

*Vladimir Jankélévitch*

# EL PERDÓ

*Traducció del francès*  
BEGOÑA CAPLLONCH

*Introducció*  
ORIOI PONSATÍ-MURLÀ

FRAGMENTA EDITORIAL



Títol original *Le pardon*

Publicat per FRAGMENTA EDITORIAL  
Plaça del Nord, 4  
08024 Barcelona  
www.fragmenta.cat  
fragmenta@fragmenta.cat

Collecció BIBLIOTECA DE PENSAMENT  
CONTEMPORANI, 7

Director de la collecció JOAN-CARLES MÈLICH

Primera edició SETEMBRE DEL 2024

Direcció editorial IGNASI MORETA  
Disseny de la coberta FRANCESC MORETA CASTEL-BRANCO

Impressió i relligat ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 1967 ÉDITIONS MONTAIGNE

© 2019 FLAMMARION  
pel text

© 2024 ORIOL PONSATÍ-MURLÀ  
per la introducció

© 2024 BEGOÑA CAPLLONCH BUJOSA  
per la traducció

© 2024 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.  
per aquesta edició

Dipòsit legal B. 14307-2024  
ISBN 978-84-10188-52-5

Amb el suport de  Institut Català de les  
Empreses Culturals  Generalitat  
de Catalunya

RESERVATS TOTS ELS DRETS



## ÍNDEX

<i>L'erosió, la disculpa, la liquidació: el perdó (im)possible en Vladimir Jankélévitch.</i> ORIOL PONSATÍ-MURLÀ	7
--	---

### EL PERDÓ

EL PERDÓ	21
1 Temporalitat, intel·lecció, liquidació	25
2 L'esdeveniment, la gràcia i la relació amb l'altre. De la clemència	27
3 L'ofensa i el pecat	33
I EL DESGAST TEMPORAL	35
1 Revenir és també advenir. L'esdevenir està sempre del dret	36
2 L'oblit	42
3 El desgast	46
4 La integració	53
5 Ni la futuritat ni el desgast ni la síntesi reemplacen el perdó	55
6 El temps continu escamoteja la conversió definitiva, el do gratuït, la relació amb l'altre	64
7 El temps nu no té significació moral	70
8 La temporalitat no pot anihilar el fet d'haver fet	76
9 No s'ha de ratificar la naturalitat de la desafecció	88



II	LA DISCULPA: COMPRENDRE ÉS PERDONAR	97
1	No hi ha voluntat de mal	99
2	La disculpa no és ni un esdeveniment ni una relació amb l'altre ni un do gratuït	103
3	La disculpa total: comprendre és perdonar	109
4	La disculpa parcial: l'ambigüïtat de les intencions i el culpable-innocent	115
5	La indulgència: més necis que malvats, més malvats que necis	120
6	La profunditat mitjana: les circumstàncies atenuants	126
7	Disculpar és perdonar: l'adhesió viscuda	131
8	Disculpar és perdonar. El fet d'obrir-se als altres	137
9	Comprendre no és sinó disculpar. De l'indisculpable	144
10	Bon vent i barca nova	154
III	EL PERDÓ BOIG: 'ACUMEN VENIÆ'	163
1	El perdó impur	164
2	La consciència del perdó i el discurs sobre el perdó	174
3	« <i>Venia pura</i> »: el perdó-límit	181
4	Secundarietat del perdó: pietat, gratitud, penediment	185
5	L'òrgan-obstacle. Do i perdó	190
6	Perquè innocent, encara que culpable; perquè culpable, encara que innocent. El perdó gratuït	194
7	Ni a pesar de ni perquè. Perquè i a pesar de a la vegada	215
8	Un final que és un esdeveniment, una relació amb el culpable, una total i definitiva remissió	219
	L'IMPERDONABLE: MÉS DISSORTATS QUE MALVATS, MÉS MALVATS QUE DISSORTATS	231
	<i>Bibliografia</i>	245



L'EROSIÓ, LA DISCULPA, LA LIQUIDACIÓ:  
EL PERDÓ (IM)POSSIBLE  
EN VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

