

Perdonar

Antoni BOSCH I VECIANA

1. INTRODUCCIÓ

Fa cent anys —el 25 d'agost de 1900— moria Friedrich Nietzsche, un home al qual la malaltia li féu comprendre la (seva) *vida*:

«És així com *ara* comprenc aquell llarg temps de malaltia: per dir-ho d'alguna manera, vaig descobrir la vida de nou, i també a mi mateix, vaig assaborir totes les coses bones i fins i tot les coses petites com no és fàcil que d'altres puguin assaborir-les —vaig transformar la meva voluntat de salut, de *vida*, en la meva filosofia» (*Ecce homo*, § 3).

Nietzsche copsà el moment que li tocà de viure com l'encaminar-se d'occident cap a un final de món. Aquest encaminar-se decididament vers la fi (el no-res) s'esdevenia des dels seus orígens perquè els orígens portaven dins seu el germen del *nihilisme*, la destrucció del món present, del sentit de les coses, de les més petites. Atenes (Sòcrates i Plató) i Jerusalem (Pau), els orientes d'Europa, ens havien desorientat, havien —cadascú per la seva banda— abandonat el sentit de la terra i predicaven un món (les idees en el platonisme, el més enllà en el cristianisme) que menyspreava el nostre món: la terra, la presència incessant de l'ara, la vida. Nietzsche denunciava aquella situació. No es quedava, però, en la negativitat de la denúncia sinó que propugnava afirmativament un món nou: la vida, el sentit de la terra, el gaudi de l'etern retorn de tot. Un home, a parer de Nietzsche, havia viscut autènticament aquest món veritable: Jesús de Natzaret. Els teòlegs —Pau, el primer— crearen de nou la vida i la persona de Jesús de Natzaret, la recrearen: el *logos* destruï el sentit de la vida que tan patent era en Jesús de Natzaret. Pau *logicitzà* el Crist, fou el creador d'una *crisologia*, i en aquesta *logicització* del Crist, Crist ja no tenia res a veure amb Jesús de Natzaret sinó que tan sols era la imatge desvirtuada que, segons

Nietzsche, Pau havia intel·ligentment recreat. Nietzsche maleeix el cristianisme, allò que ha estat la interpretació paulina de Crist. Una de les seves obres fonamentals *L'Anticrist* porta com a subtítol precisament *Maledicció sobre el cristianisme*, això és, sobre «un gran malentès», la interpretació que ja en els orígens es va fer de Jesús de Natzaret, sobretot per part de Pau. En aquesta obra Nietzsche afirma que:

«En el fons només hi ha hagut *un* cristià, i aquest va morir a la creu» (*L'Anticrist*, § 39).

I llegim una mica més endavant:

«Tan sols una *pràctica* cristiana, una vida tal com la *visqué* aquell que va morir a la creu, és cristiana [...]. Encara avui *aquesta* vida és possible, per *alguns* fins i tot és necessària: el cristianisme autèntic, l'originari, serà possible en tots els temps [...] *No* un creure, sinó un fer, sobretot un *no-fer*-moltes-coses, un *ser* distint [...]» (*L'Anticrist*, § 39).

Prescindint ara de les moltes interpretacions a les quals ha estat sotmesa l'obra nietzschiana, el que resulta indubtable és l'enorme pes que ha tingut en la cultura europea el pensament de Nietzsche, per a bé i per a mal. Nietzsche ha ferit el cristianisme. En l'anunci de *la mort de Déu* hi ha contingut el repte de l'esfondrament del cristianisme i del naixement de l'home genial, de l'*Übermensch*, de l'heroi capaç de *transvalorar tots els valors* en uns valors defensors de la *vida* autènticament humana. Precisament, tal com ha posat en relleu F. Valadier,¹ un dels punts nuclears de la crítica nietzschiana al cristianisme rau en la falsificació que, segons ell, el cristianisme ha operat en la concepció que Jesús tingué del *pecat*. Un dels paràgrafs més rellevants de l'obra nietzscheana és el § 33 de *L'Anticrist*. Hi llegim:

«En la psicologia de l'evangeli hi manquen els conceptes de culpa i de càstig; igualment el de premi. El "pecat", qualsevol relació distanciada entre Déu i l'home, hi és eliminat —*això és justament la "bona nova"* [...] No és una "fe" allò que distingeix el cristià: el cristià obra, es distingeix per un obrar *diferent* [...] La vida del Redemptor no va ser altra cosa que *aquesta* pràctica —tampoc la seva mort no va ser altra cosa [...] Ell ja no necessitava, amb el seu tracte amb Déu, fórmules ni ritus —ni tan sols de l'oració. Ha trencat amb tota la doctrina jueva de la penitència i la reconciliació [...] *Ni* la "penitència", *ni* l'"oració per demanar perdó" són camins que condueixen a Déu: *només la*

1. F. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, París: Cerf 1974, pp. 403-405.

pràctica evangèlica porta cap a ell, ella precisament és “Déu”. Allò que amb l’evangeli va restar *eliminat* va ser el judaisme dels conceptes “pecat”, “remissió del pecat”, “fe”, “redempció per la fe” –tota la doctrina eclesiàstica jueva va quedar negada en la “bona nova”».

L’èmfasi que Nietzsche posa en la *pràctica* s’accentua en el § 35 de la mateixa obra on afegeix:

«Aquest “bon missatger” va morir tal com va viure, tal com va *ensenyar* –no per tal de “redimir els homes”, sinó per mostrar com s’ha de viure».

El revulsiu que aquests pensaments significaren per a la cultura occidental encara és ben palpable en els nostres dies. De fet, tot i el capgirament operat per Nietzsche —o precisament a causa d’això, a causa del fet que tot capgirament manté encara la tensió dels pols capgirats— avui podem parlar de *perdó* i de *perdonar*, però ja no ho podem fer com si res s’hagués esdevingut en el pensament occidental. Nietzsche exigeix una *pràctica* nova, un *vida* evangèlica a la manera del Natzarè, en la qual s’aboleixi la concepció i la pràctica jueves del perdó. No elimina, però, tot perdó, sinó aquell perdó que obstaculitza les relacions de l’home amb Déu perquè hi posa distància, «pecat» en el llenguatge de la tradició jueva. Nietzsche reclama el sentit evangèlic del *perdó*:

«En si Jesús amb la seva mort no podia voler una altra cosa sinó donar públicament la prova més forta, la *demonstració* de la seva doctrina [...] Però els seus deixebles eren lluny de *perdonar* aquesta mort –cosa que hauria estat evangèlica en el sentit més elevat [...]» (*L’Anticrist*, § 40).

Malgrat tot, moltes són les lectures de Nietzsche que, prenent la part pel tot, rescindeixen tota relació de l’ésser humà amb el perdó. I, entre d’altres raons, per això tan sovint en l’actualitat el perdó ha estat foragitat de la intel·ligència de les relacions humanes.

En general, el caràcter profètic de la comprensió nietzscheiana d’occident s’ha anat lentament desplegant: el *nihilisme* ha anat penetrant arreu, i sota les formes diverses, sibil·lines i atractives de la *tècnica* i de les *tecnologies* (noves), tal com ens mostrà anticipadament i de manera insistent l’anàlisi de Heidegger. Malgrat tot, i després d’un segle, el nostre, d’avenç imparable de mil i una formes de nihilisme, que abracen tots els àmbits de la vida humana, encara trobem reflexions ben palpitants respecte del perdó. Precisament el nostre és un segle en el qual les relacions humanes s’han exercit de tal manera que ha de ser repensat i reformulat el llenguatge del perdó i, sobretot, ha de ser de nou fet món d’experiència. Hanna

Arendt, jueva exiliada definitivament als Estats Units fins a la seva mort (1975), que tingué com a mestres M. Heidegger, R. Bultmann, E. Husserl i K. Jaspers, escriví en una de les seves obres més importants que «fou Jesús de Natzaret el qui descobrí el paper del perdó en el domini dels afers humans».² I continua el text: «Que hagi fet aquest descobriment en un context religiós, que l'hagi expressat en un llenguatge religiós, això no és cap raó per prendre-se'l menys seriosament en un sentit estrictament laic». Hannah Arendt, que ha comprès occident des de la seva experiència d'exili i des de l'experiència d'un món atrapat per les guerres i els totalitarismes de tots els ordres³ i que viu un segle en el qual ha estat totalment transformat l'estatut de l'ésser humà a causa de la tècnica, demana adonar-se del caràcter guaridor del perdó per tal de refer les relacions humanes tan malmeses.⁴ En l'actualitat, amb més raó, doncs, després de veure l'escenari físic, psíquic i espiritual que l'home occidental s'ha donat a si mateix i imposa als altres (efecte d'una *mundialització* ineluctable) esdevé del tot urgent abordar amb perspectives noves l'arrel del *malestar* generalitzat i del *mal* que es comet en àrees ben diverses (i tan sovint *empobrides*) de la més propera i de la més allunyada geografia. Avui esdevé inajornable replantejar la humanitat dels homes i de les dones i de les relacions que aquests estableixen de cara a fer més vivible i més humana la vida. En aquest replantejament hi és necessària *l'experiència de ser perdonat i de perdonar* i, ahora, un rigorós plantejament d'allò que *perdonar* i *ser perdonat* significa de realitat humana capaç de transformar el present i l'avenir. Dotar de sentit la vida és també dotar de sentit les paraules perquè elles ens permeten de fer néixer un món per a nosaltres i per al nostre present. Altra-ment les aigües del *nihilisme* ens arribarien més amunt del coll.

