windus, London, 1986.
21. CAMUS, Albert. *The Outsider*. Londres: Penguin, 1981, p. 119-120.
22. HOPKINS, Gerard Manley. *Poems*. Londres: Oxford University Press, 1948, p. 110.
23. ELIOT, T. S. *The Complete Poems and Plays*. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1952, p. 141.
24. DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, *op. cit.*, p. 43.
25. CABANES, P. Josep M. *La Bíblia. Mateu*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 1821.
26. TORRENTS, Mn. Ricard. *La Bíblia. Epístola de sant Joan*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 2253.
27. DEL MOLAR, P. Nolasc. *La Bíblia. Lluc*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 1924-1925.
28. PHILLIPS, Adam. *The Beast in the Nursery*. Londres: Faber and Faber, 1999, p. 98.
29. Versió de RAURELL, P. Frederic i ARAGONÈS, Mn. Josep M. *La Bíblia. Èxode*. Barcelona: Alpha, Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, 1968, p. 112-113.
30. CABANES, P. Josep. *La Bíblia. Mateu*, *op. cit.*, p. 1822.
31. STEINER, George. *Errata*. Londres: Phoenix, 1997, p. 57-60.
32. CABANES, P. Josep M. *La Bíblia. Mateu*, *op. cit.*, p. 1843-1844.
33. DEL MOLAR, P. Nolasc. *La Bíblia. Lluc*, *op. cit.*, p. 1925.
34. SMART, Harry. *Fools Pardon*. Londres: Faber and Faber, 1995.
35. DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, *op. cit.*, p. 45.
36. YEATS, W. B. *Irlanda indòmita. 150 poemes de W.B.Yeats*. Traducció de Josep M. Jaumà. Barcelona: Edicions de 1984, 2015, p. 208-209.
37. MANCHESTER, William. *The Last Lion: Winston Spencer Churchill. Visions of Glory 1874-1932*. Boston: Little, Brown and Company, 1983, p. 650-651.

Agraïments

Aquest llibre va iniciar la seva vida com a part de les «Hastie Lectures» pronunciades a la Universitat de Glasgow el 2001. La Càtedra Hastie va ser fundada el 1906 en memòria del Rev. William Hastie, catedràtic de Teologia a la Universitat de Glasgow, «amb la intenció de perpetuar-ne la memòria i les capacitats intel·lectuals, la rellevància acadèmica i la seva personalitat». S'establí un mínim de quatre conferències per tal de promoure l'estudi de la teologia a Escòcia.

Del material originalment impartit a la Universitat de Glasgow, n'he descartat algunes coses i n'he afegit algunes altres. Voldria agrair als membres del consell de la Càtedra Hastie l'honor que em dispensaren en haver-me convidat; particularment, al catedràtic David Jasper, que actuà com a organitzador de les conferències, i dels excel·lents àpats que celebràvem després.

Com sempre, tinc un deute de gratitud contret amb James Byng, de l'editorial Canongate, pel seu encoratjament i amb Mairi Sutherland per les seves arts de revisió i correcció.

RICHARD HOLLOWAY

BIBLIOGRAFIA

- AMIS, Martin. *Experience*. Londres: Vintage, 2001.
- ARENDE, Hannah. *The Portable Hannah Arendt*. Londres: Penguin, 2000.
- CAMUS, Albert. *The Outsider*. Londres: Penguin, 1981.
- CAPUTO, John D. *On Religion*. Londres i Nova York: Routledge, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres i Nova York: Routledge, 2001.
- ELIOT, T. S. *The Complete Poems and Plays*. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1951.
- FREUD, Sigmund. *Civilization, Society and Religion*. Londres: Penguin, 1991.
- GOLDEN, Harry. *Only in America*. Nova York: PermaBooks, 1959.
- HOPKINS, Gerard Manley. *Poems*. Londres: Oxford University Press, 1948.
- KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*. Nova York: Columbia University Press, 2001.
- MACCAIG, Norman. *Selected Poems*. Londres: Chatto and Windus, 1997.
- MANCHESTER, William. *The Last Lion: Winston Spencer Churchill. Visions of Glory 1874-1932*. Boston: Little, Brown and Company, 1983.
- MORGAN, Edwin. *Collected Poems*. Manchester: Carcanet Press, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Nova York: Vintage, 1968.
- . *Beyond Good and Evil*. Nova York: The Modern Library, 1992.
- . *On the Genealogy of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PHILLIPS, Adam. *The Beast in the Nursery*. Londres: Faber and Faber, 1998.

- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999.
- SMART, Harry. *Fools Pardon*. Londres: Faber and Faber, 1995.
- STEINER, George. *Errata*. Londres: Phoenix, 1997.
- WEST, Rebecca [àlies POWER, Conway]. *The Birds Fall Down*. Londres: Virago, 1986.
- YEATS, W. B. *The Poems*. Londres: Everyman, 1998.