*Oriol Ponsatí-Murlà*

AL LLARG DE LA SEVA VIDA, a Vladimir Jankélévitch no li van faltar ocasions per perdonar. Nascut a Bourges, el 1903, de pares russos jueus asquenazites que s'havien vist obligats a emigrar a França per fugir dels pogroms de la Rússia tsarista, tenia només onze anys quan va esclatar la Primera Guerra Mundial, trenta-sis quan s'inicià la segona. Entre una guerra i l'altra, ingressà amb dinou anys (1922) a l'École Normale Supérieure de París per estudiar-hi filosofia, obtingué l'agregació quatre anys més tard (1926) i el doctorat amb una tesi sobre la consciència en la darrera filosofia de Schelling, defensada a l'Institut Français de Prague, sis anys més tard (1932). Impartí docència en instituts de secundària de Caen i Lió (1932-1936) i a les universitats de Tolosa i Lille (1936-1939). Va ser mobilitzat el setembre de 1939, tot just iniciada la guerra, però el juny de l'any següent fou ferit en una espatlla i hagué de ser hospitalitzat a Marmande, a tocar la frontera de la Zona Lliure. Des de l'hospital estant s'assabentà que les lleis racials imperants a la França ocupada

l'havien desposseït del càrrec de professor universitari a Lille i s'installà a Tolosa de Llenguadoc.

Durant la primera meitat de la Segona Guerra Mundial, Tolosa serà alhora un nucli importantíssim de la Resistència i un punt de trobada i acollida per a tots aquells intel·lectuals que, fugint dels fanatismes totalitaris del sud o dels del nord, s'havien vist obligats a emigrar. Jankélévitch es beneficià d'aquest doble dinamisme tolosà. S'enrolà a la Resistència i tingué un paper ben actiu en diverses xarxes clandestines, convençut que quan és la humanitat (ell hauria dit «l'humanitat de l'home») la que està en el punt de mira de la barbàrie, on pertoca a l'intel·lectual d'estar és al carrer, no pas en una taula reservada del parisenc Café de Flore, escrivint patracols de fenomenologia sota la mirada complaguda de la Gestapo. Però durant aquests anys, Jankélévitch necessità igualment l'auxili, l'acolliment i la complicitat dels tolosans. I la trobà a bastament. Participà en diverses sessions de la Société Toulousaine de Philosophie, o en cursos informals en cafès, on pogué compartir i debatre algunes de les idees que, fins i tot en aquells anys difícils, aconseguiren arribar a la impremta (*Le malentendu, Du mensonge, Le nocturne...*). Molt especialment, es pogué beneficiar del paper insubstituïble que jugaren, durant aquells anys, dues figures carismàtiques de l'Església de Tolosa: l'arquebisbe Jules Saliège i el rector de l'Institut Catòlic de Tolosa (ICT), Bruno de Solages. La institució acadèmica dirigida per Solages es va convertir, durant la guerra, en un autèntic refugi humanitari per a intel·lectuals perseguits, fos quina fos la seva religió o ideologia. L'antic rector de la Universitat de Barcelona, el filòsof Jaume Serra Húnter, fou un dels que es beneficià d'aquesta acollida, en la mateixa època en què ho feu Jankélévitch.

No es pot pas dir que l'Església de Tolosa abracés, pròpiament, ni els mètodes ni els objectius de la Resistència. Però indubtablement es va convertir en un bastió de resistència moral i intel·lectual, en particular contra la irracionalitat de les polítiques antisemites i racistes del règim de Vichy. Una imatge ens resulta especialment reveladora d'aquest esperit de resistència. Dos mesos després de la mort del filòsof Henri Bergson (4 de gener de 1941), que havia reivindicat públicament les seves arrels jueves no pas per convicció religiosa sinó com un acte de protesta política contra els primers decrets antisemites del mariscal Pétain, Vladimir Jankélévitch i Bruno de Solages van celebrar un desafiant homenatge a l'autor de *Matèria i memòria* a l'amfiteatre de l'Institut Catòlic de Tolosa. No cal dir que aquesta mena de desafiaments, que foren repetits i constants fins ben entrat 1943, no se saldaren sense conseqüències. Bruno de Solages, juntament amb altres professors de l'ICT, fou detingut el juny de 1944 i deportat a diversos camps de concentració de França, Alemanya, Txèquia i Eslovàquia i no pogué tornar a Tolosa fins a l'alliberament de maig de 1945.