Respecte del perdó la situació avui és, de fet, una situació paradoxal. Tan aviat trobem alguns que neguen el llenguatge i la realitat del perdó, en tant que el consideren un exercici sobrer, propi d'un món religiós caduc i contradictori, un terme que desdibuixa l'autèntica realitat relacional humana, com trobem, a l'altra banda, una inflació del mateix llenguatge del perdó, sobretot del demanar-lo, com si demanar perdó fos una moda, sense cap disposició a canviar res sinó només a dir. La situació paradoxal del moment present ho esdevé més encara si tenim en compte que alguns dels qui menyspreen la realitat del perdó i el seu llenguatge tenen, a la

2. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, París: Calmann – Lévy 2000 (= *The Human Condition*, 1958), p. 304.

3. En dóna testimoni una de les seves obres fonamentals. Vegeu H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Orlando, FL: Harcourt 1951 (1958 ampliada).

4. Vegeu l'apartat d'ARENDE, *Condition de l'homme moderne*, intitulat «L'irréversibilité et le pardon», pp. 301-310.

pràctica, actituds i realitzen actes de perdó, sense dir-ne tals; mentre que, d'altres, d'entre els més religiosament partidaris del perdonar i que molt sovint, massa sovint alimenten (alimentem) la inflació esmentada, desatenen (desatenem) situacions reals de necessitat de perdó i expliciten (explicitem) obertament llenguatges i realitats de condemna de manera fins i tot incomprendible. Apropar-se a la realitat i als llenguatges del perdó es fa del tot necessari en el nostre present en el qual tant es decideix, alhora, del futur (del nostre i del dels nostres fills i néts). Que les Jornades de l'Associació Bíblica de Catalunya dels anys 1998 i 1999, a Solsona, hagin estat dedicades a l'estudi bíblic del perdó significa que l'obertura vers una nova comprensió i una nova experiència del perdó, una nova manera d'aproximar-se a les relacions amb un mateix, amb els altres, amb la naturalesa i amb Déu hi és en joc. Aquestes nostres pàgines se'ns demanaren com a davantal —marcadament un assaig breu, unes notes introductòries generals— d'aquells estudis exegetics. Amb molt de gust col·laborem en una obra dels biblistes de Catalunya, col·legues i amics amb els qui el treball d'estudi s'orienta al cap i a la fi en la mateixa direcció: en la recerca del *logos*, d'un *logos* que pren el seu sentit de *la carn de la Paraula*. Aquí, advertim-ho ja ara, no parlarem ni bíblicament (exegeticament) ni teològicament (sistemàticament), encara que no silenciarem ni el text bíblic ni el *logos* teològic, és clar, quan aquests siguin adients al discurs d'aquest assaig de col·laboració i gratitud.

I. La gratuïtat i el perdó

Perdonar ens diu abans que res *gratuïtat*, *donar gratuïtament*, provinent del *donare per* del baix llatí, *donar totalment*. El terme *perdó* sembla que apareix per primera vegada en una traducció llatina d'una faula d'Isop i el podem trobar en el llenguatge dels trobadors: *amarai donc en perdos*, és a dir, estimaré a canvi de res, gratuïtament, per no res, tal i com sosté Alain Gouhier.⁵ El terme, propi de les llengües romàniques, és en l'origen un terme literari, no pas teològic. El terme neotestamentari més corrent per a dir el *perdó* és ἄφεσις (el verb és ἀφίημι), encara que si el sentit és de *perdó provisional* s'usi més aviat πάρεσις. La Vulgata tradueix ἄφεσις (i πάρεσις) per *dimissio* i *remissio* (i ἀφίημι per *dimittere* i *remittere*). Els sentits apunten més aviat cap a *deixar anar*, *remetre*, etc. com a acte gratuït de Déu, fet que es remarca extraordinàriament amb l'adopció del terme *perdó* (*perdonatio*,

5. A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, París: Épi 1969, p. 37, citat per Olivier ABEL (ed.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, París: Autrement 1991, p. 9.

perdonare del llatí vulgar). Parlar de *perdó* i de *perdonar*, tant si el perdó es rep com si el perdó es dona, demana situar-nos en un *àmbit de gratuïtat*. El llenguatge del perdó només té sentit a l'interior d'una semàntica que accepti la gratuïtat com a possibilitat de ser i de donar-se de quelcom o d'algú. La negació de la gratuïtat com a realitat capaç de ser dita diversament a través del llenguatge policrom de l'ésser humà incapacita per al perdó, ens fa estructuralment ineptes per a fer alguna experiència semblant al donar o rebre el perdó, alguna experiència que atenyi l'univers de la gratuïtat.

L'infant neix i creix en l'àmbit de la gratuïtat i és gràcies al viure immers en aquest àmbit que la seva personalitat i el seu llenguatge tindran la possibilitat real de desplegar-se en harmonia amb tot allò que és humà (l'univers ètic, l'univers estètic, l'univers religiós, l'univers científic, etc.). De tota manera, l'infant (el qui encara és *in-fans*) ni pot perdonar ni pot ser perdonat: no hi ha de què. Amb tot, és cert que fa experiències molt properes al *perdó*, almenys experiències que li possibiliten obrir la seva comprensió a realitats que tenen a veure amb la gratuïtat (com ara l'experiència primordial de l'amor, sigui paternal, maternal, fraternal, amical, etc.). En realitat, l'experiència del perdó és inseparable de l'experiència de l'amor. Osees ens brinda un preciós text d'aquesta simbiosi entre amor i perdó referit a la infantesa d'Israel (amor) i a l'estat adult d'Efraïm (perdó). Ens referim a Os. 11, indubtablement, que té aquell començament tan expressiu: «Quan Israel era un noi me'l vaig estimar, d'Egipte vaig cridar el meu fill». I segueix: «[...] jo mateix vaig ensenyar Efraïm a caminar agafant-lo pels braços [...] jo els atreia cap a mi amb llaços d'afecte i d'amor. Feia com qui aixeca un jou del coll i deixa lliure la boca, m'acostava cap a ell i li donava menjar». De fet —dèiem— no podem parlar pròpiament de *perdó* en l'univers dels infants, i això per la mateixa raó que no podem parlar teològicament de *pecat* fet per infants. Sí, però, que hi ha l'experiència de la *malifeta* i l'experiència del *disgust d'algú* i l'experiència del *sentir-se sempre estimat* tot i el disgust ocasionat. I aquesta experiència de *sentir-se sempre estimat* alimenta l'àmbit de la gratuïtat i de la comprensió d'aquesta gratuïtat. El llenguatge que l'infant va adquirint li permet construir-se, d'aquesta manera, un món on les experiències que el conformen i el configuren li possibiliten donar sentit al seu naixent univers lingüístic, al seu món. Incorporar la gratuïtat en l'àmbit de l'experiència humana i fer-ne alhora experiència lingüística li permet a l'ésser humà esdevenir plenament humà, és a dir, apte per a la comprensió i la vivència d'un món simbòlic, obert a la simfonia de vivències i de llenguatges. Possibilitar de debò l'experiència de la gratuïtat en els infants és d'una tal responsabilitat que fins i tot des de la capacitat de decisió política dels estats i de les seves administracions s'hauria de vetllar perquè aquella fos assegurada i, per tant, atesa quan les

coordenades afectives, econòmiques, socials o culturals, en les quals ha tocat de viure a un infant determinat li impossibilitin de fer experiències reals de gratuïtat. Educar i fer créixer en l'experiència de la gratuïtat és fer possible un futur on l'obertura a la radical novetat de vida humana que comporta el perdó sigui una realitat.

Aquesta gratuïtat que està continguda en el moll de l'os mateix del terme *perdó* demana no només de ser introduïda en el món dels infants sinó de ser mantinguda en el món dels adults. Avui vivim abocats a un món on massa sovint és bandejada tota referència a la gratuïtat. En l'actualitat la «condició de l'home modern» (H. Arendt) està regida per la tècnica i les (noves) tecnologies com a forma de vida que adopten com a llenguatge el llenguatge de la lògica, un llenguatge apte per a la ciència però radicalment insuficient per al desplegament de la humanitat dels homes i de les dones de cada present. La reducció de la paraula a signe i el signe a la seva significació lògica, en oblidar o menystenir el valor simbòlic de tota paraula humana, comporta la deshumanització i la tecnificació (la logicització) de tot allò que és humà, fent l'ésser humà incapaç de llenguatge (simbòlic), incapaç de paraula humana i humanitzadora. Les conseqüències de l'establiment de la veritat com a identitat entre pensament i llenguatge, que Parmènides posà en l'origen del pensament (metafísic) grec, el *principi d'identitat* (que abreujadament s'acostuma a formular com $a=a$), ara les veiem desplegar-se amb una enorme amplitud, i de tal manera que s'estableixen —i es mercadegen— com la forma de vida pròpia dels temps a venir. La reducció del món i del llenguatge a la identitat lògica ens determina com a objectes de la mateixa tècnica, sense necessitat ni possibilitat de sentit, ni de recrear-lo de nou. Ens trobem immersos en un món nihilista del qual resulta difícil de sortir precisament pel seu caràcter necessàriament globalitzador i omniabraçador. Les conseqüències d'aquest temps nihilista que estem vivint són d'un abast per ara incalculable. Ens cal en el present, per tal de fer-lo apte per a la gratuïtat, afrontar sempre de nou la pregunta per la veritat, afrontar la veritat mateixa, allò que la filosofia (per dir-ho d'acord amb la nostra tradició occidental) des dels orígens ha intentat. Cal ressituar el paper fonamental de la *filosofia*, de tota forma de comprensió de la veritat. En un recent article a la *Revista Catalana de Teologia* el Dr. Ignasi Boada, en diàleg amb Heidegger, escrivia:

«La paraula φιλοσοφία, pensada en l'àmbit del pensament essencial, adquireix una dimensió i un significat ben diferents que el d'una simple ocupació acadèmica a la qual ens podem lliurar o no en funció de les nostres preferències més o menys "subjectives" o en funció dels nostres gustos, sense que aquest lliurar-s'hi o no lliurar-s'hi tingui majors conseqüències. Podem optar per "estudiar" filosofia, periodisme, dret o ciències polítiques i ens sembla que

amb això està en joc simplement l'activitat amb què en el futur estarem "ocupats". És normal de pensar que la decisió ha de dependre dels nostres gustos. Però això no és així: en la φιλοσοφία hi ha en joc alguna cosa més que l'expressió de determinades preferències "subjectives". Tampoc no és una disciplina acadèmica que tingui per "objecte" la comprensió i la descripció de determinats conceptes abstractes o de determinats mètodes de coneixement. En la φιλοσοφία s'esdevé quelcom essencial, perquè ella constitueix una forma humana de respondre al fet de "ser apel·lat per l'ésser" [...] El gest propi del pensament que pensa no és tant la pregunta que predisposa al sistema com a l'escolta concentrada; per això no hi ha un pensament que pensi immediatament, sinó després d'una pacient preparació». ⁶

Abordar el moment present demana aquesta actitud predisposada al treball i a la concentració que permet veure-hi alguna cosa de relleu en la mirada reposada de contemplació i d'estudi. La percepció de la gratuïtat sempre la trobem acompanyada per l'esforç d'alguna activitat humanitzadora que centri l'ésser humà en allò que sigui realment essencial per a la vida dels homes i de les dones. En un món regit pel *principi d'identitat* no hi ha a penes lloc per a la gratuïtat i, en conseqüència, no hi ha lloc per al *perdó*, és a dir, per a unes relacions (sempre noves) de l'ésser humà amb la veritat (la Veritat). Alguns han qualificat el temps present com a «temps de tardor» (Ll. Duch). Això significa alhora l'anunci d'una primavera, encara llunyana. La direcció de la tardor té, però, l'hivern com a estació més propera. Cal disposar-se a rebre'l i cal protegir-se d'insospitades intempèries mortals. Malgrat tot, només des d'una comprensió profunda d'allò que realment sigui aquesta tardor i el proper hivern ens serà possible oferir intel·ligentment resistència als embats dels temps tardorals i hivernals, i així preparar-nos per a noves primaveres. La gratuïtat transita els temps millors i els temps pitjors. Només una bona disposició, una capacitat lectora esforçada i adquirida, pot fer de l'ésser humà un ésser receptiu capaç d'acollir *en tots els temps* els signes i les realitats de la gratuïtat. Per això sempre és i serà temps per al *perdó*, temps per a una radical novetat en la pràctica quotidiana de les nostres relacions més humanament constitutives.

II. La veritat, el temps, la relació interpersonal i el perdó

Perdonar té un ús que abasta àmbits ben diversos de la vida humana: el quotidià, el jurídic, l'econòmic, el polític, el religiós, el teològic, etc., àmbits

6. I. BOADA, «Heidegger lector de Parmènides: Repensar la veritat», *RCatT* XXIV/1 (1999) 184-185.

tots ells que comparteixen un fons de sentit lligat al fet de *concedir gratuïtament* a algú *lliurement* alguna *gràcia* (el passar per alt el càstig per una falta comesa, el no guardar cap malvolença per una ofensa rebuda, el no haver de complir una obligació contreta, el no tenir en compte un acte determinat, etc.). *Perdonar* és, doncs, un acte gratuït i lliure d'acceptació d'una radical novetat que suposa el fet de donar la volta a allò que en les relacions humanes semblava definitiu. La gratuïtat no significa aquí de cap manera arbitrietat sinó disposició desinteressada a fer front a la *veritat*, a acceptar la radical capacitat de novetat d'un mateix i dels altres. Igualment el fet de *demanar perdó* suposa haver afrontat ja la *veritat* d'un mateix i dels altres en relació als actes comesos, a les conductes adoptades, a les conseqüències que se'n derivin i a la radical manera humana de ser i d'haver de ser d'un mateix i dels altres: hom es disposa a refer les relacions malmeses o trencades amb tot altre (Altre) i amb si mateix.

Resulta un aspecte ben rellevant el de la relació del *perdó* amb la *veritat*. Sempre el *perdó* té a veure amb la *veritat* (amb la *Veritat*, si es vol), això és, amb *l'ésser autèntic*. Els homes i les dones han de posar-se en relació amb la *veritat de l'ésser*, de l'ésser d'ells mateixos en el treball quotidià d'anar esdevenint més plenament i més autènticament si mateixos. La veritat a la qual ens referim no és certament la veritat reductiva dels enunciats del pensament lògic sinó la «veritat simfònica» (Urs von Balthasar) que diu l'ésser veritable i en el cas que ens ocupa diu de la realització (del camí de realització) veritable de l'ésser humà. Per això avui, en un món dominat pel llenguatge lògic (i tecnològic), resulta tan difícil i tan inintel·ligible el llenguatge del perdó. El llenguatge simfònic de la veritat demana un aprenentatge lent però continuat que no vol saber de soroll ni dispersions. L'esperit avui cansat de tanta fressa demana silenci i paraules reposades.

Perdonar suposa sempre perdonar quelcom objectiu: una ofensa derivada d'un acte transgressor d'una llei. Les lleis o les normes són un absolut objectiu que es transgredeix independentment del saber o desconeixement del transgressor. La transgressió és un acte que no depèn de la voluntat: a vegades hom pot dir que no volia, però va passar. El perdó es dóna a qui ha comès un acte lleu o greu, a qui ha transgredit una llei o una norma, però en reconèixer el *trencament* objectiu que s'ha produït amb la seva falta, en afrontar la veritat de l'acte i d'allò que s'ha produït en ell mateix, i en disposar-se a renovar la seva orientació vers la veritat, s'enca mina en la disposició d'una vida humana autèntica, desitjant i esperant de refer les relacions, ara trencades, amb l'altre (o amb els altres). El llenguatge bíblic parla ben significativament de *μετάνοια*, si bé aquesta *μετάνοια* va també en la direcció del perdonar; no només del demanar perdó: la *μετάνοια* té com a fruit no només el demanar perdó sinó també el fet mateix

de perdonar. En el cristianisme aquest fet es posa particularment en relleu. Llegim a Marc: «I, quan pregueu, si teniu res contra algú, perdoneu-ho, i així també el vostre Pare del cel us perdonarà les vostres faltes» (11,25; vegeu Mt 18,35). I encara: «perquè si perdoneu als altres les seves faltes, el vostre Pare celestial també us perdonarà a vosaltres; però si no els les perdoneu, el vostre Pare no us perdonarà les vostres» (Mt 6,14-15). El cristianisme de tal manera estableix unes noves relacions amb l'altre, amb els altres, que comprèn el perdó (el perdonar actiu) com a condició de la vida humana i com una de les obligacions fonamentals en les relacions amb els altres. Aquest poder perdonar s'ha de fer realitat de tal manera que és el poder de perdonar allò que ens constitueix com a homes i dones veritables. Els homes i les dones, en tant que éssers relacionals, disposen del poder de perdonar per tal d'esdevenir realment allò que són: veritat de si mateixos. Aquesta novetat del cristianisme esdevé un repte indefugible per als homes i les dones que volen prosseguir-ne l'orientació. I quantes vegades cal perdonar? Llegim a Lluç: «Si el teu germà et fa una ofensa, reprèn-lo, i si se'n penedeix, perdona'l. I, si t'ofèn set vegades al dia i set vegades torna a dir-te: "Me'n penedeixo", tu l'has de perdonar» (17,3-4; vegeu Mt 18,21-22). La insistència en aquest punt per part del cristianisme ens dóna entenent que només des d'aquesta disposició en relació al perdonar hi ha de debò llibertat humana i només en aquesta disposició a canviar constantment de punt d'enfocament i de perspectiva hom hi veu una vida autènticament viva, en constant realització i en constant recerca de la veritat (d'allò que un mateix és, d'allò que els altres són i d'allò que Déu és). Demanar perdó i així mateix perdonar suposen tenir el coratge d'afrontar la veritat i emprendre aquells canvis radicals necessaris per a viure més d'acord amb una vida veritablement humana, de relació de perdó amb els altres i amb un mateix.