Acabada la guerra, Jankélévitch és restituit en el càrrec de professor de la Universitat de Lille i el 1951 guanya la càtedra de filosofia moral de la Universitat de la Sorbona, que ocuparà fins a la seva jubilació, el 1979. Fou un professor carismàtic, escoltat i respectat. La seva sòlida formació musical li permeté cultivar, com a autor, tant la filosofia pura com la reflexió sobre el fet musical (un camp dins el qual dedicà una atenció especial al compositor català Frederic Mompou, del qual fou un dels principals divulgadors a França). La seva producció filosòfica s'allunya en la mateixa mesura de l'omnipresent filosofia alemanya —que d'altra banda co-



neixia a la perfecció, no oblidem que havia dedicat la seva tesi doctoral a un dels principals representants de l'idealisme alemany, Friedrich Schelling— i de l'existencialisme representat, a França, sobretot per Sartre. L'únic autor de qui Jankélévitch es pot considerar clarament deutor i seguidor és Henri Bergson, que va conèixer als vint anys i amb qui no deixà mai de mantenir el contacte; Bergson el va nomenar marmessor i hereu de la seva obra, juntament amb el també filòsof Jean Guittou. D'una manera molt personal, doncs, Jankélévitch desenvolupa una obra extensa (una quarantena de llibres, si sumem els estrictament filosòfics i els musicològics), singular i personal, fins a cert punt marginal i no sempre suficientment ben rebuda o compresa, que bascula entre la música, la metafísica, l'estètica i la moral. L'obra que tenim entre mans se situa, principalment, en aquest últim eix, tot i que amplis passatges d'*El perdó* recolzen sobre qüestions com ara la vivència humana del temps, que l'apropen netament a la dimensió metafísica.

No es pot dir que el perdó hagi entrat mai al panteó dels grans temes filosòfics. Al costat de la llibertat, la felicitat, el sentit de l'existència, la justícia o el problema del coneixement no hi trobem pas el perdó. Potser això és així, en bona part, perquè forma part de la nostra pell cultural fins a fer-se'ns difícilment perceptible, és a dir, sense que tinguem la distància crítica suficient per poder-lo veure i analitzar com alguna cosa problemàtica i sobre la qual val la pena reflexionar. Des de petits, se'ns inculca, gairebé com un acte reflex, la necessitat de demanar perdó quan cometem una ofensa, se'ns alimenta l'expectativa d'obtenir, també de manera gairebé mecànica —com si fos, podríem dir, un dret—, el perdó sol·licitat, i incorporem com un tret





moral valuós la magnanimitat necessària per no mostrar-nos ressentits i disculpar aquell que ens ha ofès i que es mostra mínimament penedit. N'hi ha prou d'observar durant uns minuts un parc de jocs infantil (un dels espais més fecunds en aprenentatges sobre la condició humana). Un infant fa mal —volent, sense voler, tant se val— a un altre. El pare o la mare l'inciten immediatament a córrer i *demanar* perdó a l'agreuja. Allò que es formula com una petició és, de fet, una exigència, una fórmula. Es formula una fórmula. I les fórmules donen sempre, necessàriament, el mateix resultat. No es pot pas dir que faci falta ni penediment, ni contrició, ni cap dels ingredients clàssics i necessaris en el marc del perdó ritual i sacramental de la confessió. No, n'hi ha prou amb dir la paraula màgica —*perdó*...—, a contracor i tot, si convé, i el miracle del perdó advé automàticament. Si no ho fa per alguna raó, si l'agreuja es nega a dispensar allò que li demanen, com que, de fet, no se li demanava pas res, sinó que se li exigia que respongués eficaçment a la fórmula formulada, aleshores l'agreuja es converteix en agressor. Mira que n'arriba a ser de malagradós. Li he demanat perdó i no m'ha volgut perdonar. Ja s'ho farà! No seria gens estrany que fins i tot el pare o la mare beneïssin aquesta sorprenent inversió de rols; al capdavall han estat ells els que han generat en el fill una expectativa desconcertant: que allò que havia *fet* podia ser *desfet* mitjançant la pronúncia d'unes paraules màgiques. Quina pretensió més irracional! Quina presumpció més arrogant! I això no obstant, l'aspiració a obtenir el perdó de manera maquinal forma part de les nostres expectatives quotidianes des de l'edat més primerenca. És exactament sobre això que intenta reflexionar el llibre que tenim a les mans. No només sobre si l'expectativa d'obtenir el perdó

és o no és legítima i racional. Sinó, més profundament, sobre si és possible perdonar.

*El perdó* és, cronològicament, l'últim dels set llibres de filosofia moral publicats per Jankélévitch entre la dècada dels anys quaranta i la dels seixanta del segle xx: *Du mensonge* (1942), *Le mal* (1947), *L'austérité et la vie morale* (1956), *Le pur et l'impur* (1960), *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (1963), *Le pardon* (1967), aplegats, l'any 1998, en una edició de Flammarion establerta per la seva principal estudiosa, Françoise Schwab. Tot plegat, un miler llarg de pàgines atapeïdes, a les quals encara cal sumar les 850 del seu *Traité des vertus* (Bordas, 1949), reeditat en tres volums entre 1968 i 1972, i, encara, alguna publicació pòstuma, com el *Cours de philosophie morale* pronunciat a la Universitat Lliure de Brussel·les el curs 1962-1963 (Seuil, 2006) i algun text d'extensió molt menor, però especialment rellevant per la qüestió que aquí ens ocupa, com la carta publicada a *Le Monde* «L'imprescriptible» (4 de gener de 1965), l'article amb el mateix títol publicat a *La Revue Administrative* el febrer del mateix any i l'opuscle *Pardonnez?* (Le Pavillon, 1971). Tot plegat fa de Jankélévitch un dels autors (si no l'autor) que més pàgines ha dedicat a la qüestió moral al llarg del segle xx.

La filosofia moral, segurament més que no pas cap altra disciplina filosòfica, respira sempre l'aire de l'època que li toca viure. Seria fins i tot estrany que no fos així. I l'aire de primers dels anys seixanta, especialment a Alemanya i França, venia carregat d'un neguit d'aparença jurídica però amb unes arrels molt més profundes. La proximitat del 8 de maig de 1965, vintè aniversari de la rendició de l'Alemanya nazi, obligava a plantejar-se el problema de la prescripció: la legalitat francesa no permetia perseguir judicialment cap delictes

més enllà de les dues dècades de la seva comissió. La prescripció dels crims comesos pel nazisme, doncs, donava peu a arribar a imaginar un Adolf Hitler —de la mort del qual no es tenia cap certesa documental— reapareixent públicament el 9 de maig de 1965 i portant una vida perfectament normal i plaent sense poder ser requerit judicialment per respondre dels seus actes. Legalment, la qüestió quedarà resolta mitjançant la llei 64-1326, de 26 de desembre de 1964, d'imprescriptibilitat dels crims contra la humanitat d'acord amb la definició que n'havia donat la resolució de les Nacions Unides de 13 de febrer d'aquell mateix any. Però la resolució legal no esgota de cap manera la reflexió filosòfica. Una cosa és que els crims comesos pel nazisme siguin imprescriptibles judicialment; una altra, ben diferent, és la prescripció que el temps pugui operar sobre aquests crims, en forma d'oblit; una altra, encara, és la mena de disculpa que els puguem arribar a concedir com a conseqüència d'un desmesurat esforç de comprensió; i encara una altra, finalment, és que puguem, *purament*, arribar-los a perdonar mai. El llibre que tenim a les mans intenta traçar una complexa i apassionada distinció entre aquestes diverses formes de *perdonar*.

*El perdó* no és un llibre senzill. Cap text de Jankélévitch ho és. Que el lector no s'espanti, però. La seva dificultat és de dues menes, em sembla. La primera prové, a voltes, d'una tendència a vegades una mica exagerada a encunyar neologismes que fan tot el sentit del món en termes lingüístics però que requereixen un cert coneixement del llatí i del grec per copsar-ne la intenció. No es tracta, però, em sembla, ni d'un caprici ni d'una voluntat deliberada d'opacitat. Aquesta profusió terminològica forma part d'un determinat estil de fer filosofia que no s'accontenta amb exposar arguments