Només aquesta relació del perdó amb la veritat ens pot fer comprendre la capacitat guaridora del perdó. Paul Ricœur, en un article on es demana «Le pardon, peut-il guérir?»,⁷ proposa de distingir entre *fet* (passat) i *sentit* (actualitzat). Allí sosté que hom té el prejudici, és a dir, la creença ben arrelada que només el futur és indeterminat i obert; el passat, en canvi, és determinat i tancat. Ell afirma, per contra, que els esdeveniments del passat resten sempre oberts a noves interpretacions per tal com una cosa és el *fet* passat i l'altra el *sentit* d'aquest fet, la interpretació d'aquest fet, sempre oberta a noves interpretacions, a noves lectures. Aquesta distinció li permet d'afirmar la capacitat guaridora del perdó ja que el perdó en rellegir de nou un fet des d'una nova interpretació obre, a través d'aquesta conversió del sentit del passat, la perspectiva d'alliberament del deute i així ens

7. P. RICŒUR, «Le pardon, peut-il guérir?», *Esp* 3-4 (1995) 77-82.

situa en el camí d'obtenir el perdó. No veiem, però, aquesta distinció proposada entre *fet* i *sentit*. Tot *fet* ja és interpretació, *sentit*. Un *fet* demana verbalització i, per tant, *sentit*. No hi ha *fets* al marge del *sentit*. Sí que el reconèixer els *fets* (és a dir, *el sentit dels fets*) ens posa davant la *veritat* dels nostres actes i, per tant, ens fa possible acceptar la novetat radical d'un canvi, precisament del fet de veure la falta i l'ofensa comeses, però al cap i a la fi falta i ofenses radicalment reals.

Aquí estem ja entrant en un altre aspecte del perdó i és la relació del perdó amb el temps, amb el temps prenyat de sentit, és a dir, amb la història. El perdó, en efecte, situa la vida humana en el temps, en la temporalitat. No és gens casual que el perdó provingui d'una concepció cristiana de les relacions humanes perquè el cristianisme ha donat un sentit al temps —sant Agustí ho ha explicat raonadament— que va més enllà, encara que n'és deutor, del judaisme. El judaisme ha comprès el temps com a història i la història com l'àmbit de l'acció salvífica de Déu: la història ha esdevingut, així, *història sagrada*. Des d'aquesta perspectiva, la història ens salva d'un temps cronològic buit de contingut, de sentit, d'un temps que simplement mesura i distribueix intervals d'acord amb la necessitat, tal com ja varen posar en relleu els primers pensadors grecs. El judaisme, però, ni acaba de trobar una mediació entre temps i història, ni atorga sempre a la culpa un espai interior a l'ésser humà, és a dir, el judaisme coneix la culpa, però sovint sense posar-hi en joc la voluntat. Abraham no volia beneir Jacob, però Jacob per engany fou beneït per Abraham (Gn 27,1-40). En el cristianisme el temps esdevé història, però per la radical assumpció per part de Déu d'aquest temps esdevingut significativament història: tot s'esdevé amb sentit a l'interior de l'arc que va de la creació a l'escatologia, essent, però, un arc que ha pres sentit real en l'encarnació del fill de Déu, el fet significat i significatiu per excel·lència. El temps esdevé així un temps *sagrat*. El cristianisme viu en el temps, així considerat, una altra dimensió de la culpa i del perdó. Déu, en entrar en relació amb el temps dels homes ens possibilita de comprendre'l com a història, i conformant el temps com a història posa en relleu l'àmbit de la interioritat, de la significació: de l'exterioritat es transita cap a la interioritat del sentit. De la llei (judaisme) es passa al cor (cristianisme). El cristianisme ens allibera de la *llei*. La culpa no es produeix només en la llei, sinó que fonamentalment la culpa es produeix en el cor, en l'interior de l'ésser humà. En aquest sentit és il·lustrativa la diferent manera d'entendre les coses que s'exposen, a tall d'exemple, en la història de Susanna que trobem en els fragments grecs del llibre de Daniel (Dngr 13) i el text evangèlic mateuà referit a l'adulteri (Mt 5,27-28). En el cas de Susanna, els dos ancians foren condemnats pel poble per *perjuri*; en el cas de l'adulteri, la posició de Jesús de Natzaret és ben diferent:

«Jo us dic: Tothom qui mira la dona de l'altre amb el desig de posseir-la, ja ha comès adulteri amb ella *en el seu cor*» (v. 28). Aquest accent *en el cor* canvia radicalment el sentit de la culpa i dóna al *perdó* un relleu més humà perquè el perdó s'ha d'adreçar igualment a l'interior de l'ésser humà. Diu el Duc de York en el *Ricard II* de Shakespeare: «Mostra'm un cor humil i no el genoll, que fa una feina falsa i enganyosa» (Escena III, Acte II).

El temps que ha pres relleu, que ha esdevingut història, i precisament a causa d'això, esdevé un temps en el qual la història de cadascun dels homes i de les dones es desenvolupa lliurement a l'interior d'un sentit i, per tant, en aquesta concepció hi ha continguda la realitat del canvi, de la *μετάνοια*, és a dir, la possibilitat real d'emprendre una nova vida, d'obrir-se esperançadament a un futur d'acollida, a un temps de plenitud que permet en *l'ara* la possibilitat d'assaborir un tast d'aquella plenitud de sentit. En el cristianisme el *perdó* es juga en la tensió esperançada que es dóna entre *l'ara* i *l'encara no*, tensió que fa possible viure ja en el present engrunes d'eternitat. El *perdó* només té sentit plenament si es considera el temps com a història, és a dir, si el temps s'obre a un àmbit de significativitat que dóna sentit al canvi que demana el perdó. Si només la necessitat és la que preval en la concepció del temps —com és ara en l'univers grec— és inevitable la tragèdia: la vida esdevé un transcórrer tràgic d'actes inevitables, angoixosament inevitables. Si alliberem el temps de la necessitat i el compremem com a àmbit de la gratuïtat i de la llibertat, aleshores la vida (i el perdó en ella) obre totes les seves possibilitats de desplegar-se, d'esdevenir ella mateixa amb els altres i amb Déu. Lev Tolstoi a *Resurrecció* narra en veu alta l'estat interior de Nekhlíúdiv amb aquestes paraules:

«L'ésser lliure, l'ésser moral, i que és dintre nostre el sol veritable, el sol puixant, el sol etern, aquest ésser, des d'aquell moment, es desvetllava al seu interior. Per colossal que fos la distància entre el que ell era i el que volia esdevenir, aquest ésser interior afirmava que *tot li era encara possible* [...] —Sí, li demanaré perdó com fan les criatures [...] M'hi casaré, si cal [...]. Va aturarse, ajuntà les mans com quan era petit, alçà el ulls i va dir: —Senyor vine a ajudar-me, instrueix-me, penetra en mi per purificar-me! [...] Pregava» (cap. 28, la cursiva és nostra).

Aquest lligam del perdó amb el temps posa l'ésser humà en disposició de posar en relleu aquells moments més particularment significatius de la vida perquè en el perdó s'innova la vida i es reneix a una vida nova. Aquests temps intensos, carregats de significació, demanen de ser simbolitzats, de ser notats de manera específica. Per això, a l'interior del cristianisme se celebra el perdó que, en tant que suposa una vida nova amb la comunitat,

demana un temps reposat i intens, un celebrar un temps tan significat. Aquesta celebració és celebració de gratuïtat, de llibertat, és celebració de nova relació: és la celebració d'un acte sacramental, el de la reconciliació amb la comunitat. No cal ara recordar tot allò que a casa nostra Bartomeu M. Xiberta escrivia en la seva obra *Clavis Ecclesiae*,⁸ la tesi principal de la qual resulta prou coneguda i d'una claredat transparent:

«Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae» (p. 260).

El fet d'elevat el perdó (la reconciliació) a rang de sacrament és ben significatiu. Els altres sacraments d'alguna manera tenen tots un paral·lel de validesa jurídica en la societat civil (baptisme-registre de naixement, matrimoni-matrimoni civil, etc.). En el perdó no hi sabem veure aquell paral·lelisme amb el reconeixement propi de la societat civil: això fa encara més rellevant el perdó. El perdó és, en efecte, un acte *religiós*; sempre és un acte *religiós*, en el sentit que suposa tenir una comprensió del temps i de la realitat plenament religiosa, és a dir, una comprensió on s'abracen el finit i l'infinit. El temps del perdó demana també la mateixa concentració i disposició espiritual que el temps de la gratuïtat i el de la llibertat: la seva densitat significativa demana una atenció particular i una preparació que ens disposi a acollir (fins i tot inesperadament) els gests de perdó. En aquest sentit, la manca d'atenció del mossèn, del senyor rector, en la novel·la de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, és tràgica i de conseqüències igualment tràgiques. Madame Bovary, disposada a encaminar la seva vida, anà a trobar el senyor rector per tal de confessar-se, quan el senyor rector, entretingut en feines casolanes i preocupat només de si mateix i del seu món, desatén aquella disposició vers una vida nova de madame Bovary. Arriba un punt que ja és massa tard: «—Però vostè em preguntava alguna cosa. Què era? Ja no me'n recordo (fa el senyor rector al cap d'un temps. I respon madame Bovary:) —Jo? No res, no res [...] repetia Emma». La novel·la acaba amb la mort de la filla, l'innocent: és el preu de la tragèdia quan l'infinit nega el finit.