sinó que vol transmetre al lector el sentit i la mesura d'una vivència i per això s'endinsa en les entranyes de la vivència, procurant donar a cada cosa un nom, distingint això d'allò, comparant això amb allò, posant exemples d'això i d'allò. I quan la dissecció de la vivència és fins a tal punt minuciosa que les paraules falten, es pot dir que no queda altre remei que inventar-ne de noves, que buscar la paraula estranya per dir la vivència familiar des de la distància crítica necessària per entendre-la amb una mirada nova. La segona dificultat de lectura prové del fet que la manera que Jankélévitch té de construir el seu discurs s'assembla molt més a un *work-in-progress* que no pas a l'exposició d'una determinada tesi i dels arguments que la sostenen. Per dir-ho d'una altra manera, si l'autor hagués volgut exposar, simplement, un *punt de vista* sobre la naturalesa del perdó i sobre les dificultats que comporta perdonar, el llibre s'hauria pogut resoldre amb no més de seixanta pàgines. Hauria estat un llibre, no cal dir-ho, del tot diferent, i infinitament menys interessant. El que fa Jankélévitch, en canvi, és donar-nos la mà i endinsar-se amb nosaltres en un bosc semàntic ple de matisos i complexitats. Dins d'aquest bosc hi busquem el perdó, que és una planta rara. Convindrà, doncs, en primer lloc, sobretot, aprendre a distingir-la de totes aquelles que se li assemblen: l'erosió operada pel temps, que pot acabar tenint efectes similars als que té el perdó, però no és perdó; la disculpa de la mala acció després d'haver-la sotmès a un esforç sincer de comprensió de les circumstàncies que l'han originat («perdona'ls, que no saben el que fan»); la liquidació de l'ofensa quan aquesta es converteix més aviat en una nosa que no val la pena carregar i que no espera ni tan sols que el temps la desgasti fins a fer-la pràcticament desaparèixer, una liquida-

ció banal, que segurament té el seu sentit quan la culpa és tan lleu, el pecat tan venial, que ni tan sols mereixeria el do del perdó, però que es converteix gairebé en una irresponsabilitat moral quan la culpa pren determinades proporcions que no permeten liquidar-la només per no haver-hi de pensar més i que, sobretot, liquida el pes de l'ofensa en l'ofès, però no representa cap gest d'obertura envers l'ofensor. Tot això s'assembla molt al perdó, fins i tot ho assimilem sovint al perdó, en el nostre dia a dia, però té poca cosa a veure amb el *perdó pur*.

Aquesta forma de procedir, per exclusió, apofàtica, mirant d'apropar-se al perdó més aviat per allò que no és que no pas pel que pròpiament és, obliga Jankélévitch a precisar fins a extrems que faran les delícies de qualsevol lector atent totes i cadascuna de les característiques d'aquests falsos perdons (*simili-perdons*, en diu ell), de la mateixa manera que, per aprendre a distingir la planta verinosa de la benigna, convé fixar-se en aquells minúsculs detalls que les diferencien. Això li permet endinsar-se, en la primera part del llibre, en consideracions carregades de lucidesa sobre el temps (com el temps afecta la culpa, el culpable i la víctima), sobre la relació entre l'oblit i el record respecte al favor i el desfavor, sobre la diferència que hi ha entre integrar, oblidar, recordar i pair, cap d'elles assimilable a perdonar, o sobre la distància que separa la *cosa feta* de l'*haver-fet* alguna cosa. La segona part del llibre intenta treure, d'una banda, totes les conclusions que es derivarien d'una posició moralment intel·lectualista, és a dir, aquella que assimila *perdó* i *comprensió*. No ens és pas gens estranya, aquesta manera de procedir (l'intel·lectualisme moral té un llarg recorregut, en la nostra cultura) que afronta el problema de la culpa desplegant un

arsenal de conceptes laterals com indulgència, circumstàncies atenuants, obertura a l'altre... i que acaba conduint, més que no pas a la concessió d'un perdó pur, al simple reconeixement de la necessitat d'absoldre, excusar, disculpar aquella acció que, de fet, més aviat que no pas perdó, requeria justícia. La tesi segons la qual «comprendre és perdonar», doncs, resultaria contradictòria perquè precisament allò que és comprensible i excusable mitjançant un esforç de comprensió cau fora de l'àmbit que requeriria perdó. Si podem exculpar algú només comprenent-lo, aquest algú té gairebé el dret —com aquell que és jutjat de quelcom de que no és responsable té el dret de ser-ne absolt— de ser exculpat, disculpat, descarregat de la seva culpa. El perdó hi té poc a veure, amb drets, i seria com a mínim sorprenent que algú pretengués esgrimir el seu dret a ser perdonat. L'anàlisi de la posició intel·lectualista transita, a partir de la secció 10 del segon capítol, cap a la tercera forma de simili-perdó, la liquidació, una falsa forma de perdó caracteritzada per la pusillanimitat, un deixar-ho córrer per pur cansament, per desllistar les incomoditats que comporta el ressentiment sostingut en el temps o, fins i tot, per evitar les previsibles incomoditats que aquest ressentiment pot provocar en el futur. Viure enemistat, conviure gaire temps amb la rancúnia, comporta un esforç. Deixem-ho córrer, no val la pena que ens ho prenguem tan seriosament. Aquesta forma de perdó per liquidació és, de fet, moralment, menys consistent que el ressentiment, que com a mínim exigeix prendre's seriosament tant l'acció feta com aquell que l'ha portat a terme.

I arribem, finalment, a la tercera part, a l'intent de definició del perdó pur. Un perdó que potser no s'ha donat mai, un perdó cap al qual podem tendir més que no pas arribar

a palpar, un *no-sé-què* que és, malgrat tot, alguna cosa, fulgurant com un llampec però possible, tanmateix, amb tota la seva irracionalitat i follia que renuncia a la comprensió, a la justícia, una forma d'amor secundari (com ho són la pietat davant la misèria o la gratitud davant el favor), el regal negatiu, el do que no dona sinó que lleva, que no obeeix ni a un *perquè* (*quia*) ni a un *encara que* (*quamvis*), el perdó que torna bé per mal i així es converteix en revers de la ingritud, que torna mal per bé, el perdó que mira més aviat el culpable que no pas la culpa i, d'aquesta manera, esdevé diàleg i gest caritatiu de gràcia, sense motius, sense condicions. O només una: de la mateixa manera que cap culpa ja expiada (el criminal que ha complert la pena imposada) no té cap necessitat de perdó, tampoc aquell culpable no penedit en té cap necessitat. El remordiment del criminal és l'única condició indispensable per evitar que el perdó, que ja és irracional i misteriós, es converteixi, a més, en una farsa.

Tot i expressar els seus dubtes sobre si un perdó d'aquesta mena és humanament possible, Jankélévitch no afirma en cap moment que sigui impossible. Tot i posar condicions —o condició— a aquest perdó en el cas lacerant dels crims nazis contra la humanitat, no nega en cap moment que, si es donés aquesta condició, es pogués arribar a produir. La simple constatació que en el cas dels crims del nazisme no s'ha complert mai la condició mínima exigida per al perdó no suposa pas la invalidació de la possibilitat d'aquest perdó. Si s'arribessin a donar les condicions per portar-lo a terme, aquest perdó pur, que és amor absolut i superlatiu, s'haurà de barallar, això no obstant, encara, amb el seu contrari, el mal absolut i superlatiu que el perdó pur absol i condona. O guanya un o guanya l'altre i, paradoxalment, és l'amor el que



concedeix la victòria a l'odi; és el manteniment de l'odi, el que concedeix la victòria a l'amor. Aquest és el punt d'arribada de Jankélévitch i no és, certament, ni una conclusió ni, molt menys, una proposta. Massa sovint s'ha descrit la posició del nostre autor en relació amb la possibilitat de perdonar els crims contra la humanitat com una posició de negació absoluta. Una lectura com aquesta és possible, més aviat, a partir d'altres textos breus que hem apuntat més amunt i que certament no tenen la densitat filosòfica que trobem a *El perdó*. Amb aquesta obra a la mà i d'acord amb els termes en què el seu autor planteja el problema, la qüestió és, de fet, insoluble. En la darrera pàgina d'*El perdó*, Jankélévitch és prou explícit: «No hi ha última paraula.»

No hi ha última paraula perquè la filosofia no hi entén, d'últimes paraules. Ni tan sols correspon al lector, de donar una última paraula a partir dels suggeriments proporcionats per Jankélévitch. Hi donarà, en tot cas, la seva paraula, és a dir, la seva resposta, ben legítimament, però que tampoc no podrà ser, en cap cas, l'última. A partir d'avui, també el lector català podrà formular aquesta seva resposta al text de Jankélévitch, el primer d'aquest autor que, quatre dècades després de la seva mort, veu la llum en la nostra llengua. Convé saludar amb tot l'entusiasme l'audàcia —gairebé, la temeritat— del seu editor i la competència superlativa de la seva traductora, que ha resolt de manera brillant un text que és tot un repte. Ara el repte és tot del lector.