No podem passar per alt, en aquesta consideració del temps en relació al perdó, que no es pot confondre perdonar amb oblidar, molt sovint moneda corrent, com si perdonar consistís en mai més no fer present l'acte i l'ofensa esdevinguts, no tenir-los més en compte, amagar-los en l'oblit. Resulta d'interès aquí notar que el terme, en aquest sentit clau del judaisme, *Qaipur*, es troba emparentat —segons alguns— amb l'àrab *kpr*, *pell* i *kfr*,

8. B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona 1974.

cobrir. La falta hi és; Déu no la suprimeix: se n'oblida, resta com coberta amb una pell. En la concepció neotestamentària, en canvi, el *memorial* constitueix un eix vertebral de la vida creient. El perdó és justament fer memòria d'allò esdevingut, però ara situat en un lloc de pau de la memòria. Aquest canvi de lloc (en la memòria) també és *μετάνοια*. És ressituar el passat en el present però per tal que sigui possible el futur, per tal que el perdó reconciliï en el temps les relacions humanes trencades, algunes vegades (gairebé) definitivament trencades. Aquest *gairebé* posat entre parèntesi és la clau de volta que farà possible no considerar res com a imperdonable, malgrat tot. Jacques Ricot s'ha preguntat precisament això: «Peut-on tout pardonner?»⁹ Hi llegim un interessant paràgraf: «No li és possible al subjecte humà en la seva finitud de perdonar-ho tot. Però tampoc no és possible decretar que existeix un imperdonable absolut. En conseqüència es pot perdonar tot, fins i tot si no tothom accepta el perdó; i és precisament en aquest punt que la llibertat troba el seu límit: sempre pot oferir el perdó, però sempre pot refusar d'acollir-lo. És en el moment en què apareix l'imperdonable, com una negra llum, que la feblesa de perdonar que res no justifica, pot finalment oferir en la fragilitat del seu espurneig, el testimoni últim de la força de l'humà» (pp. 85-86). La pregunta per l'imperdonable sempre és una pregunta per la memòria en el procés del perdó: perdonar demana temps i el temps pot encaminar els fets cap a l'oblit o cap al record. Quan Paul Ricœur parla del perdó com a guarició (vegeu l'article citat a la nota 7) ho fa considerant la temporalitat i mostrant que en aquesta temporalitat li és possible a l'ésser humà de ressituar de manera renovada en la memòria (reinterpretant) els actes que han estat causa d'ofensa i de transgressió i que ocasionen un mal profund en l'innocent. Aquest mal tan profundament arrelat en l'innocent i en el mateix culpable fa que a vegades resulti impossible de perdonar, almenys en aquell determinat present. Ho serà més endavant, i fins i tot possiblement no serà fins a una nova generació que es donaran les condicions humanes per tal d'oferir el perdó, donada la radical maldat d'una ofensa. Hi ha crims contra la humanitat que són crims contra l'essència humana, que volen destruir metafísicament allò que és humà (tot destruint-ne allò que és físic). Aquest seria el cas dels crims alemanys durant la segona guerra mundial. Així ho sosté Vladímir Jankélévitch en la seva obra *L'Imprescriptible*.¹⁰ Aquests actes (i tants d'altres esdevinguts en el present segle XX) ofereixen una resistència al perdó, però no l'impossibiliten en un temps a venir, per llarg que sigui esperar-lo (esperar-lo perquè es creu possible). Aquesta incidèn-

9. J. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, Nantes: Pleins Feux 1999.

10. V. JANDÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, París: Seuil 1986, esp. pp. 21-22.

cia del temps i del joc oblit-memòria en el perdó ha ocupat llargament la reflexió del mateix Jankélévitch en tot el capítol I d'una altra obra enormement interessant: *Le pardon*.¹¹ Només un temps no continu —ens diu Jankélévitch (*passim*)— ens fa possible la conversió definitiva, el do gratuït del perdó, de la relació renovada amb els altres; un temps que permet a la memòria llegir la *veritat* dels actes i dels esdeveniments i de les persones que s'hi troben vinculades. Només una disposició del temps en relació a la veritat pot fer de la memòria un espai de reconciliació i de vida oberta a un present i a un futur esperançadament humans.

Ja ho hem dit, però remarquem-ho: perdonar és un procés, i un *procés relacional*. En efecte, en el perdó sempre hi ha pel cap baix dues persones en relació. Perdonar és un procés relacional entre dues o més persones que estableixen, en el mateix procés del perdonar —i en el perdó que s'opera—, una relació interpersonal. És, doncs, un acte de comunió entre persones i, d'alguna manera, un brot de comunitat. En els àmbits religiosos el perdó i la reconciliació es viuen i se celebren en comunitat fins a l'extrem de fer-ne una diada (el Iom Quipur) o tota una anyada (el Jubileu). Aquest element de *relació interpersonal* ha de ser tingut ben present perquè és atenent a aquesta característica del perdó i del perdonar (així com del demanar perdó) que el perdonar va desplegant-se.

Per això perdonar suposa *comprendre* l'altre (i comprendre's un mateix amb l'altre), encara que no s'ha de confondre el comprendre amb el perdonar. I comprendre l'altre demana necessàriament *dialogar* amb l'altre: només el diàleg amb l'altre ens l'aproximarà i ens n'aproximarà la seva comprensió. Comprendre i dialogar neixen de la gratuïtat mateixa de l'ésser humà que mou a iniciar el procés del perdonar. La comprensió i el diàleg són dos elements imprescindibles en el procés del perdonar que mai no poden ser obviats, o millor, que en algun moment o altre del procés del perdonar han de fer-se realitat. Comprendre i dialogar demanen *la paraula* i una paraula que sigui *paraula de veritat*, nascuda de la veritat que habita en tot ésser humà. En la comprensió i en el diàleg s'anirà forjant, amb la paraula, aquella *narració* que dient l'ofensa i dient la veritat de la relació interpersonal anirà preparant la narració del perdó: perdonar suposa teixir la paraula i fer-ne narració de veritat. El perdó no és un sentiment tan sols, si bé conté sentiments: el perdó és una realitat que s'expressa a través de la paraula, d'una paraula que realitza, fa allò que diu: *perdona*. Per això el perdó sovint és lent, pausat, conté l'esforç del temps esmerçat en el comprendre i en el diàleg que ha rellegit i fet memòria de l'ofensa o de les ofenses esdevingudes; i és memòria per a tots els temps: una memòria que rea-

11. V. JANDÉLÉVITCH, *Le Pardon*, París: Aubier-Montaigne 1967.

litza en cada present el perdó que s'atorgà. Així com l'ofensa és un fet irreversible que fa un mal també irreversible, així també el perdó ha d'esdevenir una realitat irreversible respecte d'aquella o d'aquelles defenses esdevingudes. El perdó és en moltes ocasions difícil d'oferir, encara que no impossible, i això perquè resulta també difícil comprendre i dialogar: comprendre i dialogar no es poden dur a terme sense acceptar que tot ésser humà posseeix quelcom de veritat, paraules de veritat en el seu interior i sense, alhora, acceptar que en el procés de comprensió i de diàleg apareixen canvis d'orientació en la direcció de la veritat i, a més, no sempre (gairebé mai) la comprensió i el diàleg es donen de manera progressiva, ans al contrari, sempre fan moviments de retrogradació, els quals, superats, fan del perdó un procés generós d'aprofundiment en la veritat.

Comprendre no és perdonar, és un marc referencial que fa possible la gratuïtat del perdó. El coneixement que suposa tot comprendre tampoc no és perdó. El món grec, sobretot en la reflexió socràtica, dóna a aquest coneixement que suposa el comprendre una força tal que el porta a no concedir cap estatut a la culpa sinó tan sols a la ignorància (a l'error en el judici) i, en conseqüència, no li cal ja la noció de perdó. Per això és una realitat que desconeix, ni té llenguatge per a dir-la. Per a Sòcrates només hi ha ignorància i irresponsabilitat, no culpa; i per això cal una *paideia* que eduqui en l'excel·lència (*ἀρετή*) d'una vida pública i privada bona i com cal (*καλοκαγαθία*). L'intel·lectualisme socràtic confon el que és perdonable amb el que és excusable, confon la culpa amb l'error. No hi ha un paper actiu de la voluntat sinó un paper (errat) de la intel·ligència. Per això la posició socràtica sosté que «ningú fa el mal voluntàriament».¹² El text llucà —i només el llucà— ens transmet unes conegudes paraules de Jesús dites a la creu dels seus botxins que no estan recollides en molts manuscrits i en la seva literalitat semblen anar en la línia de lligar perdó i desconeixement, creant una mena de contradicció en tant que difícilment hom pot imputar responsabilitat de quelcom que s'ignori i, per tant, no hi ha res a perdonar: «Pare, perdona'ls (*ἄφες αὐτοῖς*), que no saben (*οὐκ γὰρ οἴδασιν*) el que fan» (Lc 23,34; vegeu Ac 3,17 i 7,60). La dificultat d'aquest verset cal acceptar-la. Una interpretació respectuosa amb la presència del text que, a més, no el lligui a un pensament estrany a l'univers bíblic com pot ser l'intel·lectualisme socràtic demanaria —com ho fa Stanislas Breton— de comprendre com en tot acte humà hi ha un «nocturn de feblesa» deliberat que l'acompanya; hi ha un «núvol de desconeixement» que afecta tota falta.¹³ En tot acte culpable, però, sempre hi ha quelcom d'excusable. Precisament per

12. PLATÓ, *Protàgoras*, 345d.

13. S. BRETON, «Grâce et pardon», *RSPT* 70 (1986) 191.

aquest fil de l'excusabilitat de tot acte —i que la comprensió d'ell ens la mostra— hom pot començar a teixir lligams de perdó. Per això també, el judici ètic mai no pot ser ni últim ni definitiu, com recorda amb raó Jacques Ricot.¹⁴ El perdó també afecta a aquest no saber, a aquest «nocturn de feblesa» que tot acte conté i al qual il·lumina i il·luminat obre el camí del perdó i la reconciliació.