# EL PERDÓ



## EL PERDÓ

NO ÉS PAS DIFÍCIL d'entendre per què el deure de perdonar ha esdevingut avui el nostre problema. El perdó que hem de concedir a l'ofensor i al perseguidor resulta, en efecte, excepcionalment difícil per a una certa categoria d'humiliats i d'ofesos: perdonar suposa un esforç constant per començar de nou, i ningú no se sorprendrà si diem que el dilema es troba, en alguns casos, al límit de les nostres forces. En sentit estricte, però, el perdó ja constitueix efectivament un cas-límit, com poden ser-ho els remordiments, el sacrifici i el gest caritatiu. És ben possible que un perdó desproveït de cap propòsit encobert no s'hagi concedit mai al nostre món, que una dosi infinitesimal de rancúnia en realitat pervisqui en la remissió de tota ofensa: talment com aquell càlcul imponderable, com aquell motiu microscòpic d'interès-propi que subsisteix amagat als soterranis del desinterès; talment com la imperceptible petita especulació que fa de la desesperança un *disperato* teatral i que suposa la impura consciència de la mala consciència. Des d'aquest punt de vista, el perdó resulta un esdeveniment que no ha succeït mai en la història, un acte que no té lloc enlloc, un moviment de l'ànima que no existeix en la psicologia corrent... Això no obstant, i a pesar que no fos una evidència de l'experiència psicològica, el gest del perdó seria tanmateix un deure. Encara més: si es tracta d'un imperatiu és perquè, justament, no constitueix un indicatiu! L'imperatiu mateix, però, no és imperiós



sinó pel fet que el deure-faedor prescriu quelcom de teòricament factible. Heus aquí les dues paradoxes kantianes que semblen desmentir-se mútuament i que són, malgrat això, ambdues veritables alhora. En primer lloc, és cert, paradoxalment cert, que voler és poder, i que si el nostre voler és infinit, el nostre poder, en aquest sentit, no ho és menys. L'individu desitjós no pot, màgicament i literalment, tot allò que desitja, però la bona voluntat de l'agent pot tot allò que ella vol; l'ésser «omnivolent» és, en aquest sentit, omnipotent. Per tant, si la bona voluntat vol el bé, pot fer-lo; i, per consegüent, el bé és quelcom que tothom pot fer, a condició de voler-ho. Tanmateix, el bé és, justament, quelcom que s'ha de fer! De la qual cosa concloem: podem fer sempre allò que hem de fer, si ho volem sincerament. I no només ho podem fer, sinó que, *a fortiori*, podem voler fer-ho, tot sent el poder d'aquesta voluntat l'únic poder absolutament discrecional, autocràtic i ecumènic que tots els homes atresoren en virtut de la seva humanitat, ja que, per voler, només cal voler-ho. I aquest voler, que ocupa un instant, depèn només, fins a l'infinit, de la nostra llibertat. Allò que, en principi, cadascú és capaç de fer, cadascú, amb més raó, tindrà la força de voler fer-ho, i trobarà els recursos necessaris per voler aquest voler. ¿Quin sentit tindria exigir allò que ningú no pot fer? Per això l'apòstol va escriure als corintis:<sup>1</sup> Déu no permetrà que sigueu temptats per damunt de les vostres forces, οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε; amb la temptació, però, ens va donar el poder de suportar-la, τὸ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν. Aquest poder (δύνασθαι), que és la força de resistir, correspon a la part psicològica. Una hon-

<sup>1</sup> 1Co 10,13.



rosa possibilitat, ἔμβασις, doncs, ens és concedida en tots els casos; gràcies a ella, la prova (ἀνθρώπινος) serà sempre humana i, el pecador, sempre no disculpable. Un manament que mana el que és impossible no és un manament seriós, sinó una recomanació platònica i sense conseqüència, una simple historieta; pitjor encara: l'exigència de l'inexigible que, proporcionant a la inacció tota mena de pretextos i d'excuses, és una falsa intransigència, un sofisma maquiavèlic de la mala voluntat o, qui ho sap, un sabotatge subrepticí. El purisme que exigeix la puresa irremeiablement i sense concessions de cap mena, l'extremisme que vol el fi sense els mitjans, el verisme que predica la veritat a qualsevol preu i en tots els casos, el radicalisme moral que vol la inassolible perfecció fins al punt que es contradia a si mateixa, aquests són els veritables consorcis clandestins de desmoralització. El perdó de les ofenses, per tant, no seria pas un deure seriós si a l'ofès li manqués la força necessària per perdonar el seu ofensor. Certament, el perdó no és, com la victòria sobre la temptació, una decisió de la voluntat, però tanmateix és, com la decisió, un esdeveniment inicial, sobtat i espontani. I heus aquí la paradoxologia inversa: Kant discuteix que hi hagi hagut mai, en tota la història de la humanitat, un sol acte virtuós purament desinteressat; per això La Rochefoucauld denunciava l'altruisme com una perífrasi de l'egoisme, les virtuts com variacions sobre el tema de l'amor propi i el desinterès com una coartada especiosa de l'interès: la filantropia com una filautia clandestina. ¿La «dialèctica natural» no corre el risc de descoratjar la nostra confiança en l'omnipotència d'una bona voluntat? Així doncs, el més fàcil del món és també el més difícil! En aquesta impossible possibilitat rau tota l'ambigüitat del «rigorisme»... De fet, les



nostres capacitats són efectivament limitades, però ho hem d'ignorar i fer com si poguéssim tot el que volem, perquè una bona voluntat innocent, sincera i apassionada té cura de no usurpar, en aquest aspecte, la perspectiva del testimoni. Certament, l'heroi que no només assoleix, sinó que franqueja el límit de la seva capacitat, aquest heroi, anihilat per la mort, deixa d'existir: tal és el cas del sacrifici hiperbòlic, el que és *usque ad mortem*. Però *usque* vol dir aquí, al mateix temps, «fins a la mort, mort exclosa» i «fins a la mort inclusivament»: en aquest punt suprem en què l'ésser conflueix en el no-ésser, on l'home, coronant el cim de la seva voluntat, és en un mateix instant més fort i més feble que la mort, el límit de les possibilitats humanes coincideix amb la sobrehumana, amb la inhumana impossibilitat. L'amor pur sense embadaliment i el perdó pur sense malvolença, per tant, no són pas perfeccions que es puguin obtenir a títol inalienable, ni aquesta tinença seria, per a qui la posseeix, font de bona consciència i de celebrada complaença. La satisfacció del deure aparentment «complet», en el participi-passat-passiu, és una patent que el dogmatisme reivindica de vegades d'una manera manifesta: molts autòmats morals i guacamais virtuoses creuen posseir, en efecte, un cor naturalment pur, es vanen de la seva puresa com d'un hàbit crònic, professen el purisme i pretenen gaudir de les rendes del seu mèrit. Però una màquina de perdonar o un distribuïdor automàtic de mercès i d'indulgències no tenen, sens dubte, sinó vincles molt llunyans amb el perdó veritable! Ans al contrari, la virtut del desinteressament absolut, semblant en això a l'impossible amor pur fenelonià, és més aviat un límit ideal i un horitzó inaccessible al qual ens acostem asimptomàticament, sense arribar-hi mai en realitat. O el que és



el mateix: la virtut del perdó i de l'amor desinteressat se'n concedeix en l'instant i com una aparició fonedissa, és a dir, que es troba i es torna a perdre en un mateix moment. ¿Un bon gest continuat no és tan contradictori com una espurna permanent? ¿La inspiració que pretén perpetuar una manera de ser no degenera en disbarat? Per dir-ho d'alguna manera, aquesta vulgarització del perdó s'ha convertit avui en un espectacle quotidià.

## I TEMPORALITAT, INTEL·LECCIÓ, LIQUIDACIÓ

L'impuls del perdó és tan impalpable, tan controvertible, que descoratja tota anàlisi: en aquesta sacsejada fugissera, en aquest imperceptible parpelleig de la caritat, ¿on són els agafadors que possibilitarien un discurs filosòfic? En la transparència límpida d'aquesta acció innocent, ¿què podríem descriure? Inenarrable és l'instant brevíssim, indescriptible el misteri simplíssim de la conversió cordial. Haurem fet sort si es tracta del perdó relatiu i no pas del perdó absolut. Sobre els succedanis empírics del perdó metempíric, sobre les formes naturals del poder sobrenatural, tindrem immensament a dir. Que el perdó sigui reticent o interessat, és a dir, que conclogui de manera incompleta el passat o que albirí cap al futur, que dissimuli una secreta rancúnia o que comporti una inconfessable especulació, que es trobi barrejat amb ressentiment o bé amb «pressentiment», en tots dos casos proporciona abundant material per a les anàlisis psicològiques; en un cas i en l'altre, resulta possible destriar els factors i descartar les segones intencions. Alguns brins de rancúnia mal digerida o alguns càlculs un xic massa diplomàtics són