El perdó gratuït que s'atorga per una ofensa és de fet un perdó que, per bé que s'origina en l'ofensa de l'ofensor i s'adreça a l'ofensor en tant que ha comès aquella determinada ofensa, abraça tot l'ofensor. Aquest caràcter total del perdó ens dona a entendre la força reconciliadora i guaridora del perdonar. No hi ha un perdó parcial. La força gratuïta del perdó perdona l'ofensa, però en l'ofensa perdona, de fet, l'ofensor, tot l'ofensor. En adreçar-nos a la veritat d'allò que en l'acte de l'ofensor hi ha de mal i en comprendre allò que s'ha esdevingut de maldat hom hi comprèn i s'adreça a la veritat de l'ésser humà que comet l'ofensa. La pregària del *Parenostre* diu en la versió mateuana: «perdona les nostres ofenses, així com nosaltres perdonem els qui ens ofenen» (6,12). Així mateix en el text de Lluc llegim: «perdona els nostres pecats, que nosaltres també perdonem tots els qui ens han ofès» (11,4). «Perdonem els qui ens ofenen», «tots els qui ens han ofès», no només les ofenses. Aquest és un punt important de la reflexió sobre el perdó que no pot ser obviat. En tenir un caràcter personal (interpersonal) el perdó, en afectar la persona, l'afecta en la seva totalitat: en perdonar una ofensa es perdona el tot de la persona que ha ofès. El perdó no admet fragmentacions en l'ésser humà. El perdó abasta tot l'home que és perdonat. Aquest caràcter de plenitud del perdó opera tant en l'ofensor com en la víctima. També el patiment i el dolor de la víctima que tantes vegades semblen insuperables, en el perdó veuen una nova llum: la llum que en la reconciliació s'opera de guarició dels efectes de l'ofensa, no de l'ofensa mateixa (la mort d'algú és irreversible, no així l'odi envers l'homicida o l'assassí). Els fets resten com a fets, no així el trencament personal (amb un mateix, amb la seva pròpia història personal i amb l'altre o altres) que ocasionaren els fets. Apareix una vida nova (unes vides noves), unes noves relacions personals que són motiu de goig: la paràbola de l'ovella perduda, la de la dracma perduda, la del fill pròdig, que componen tot el capítol quinzè de Lluc, fixen la seva atenció final en l'alegria per la *μετάνοια* esdevinguda. Vegeu Lc 15,7 (*χάρα*), 10 (*χάρα*) i 32 (*χαρῆναι*). Una vida nova que com a tal és *plenament* nova.

Resta pendent una problemàtica difícil que acompanya tota reflexió sobre el perdó i que tothom (sobretot la víctima) es planteja fins i tot amb

14. RICOT, *Peut-on tout pardonner?*, 17.

agror i que pot formular-se així: quins lligams hi ha entre el perdó i la justícia? La relació entre la justícia i el perdó sempre han estat motiu de qüestionaments profunds respecte de la necessitat del perdó i del destorb que aquest pot ocasionar o bé ocasiona a la justícia. En molts posicionaments que contempen aquesta ambigüitat del perdó, el perdó és menystingut o fins i tot eliminat en favor d'una justícia que actuï implacablement de manera justa. Com fer possible la justícia i el perdó? En un estat polític aquest plantejament es mostra amb tota la seva cruesa: l'estat, garantidor del dret, es decanta per la justícia, encara que té recursos que suposen el perdó (l'amnistia, per exemple). En aquest sentit és d'una lucidesa extraordinària, al nostre entendre, l'*Antígona* de Sòfocles. Creont es veu en l'obligació de seguir el seu imperatiu de governant i fer complir l'ordre donada per ell, encara que aquesta ordre comporti la mort d'Antígona. Antígona, per la seva banda, es veu impel·lida pel deure sagrat d'enterrar el seu germà Polinices. Creont no perdona Antígona, no pot perdonar Antígona, actua d'acord amb la llei i la justícia (humanes). Aquest és un dels conflictes que posa en joc Sòfocles. Sòfocles ens adverteix de la realitat contraposada: hi ha Creontes i hi ha Antígones. No es tracta d'afirmar la bondat de l'un (o de l'una) i la maldat de l'altra (o de l'un). No es tracta de saber qui és l'obedient i qui el desobedient, o bé qui és el genial, si Creont o Antígona. El genial és Sòfocles que ens ha advertit de l'existència necessària i tràgica de Creontes i d'Antígones. Permeteu-me encara un apunt en relació a Antígona. A casa nostra el text d'Antígona ha estat poèticament rellegit i reescrit per Salvador Espriu, com és ben sabut.¹⁵ No volem passar per alt un dels admirables fragments de l'*Antígona* d'Espriu creats per ell mateix (Sòfocles no el va escriure) i que ens dona a entendre la sortida de la tragèdia, en fer-hi llum el perdó. Permeteu-me el text espriuenc:

ANTÍGONA (adreçant-se a Etèocles i referint-se a la seva relació amb Polinices, relació que origina tota la tragèdia i que segueix tragèdies anteriors): No havíeu de regnar un any l'un, un any l'altre? Has respectat el pacte?

ETÈOCLES: Si ho dius així ell té raó. Jo no desitjava, però, tot el poder: molta gent odià de seguida Polinices. Els meus partidaris i la seva injustícia m'obligaren a actuar.

ANTÍGONA: També ell té partidaris a la ciutat.

ETÈOCLES: Arreu hi ha homes enemics de les lleis. Aquests són aquí els seus partidaris.

ANTÍGONA: Ell pensa el mateix dels teus. Parleu igual, amb paraules contràries. No vindrà la pau.

15. S. ESPRIU, *Primera història d'Esther. Antígona*, Barcelona: Edicions 62²1976, pp. 65-103.

ETÈOCLES: N'hi haurà si ell es retira amb l'exèrcit enemic. Jo no l'odio. *El rebria privadament i l'abraçaria*: no el veig des de fa temps, i havíem jugat junts de petits.

La cursiva és nostra. Espriu medita sobre la guerra civil espanyola del 36 i dóna sortida a la tragèdia que suposà recreant el text d'Antígona. «Privadament», sense que ningú se n'assabentés, Etèocles «abraçaria» el seu germà Polinices. I d'aquesta abraçada irrealitzada en Sòfocles però meditada pel nostre poeta neix el convenciment que rebrotaria aquell amor fraternal que recorda la seva infantesa, quan jugaven junts... tant de temps fa. Allà on el perdó despunta en l'horitzó, reneix la possibilitat d'assolir la pau, reneix la possibilitat d'unes noves relacions humanes que encaminin una convivència harmoniosa. En Sòfocles el rei Creont, un cop s'ha esdevingut la mort d'Antígona, tot i demanar suplicant la seva pròpia mort, no li és possible de finir: la vida ha de seguir. Diu Creont: «Que vingui, que vingui i que jo no vegi mai més cap altre dia». I el corifeu li respon: «Això és cosa del futur. Ara convé ocupar-nos del que tenim al davant. D'allò ja se n'ocuparan els qui ho han de fer». No és temps de mort per a Creont. La tragèdia es clou, tot s'esdevé tal com calia que s'esdevingués, necessàriament. En la tragèdia de Sòfocles no hi ha perdó, hi ha la justícia de Creont, de la llei, del dret, tota una altra cosa, un àmbit de realitats ben divers de l'àmbit del perdó.

Certament justícia i perdó són dues realitats diferents, que tracten objectes diferents: la justícia el que és just; el perdó el que és bo, encara que la justícia i el bé es retroben en tant que la justícia vol, en darrer terme, el bé; de fet, però, en l'exercici quotidià no es confonen, ni sembla que ho puguin fer: no es demana a un jutge que faci el bé sinó que la sentència que dicti sigui justa, això és, d'acord amb la llei i, per tant, en l'aplicació de la justícia no hi ha lloc per a la compassió. La justícia que el jutge dicta és justa en la mesura que en la interpretació que de la llei fa el jutge, és a dir, en la seva adequació al cas concret que es jutja (ja que la llei és en si mateixa necessàriament general), se segueixi la lletra i l'esperit de la llei. En aquesta aplicació de la llei la justícia redacta sentència un cop provada la culpabilitat o la innocència de l'acusat; i des d'aquesta veritat narrada que és la prova es determina la sentència, la qual pretén restablir l'harmonia trencada. Però ho fa separant els implicats, l'innocent del culpable. Aquesta separació resulta ser fins i tot física, quan l'execució de la sentència suposa el tancament del condemnat a algun o altre establiment penitenciari (no diguem ja des que disposen en el seu articulat legal de la pena de mort). El perdó, ben al contrari, dedica la seva intel·ligència i el seu esforç humà a l'apropament, a fer altra vegada possi-

ble una relació pacífica entre víctima i ofensor. Distància i apropament estan, doncs, en joc en la relació que hi ha entre justícia i perdó. En tot cas, el perdó només sembla possible de plantejar-lo i d'oferir-lo si hi ha hagut ofensa. Per tant, tot i les moltes dificultats que hi intervenen —i que aquí no fa el cas de desbrossar—, la justícia, en tant que suposa una aproximació a la veritat, és d'alguna manera prèvia i necessària al perdó. El perdó es mostra, així, com a quelcom que orienta la justícia perquè a fi de comptes la justícia —amb la separació que posa entre la víctima i l'ofensor— vol restablir l'ordre just de les coses i fer possible, al capdavall, el retrobament de l'ofensor amb la víctima i amb la comunitat, això sí, un cop rehabilitat, és a dir, un cop posada la distància correctora que el jutge determini com a necessària. El perdó en aquest sentit mostra la insuficiència de la justícia, o millor, el caràcter no definitiu de la justícia. En darrer terme és la pau i l'harmonia, és a dir, la Justícia allò que se cerca. I quan la justícia s'encamina a la Justícia, a un absolut de Justícia, es mostra germana del perdó (o millor, del Perdó). En l'Absolut coincideixen Justícia i Perdó. Allò que en el finit és distinció en l'Infinit, és identitat. Teològicament podem afirmar que en Déu coincideixen la Justícia i el Perdó. Veiem en el judaisme, en el cristianisme i en l'islam, les grans religions del Llibre, com conserven textos ben explícits que diuen la justícia, la bondat i la compassió divines.

III. Déu, el cristianisme, la comunitat eclesial i el perdó

No podem cloure aquesta col·laboració sense referir-nos sumàriament i directament a Déu. El nostre text ens hi porta, i el suposa. Tenim ben present que en les pàgines que segueixen els exegetes i les exegetes mostraran precisament el perdó narrat en els textos bíblics, expressió d'una manera plural d'entendre i viure Déu i d'una manera diversa de comprendre les relacions entre els homes i les dones de tants i tants presents. I de segur que ho faran amb aquella expertesa que ens obliga a nosaltres a ser breus i temorosos.

Acabàvem l'apartat anterior afirmant allò que els textos bíblics ens fan veure de més substancial en relació a Déu. De sempre un text ens ha captivat, justament en la donació de les (noves) taules de la Llei de part de «el Senyor» a Moisès i al seu poble, paraules pronunciades per «el Senyor» mateix, segons ens diu el text: «El Senyor! El Senyor! Déu compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor» (Ex 34,6; vegeu Jl 2,13; Jo 4,2; Sl 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8; Ne 9,17.31; 2Cr 30,9; Sir 2,11 i Jm 5,11). I segueix el text del llibre de l'Èxode:

«Mantinc el meu amor fins a un miler de generacions, perdono les culpes, les faltes i els pecats, però no tinc el culpable per innocent: demano compte de les culpes dels pares als fills i als fills dels fills, fins a la tercera i la quarta generació» (34,7).

I a continuació el text ens narra la renovació de l'aliança de Déu amb el seu poble i del poble amb el seu Déu. La relació de Déu amb l'ésser humà i de l'ésser humà amb Déu. Breu: ens narra allò que constitueix el poble com a poble i que es fonamenta en la compassió, en la benignitat, en la lletúria en el càstig (no en la seva eliminació) i en el l'amor fidel de Déu, això és, tot allò que és el perdó. La relació entre el finit i l'infinit, entre la llibertat i la gràcia es fonamenta en aquest ser de Déu (dit per ell mateix, segons el text d'Èxode) que respectant plenament la llibertat humana dona gratuïtament el seu perdó, és a dir, es dona a si mateix gratuïtament com a relació d'amor que compadeix i és benigne.

Jesús de Natzaret ha viscut i interioritzat aquesta visió de Déu. Ha fet experiència de tal manera amb Déu de Déu que ha comprès Déu com a Pare i ens l'ha revelat en tant que tal. Aquesta imatge del Déu Pare (Pare-Mare) no deixa de sobtar, sobretot per la senzillesa i la familiaritat que suposa. Hom se sorprèn que mai no hagués estat objecte d'experiència precisament d'aquesta faisó. La donació d'aquesta imatge de la paternitat de Déu obre un espai de coneixement de Déu i de l'ésser humà que fa més proper el mateix Déu i més afectiva i real la relació amb ell. El que se'ns dona és *més proximitat*, es trenquen les distàncies que tan sovint les concepcions jueves interposaven en la comprensió de Déu. I de tal manera aquesta proximitat és a tocar de l'ésser humà que en Jesús de Natzaret, el Fill, el qui és Paraula de Déu, s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres (Jn 1,14), i ha donat el seu mateix Esperit als nostres cors que crida: «Abba, Pare!» (Ga 4,6). En la unitat de la Trinitat es manifesta la comunió que abraça tota relació que es vol autèntica. El perdó expressa i estableix lligams autèntics de comunió en reconciliar els homes amb si mateixos, amb els altres, amb la natura i amb Déu. La Trinitat és la imatge última en la qual els homes i les dones cal que s'emmirallin en el seu desig de comunió mútua, i és la imatge que atreu i manté aquesta comunió interpersonal que es veu com borrosa per l'ofensa (pecat) i que el perdó torna a fer resplendent.

El cristianisme, hereu de les policromes aproximacions al concepte de Déu que les Escriures i les altres tradicions pròpies del judaisme conservaven, subratllà i aprofundí tant la mateixa concepció de Déu, ara ja trinitària, com la concepció de l'ésser humà i de les relacions que aquest estableix amb els altres éssers humans. El caràcter relacional de l'ésser humà és comprès en el cristianisme des de la intel·ligència de la determinació de l'és-

ser humà com a *imago Dei* i de l'«altre» com a *pròxim*. La lectura de l'ésser humà com a *imago Dei*, tan preuada en la tradició augustiniana, recolza en l'ésser trinitari de Déu: som *imago* en la mesura que transportem la semblança de l'amor interpersonal de Déu. Respecte de la nostra relació d'alteritat, la categoria de *pròxim* porta en el terreny de la quotidianitat la concreció de la conformació de l'ésser humà com a *imago Dei*. Aquesta *aproximació a l'altre* que el cristianisme considera nuclear a la seva comprensió de l'ésser humà i que determina el cristianisme com a religió de relligaments interpersonals (amb Déu i amb els altres) comporta una permanent actualització d'aquesta *aproximació a l'altre* i, en aquest sentit, demana repensar i concretar permanentment el *perdó* com a praxi de relació interpersonal i, en paral·lel, la *justícia* com a exigència també d'aquesta praxi d'interrelació d'aproximació a l'altre. *L'aproximació a l'altre* (a tot altre) és el nucli del moviment interrelacional que tendeix a la comunió amb l'altre (amb tot altre). És paradigmàtic en aquest sentit el text de Lluç transmès en la paràbola del bon samarità (Lc 10,25-37). En ell es mostra ben clarament el doble moviment (el d'apartament i el d'aproximació) envers l'altre i la posició inconfusible de Jesús d'opció per l'aproximament cap a l'altre i de rebuig per l'apartament envers l'altre. Els comentaristes, alguns, tal com ens refereix la nota b en el text de la Bíblia catalana interconfessional, v. 32:

«Opinen que el sacerdot i el levita prenen l'home per mort i eviten de contraure impuresa ritual tocant un cadàver; per això se n'aparten».

Posen en relació el text de Lluç amb el Levític veterotestamentari. En efecte, a Lv 22,3 llegim que «en les generacions futures, aquell descendent vostre *que s'acosti*, en estat d'impuresa ritual, a les ofrenes santes [...]» i a 22,4 se'ns determinen els estats d'impuresa, el de tocar un cadàver, per exemple. El moviment d'allunyament, d'interposició de distància respecte d'allò sagrat és legislat ben clarament en el judaisme. Jesús de Natzaret reclama *l'aproximació a l'altre*, a l'altre que pot semblar fins i tot un cadàver, desfigurat, irrecognoscible, abandonat en la seva soledat a la vora del camí. Només l'apropament a l'altre (irrecognoscible) és apropament a Déu. Aquest és el nucli del cristianisme: un moviment d'aproximació a l'altre irrecognoscible que estableix amb l'altre relacions de *pròxim*. En el v. 36 Jesús fa:

«Quins d'aquests tres et sembla que es va comportar com a proïme de l'home que va a caure en mans dels bandolers?»

I el mestre de la Llei de Lluç diu (v. 37):

«El qui el va tractar amb amor».

El mestre de la Llei sap què és l'amor i sap que allò era un tracte d'amor. L'aproximació a l'altre és amor, més quan l'altre ja gairebé ni el reconeixem com a altre, malmès com ha estat pel tracte inhumà de bandolers, sacerdots i levites. Tot aquest moviment d'aproximació que el cristianisme fa motor de la seva comprensió de les relacions humanes amb l'altre és un moviment d'aproximació a quelcom que és relativament *proper*. L'home que baixava de Jerusalem a Jericó, pel camí del bell mig del desert de Judea, resta malferit a la vorera del camí, en la qual la vista hi abastava: la distància era poc més de l'amplada del camí, molt propera, doncs. L'aproximació a l'altre que proposa Jesús de Natzaret no és només una aproximació a l'altre llunyà —que ho és— sinó a l'altre proper. El problema rau més en el *moviment* que en la *distància* que el moviment vol cobrir. Moure's vers l'altre: vet aquí el coratge del perdó!

La comunitat eclesial, com ja hem dit anteriorment, celebra visiblement la realitat invisible de la gratuïtat de Déu operada en la conversió, el perdó i la reconciliació dels homes i les dones que s'hi apleguen. Una realitat tan intrínsecament vinculada a la comunió interpersonal, amb Déu i amb els altres, que vol ser i és celebrada en la comunió que vincula la comunitat de fe. La comunitat celebra no només les realitats que afecten personalment a cadascun dels seus membres sinó també tot allò que afecta la comunitat com a tal. Per això, fins i tot disposa de moments més intensos i significatius (els moments i els temps penitencials) en els quals s'esforça a fer present, a través d'una vida d'austeritat i de pregària, la seva condició de comunitat penitent, que demana el perdó i en prepara la seva recepció a través d'aquests temps significats. Per això, també, hauria de ser, en la celebració sacramental de la conversió, del perdó i de la reconciliació, signe enmig del món del nostre present d'una real comunió entre els seus membres i d'una real comunió amb tots els homes i les dones del món, posant èmfasi en aquells que «propers i llunyans» no disposen de cap mes bé que el de la seva humanitat nua i vexada.

La celebració d'una realitat suposa la presència (alguna forma de presència) d'aquesta realitat, és a dir, suposa, en el nostre cas, fer visibles fruits de reconciliació, actituds i actes de reconciliació que visibilitzen el que d'invisible però real s'ha operat. En aquest sentit, tota comunitat eclesial com a tal, i també individualment a través d'alguns dels seus membres, hauria de potenciar iniciatives i, més sovint, formes de col·laboració amb projectes socials, polítics i econòmics que en la societat promoguin l'aproximació a l'altre proper i a l'altre llunyà i cerquin vies on sigui possible una justícia autèntica i una pau permanent.

IV. Conclusió: l'actualitat del perdó

El moment present demana plantejar i resoldre problemes molt complexos d'ordres ben diferents. Tant l'àmbit de la política com el de l'economia, el del dret com el dels afers socials, el religiós, el familiar, etc., tots ells estretament coïmplicats, demanen d'abordar qüestions de primer ordre referents a les relacions humanes. En el món present, marcat per la *globalització*, al damunt d'antics problemes estructurals encara irresolts en molts dels àmbits, apareixen nous problemes derivats precisament d'aquesta concepció global que respon en el seu origen a interessos de l'àmbit econòmic i que acceleradament va abraçant tots els altres àmbits de l'activitat humana, els quals depenen, així, de manera imparabile d'aquesta economia mundialitzada (de caire marcadament liberal). Precisament en aquesta època present, en la qual la interdependència entre els éssers humans arriba a cotes elevadíssimes, i possiblement a causa de la forma com es produeix —i es dirigeix— aquesta *globalització*, es va paradoxalment perdent el sentit de comunió que fa de les relacions interpersonals unes relacions humanes i humanitzadores. En la mesura que la maquinària globalitzadora desbrossa camins i marges, i prepara l'espai i el temps humà dels propers anys, creix inevitablement la desorientació perquè els referents que constituïen fins ara el món (i el món de cadascú, de cada individu i de cada grup social) s'han desplaçat o bé fins i tot han estat destruïts. Construir i construir-se un món en aquest moment de trasbals, en què els lligams entre el passat, el present i el futur es reformulen i s'actualitzen, és una feina que ha d'ocupar bones hores del temps present. Abandonar l'edificació d'un món (d'un món nou) significa alguna cosa així com deixar de viure, adoptar una actitud de rebuig al present. En l'actualitat els problemes ho són ben decididament ja de tots, més que en cap altre moment de la humanitat. Abordar-los demana una disposició ètica que miri de fonamentar-se de debò en la realitat i que consideri la seva reflexió des d'una visió universal. En aquest sentit resulta enormement interessant l'obra del Dr. Jordi Corominas publicada sota el títol d'*Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*.¹⁶ Llegim:

«Si avui constituïm una única societat mundial, els drets i els valors més anodins que regeixen a l'interior dels estats són exigibles mundialment i l'aspiració a una ciutadania mundial és menys una utopia que un dret escamotejat a les grans majories de la humanitat. Si conformem una única societat

16. J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée 2000.

mundial, les repercussions dels actes quotidians en aquells que viuen en cultures substancialment o totalment diferents a la nostra poden ser tan o més rellevants moralment que aquells que afecten l'àmbit local o cultural propi. Però d'un universalisme fàctic no se'n pot desprendre un universalisme moral. Allò que més se'n segueix d'aquest fet és la crítica de determinats tipus de relativisme ètic que l'amaguen i la necessitat d'una ètica mundial» (p. 36).

En el moment present, doncs, les relacions humanes més que mai han de ser preses en consideració per tal de fer-les esdevenir, enmig d'aquests processos de gestació d'un món nou, nusos d'aquesta xarxa de connexions que abasten la humanitat sencera. Només en la consideració i el respecte de les persones en la seva unitat i dels pobles i les cultures en la seva especificitat podem establir lligams sòlids d'universalitat. En la situació present, tan itinerant, sorgeixen i s'aguditzen molts problemes que demanen un tractament que faci possible l'establiment just i pacífic d'unes relacions humanes d'autèntica comunió entre els homes i les dones i entre els pobles entre si. La mirada al món ens diu de realitats insuportables (i a les quals ja ens hem habituat de manera vergonyosa) que demanen actuacions justes i pacificadores per a refer relacions d'humanitat. Els exemples serien interminables i afecten els més diversos àmbits: el deute del tercer món i l'eradicació en general de la pobresa, la pacificació de moltes de les zones del planeta que viuen en un clima de permanent o esporàdica violència bèl·lica o no, els conflictes que són abordats amb terror i amb mort per part dels qui s'oposen entre si, etc. En un món ferit en la seva radical recerca de vida, de sentit, d'humanitat... cal reservar espais i temps generosos per a la cura del mal i l'aprenentatge del bé.

Perdonar, en tant que actuació decidida dels homes i de les dones que comparteixen una labor comuna de construcció d'un món més habitable, més humà i humanitzador, hauria d'esdevenir primer una disposició sincera i després una realitat palpable en els seus fruits que permetés consolidar una manera de relacionar-se oberta a les múltiples i desconegudes capacitats de regeneració dels éssers humans i oberta als diversos llenguatges guaridors que fan que la vida humana tota transiti per camins de salut física, psíquica i espiritual.

El *perdó*, tot i ser una paraula que pertany a un nivell de comprensió transcendent de la realitat, obert a la gratuïtat i a la llibertat plenes, i precisament per això, cal que es doni efectivament en tots els àmbits de la realitat humana. Per això podem parlar de perdó en l'àmbit econòmic, de perdó en l'àmbit polític, de perdó en l'àmbit jurídic, de perdó en l'àmbit social, de perdó en les relacions a l'interior de la família, de perdó en l'àmbit religiós, etc. Són realitats, són àmbits d'un únic *perdó* que n'és el fona-

ment últim i transcendent: la gratuïtat Absoluta, la qual fa que tota ofensa sigui perdonable i que no hi hagi, així, res de tancat i incapaç de guarició.

El nostre present demana més que mai esforços reals per fer possible la vida, una vida que desvetllada per la sensibilitat atorgui a la paraula la capacitat de dir i expressar el món. En la mesura que el món que anem creant articuli bé les seves relacions amb la naturalesa, amb nosaltres mateixos, amb els altres i amb Déu, aquest món esdevindrà un món per a nosaltres, apte per a desplegar-hi i viure-hi la vida. Renunciar a la capacitat creadora de món, a la capacitat de dotar de sentit allò que tenim davant nostre significa abandonar la vida, és a dir, atorgar al nihilisme un protagonisme que ens conduiria a una real deshumanització, a la defunció de l'ésser humà. La malaltia del moment actual —tocat d'un nihilisme emergent i omniabastador— ens permetrà, a través de la nostra voluntat saludable, recrear el nostre món i fer possible un món on tothom tingui cabuda i habiti amb vincles de *comunió* (i no només de la desvirtuada i sovint nihilista *comunicació*). El perdó hauria d'esdevenir el llenguatge que operés la salut del nostre present; així el perdó esdevindria llavor de vida present i futura. Avui, com en cada avui, cal fer realitat el vers de Dant: *Incipit vita nova*.

Antoni BOSCH I VECIANA
Fiveller, 86
08205 SABADELL
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 25.08.2000)

Sumari

Avui el nihilisme domina la cultura occidental. Ja a les acaballes del segle XIX el nihilisme era percebut críticament per rellevants poetes, literats, filòsofs, etc. En el marc d'aquesta cultura nihilista, que suposa una certa metafísica i una antropologia, el llenguatge és considerat significatiu en tant que sigui l'expressió d'una estructura lògica. Més enllà d'aquesta estructura lògica no hi ha lloc pel sentit. Avui perdonar, és a dir, l'expressió simbòlica d'una renovada relació amb la veritat (amb Déu, amb els altres, amb un mateix i amb la naturalesa), resta gairebé fora de tota consideració. Perdonar és una realitat de gratuïtat que només pot ser pensada, expressada i viscuda des d'una relació de l'ésser humà amb la veritat. D'acord amb això, perdonar significa afrontar el repte de pensar i fer experiència de la Veritat. Per això resulta ser una experiència fonamentalment

religiosa. En aquestes pàgines s'assaja d'oferir una aproximació a l'experiència del perdonar des de la consciència de les dificultats que el nostre present planteja.

Summary

Today, Western culture is dominated by nihilism. By the end of the XIX century, nihilism was already critically perceived by relevant poets, etc. In the framework of this nihilistic culture, which implies a certain type of metaphysics and anthropology, language is considered to be meaningful as far as it is the expression of a logical structure. Beyond this logical structure there is no place for meaning. Today forgiving, i.e. the symbolic expression of a renewed relationship with the truth (with God, with other people, with oneself and with nature), remains out of consideration. To forgive is something gratuitous that can be only understood, expressed and experienced in the framework of a relationship between an individual and the truth. According to this, forgiving means to face the challenge of thinking and experiencing Truth. Therefore, it is basically a religious experience. In these pages, the author offers an approach to the experience of forgiving with full knowledge of the difficulties posed by current times.