Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Victor Dias Maia Soares

Perdoar o imperdoável: uma leitura do perdão a partir da desconstrução derridiana

Rio de Janeiro

2018

Victor Dias Maia Soares

Perdoar o imperdoável: uma leitura do perdão a partir da desconstrução derridiana

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.ª Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2018

Victor Dias Maia Soares

Perdoar o imperdoável: uma leitura do perdão a partir da desconstrução derridiana

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 25 de junho de 2018.

Banca examinadora:

_____
Prof.ª Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____
Prof.ª Dra. Carla Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

_____
Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

_____
Prof. Dr. Marcelo Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

_____

Dr. Rodrigo Cardoso Ventura
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

Para Ana Cristhian (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

À professora Dirce Eleonora Nigro Solis, pelo acolhimento, pelo carinho, pelas lições e pela atenção dispensada a mim nos últimos dez anos.

Às minhas meninas, pelo apoio incondicional: Ondina, Ana Carolina e Ana Rosa.

Aos professores que, provavelmente sem o saber, foram mestres profundamente importantes durante a elaboração deste trabalho: Luiz Bicca, Fernanda Bernardo, Rafael Haddock-Lobo e Michel Lisse.

Ao Rodrigo, pela amizade, pelas críticas e pelo acolhimento.

À Eugênia, pelo carinho e pela amizade de sempre.

Aos amigos Thales, Fabiano, Niblymon e Rayan.

Aos amigos trazidos pela filosofia. Nossas conversas e vivências fazem parte deste trabalho: Roberta, Rafael, Maíra, Gilmar, Camila, Bruno e Renan.

RESUMO

SOARES, Victor Dias Maia. *Perdoar o imperdoável:* uma leitura do perdão a partir da desconstrução derridiana. 2018. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

As cenas de exigência e de determinação do perdão foram percebidas tradicionalmente como a marca de uma representação atual daquilo que passou, isto é, como um passado que não passa. Nessa perspectiva, ainda que a memória seja um operador indissociável de qualquer noção de perdão possível, o esquecimento se revela também como uma força constitutiva do horizonte de apreciação e perspectivação do perdão. Além disso, no interior dessa problemática há um enigma incontornável, referente à força capaz de trazer à tona a paralisia existencial do sujeito que comete uma falta. Diante de um mal cometido, o indivíduo reorienta sua representação do passado, visando encontrar uma expressão particular apropriada de seu desvio e, no mais íntimo, imprimir à sua memória uma síntese apaziguadora. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo principal expor, a partir do idioma filosófico da desconstrução, que encontra em Jacques Derrida seus ecos mais profícuos, as relações verificadas entre o perdão e o imperdoável, buscando notar aí algumas das questões que lhes são subjacentes. Assim, marcado historicamente por inúmeros modos de abordagem, por diversos vocabulários e tentativas de apropriação, por um sem-número de inscrições éticas, jurídicas, políticas e religiosas, o perdão foi tomado aqui como uma noção nomeadamente frágil, cujo caráter aporético e oblíquo terá dado a tônica de um debate que transpõe uma simples questão de sentido.

Palavras-chave: Perdão. Imperdoável. Tempo. Desconstrução.

RÉSUMÉ

SOARES, Victor Dias Maia. *Pardonner l'impardonnable:* une lecture du pardon selon la déconstruction derridienne. 2018. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Les scènes de demande et de détermination du pardon étaient traditionnellement perçues comme la marque d'une représentation actuelle de ce qui se passait, c'est-à-dire d'un passé qui ne passe pas. Dans cette perspective, si la mémoire est un opérateur inséparable de toute notion de pardon possible, l'oubli se révèle aussi comme une force constitutive de l'horizon de l'appréciation et de la perspectivation du pardon. De plus, dans cette problématique il y a une énigme inéluctable, se référant à la force capable de faire apparaître à la surface la paralysie existentielle du sujet qui commet une faute. Face à un mal commis, l'individu redirige sa représentation du passé, cherchant à trouver une expression particulière à sa déviation et, dans le plus intime, à imprimer à sa mémoire une synthèse apaisante. En ce sens, l'objectif principal de ce travail est de montrer, à partir de l'idiome philosophique de la déconstruction, qu'il trouve ses échos les plus profitables dans Jacques Derrida, les relations entre pardon et impardonnable, cherchant à noter certaines des questions qui les sous-tendent. Ainsi, historiquement marqué par d'innombrables manières d'aborder, par divers vocabulaires et tentatives d'appropriation, par une multitude d'inscriptions éthiques, juridiques, politiques et religieuses, le pardon a été pris ici comme une notion particulièrement fragile dont le caractère aporétique et oblique aura donné le ton d'un débat qui transpose une simple question de sens.

Mots-clés: Pardon. Impardonnable. Temps. Déconstruction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

1 **DAR A PENSAR A DESCONSTRUÇÃO**..... 18

1.1 **Da desconstrução da tradução à tradução da desconstrução**..... 24

1.2 **Mal-estar na desconstrução**..... 37

1.3 **A hospitalidade incondicional e a vinda do *tout autre***..... 59

1.4 **Desconstrução – justiça**.....81

2 **O PERDÃO SEM CONDIÇÃO**.....102

2.1 **A questão do perdão e o perdão como questão**.....105

2.2 **Levinas e a cena do perdão**.....113

2.3 ***As Confissões* e a cena do perdão**.....122

2.4 **O perdão e o tempo**.....130

2.5 **Perdoar o imperdoável**.....148

2.6 **Ricœur e o perdão difícil**.....152

2.7 **Políticas do perdão**.....166

3 **A PENA DE MORTE E O IMPERDOÁVEL**.....188

3.1 **A pena de morte e a soberania**.....193

3.2 **O abolicionismo incondicional**.....213

CONCLUSÃO 239

REFERÊNCIAS 244

ANEXO – Perdoar: o imperdoável e o imprescritível.....252

INTRODUÇÃO

À partida, um questionamento ao mesmo tempo simples e fundamental parece se impor: por que, dentre tantas outras questões *disponíveis*, escolher aquela do perdão para se debruçar por tanto tempo? Por que fazer isso pelo viés da desconstrução derridiana, um pensamento ainda marginalizado e tão pouco compreendido dentro das universidades? Que tipo de afecção, ou mesmo de culpa, poderia em suma conduzir a uma perspectivação acadêmica do perdão? O que estará em jogo quando se toma para si uma tarefa com contornos tão imprecisos, frágeis, fundamentalmente errantes, tão pouco *filosóficos*? Essas questões permaneceram bastante vívidas ao longo de todo o processo de pesquisa e escrita deste trabalho.

Deixando entrever rapidamente a *primeira pessoa* – quer dizer, a possibilidade de dizer aqui *eu* –, que logo dará lugar à impessoalidade mais propriamente ligada aos fins de uma tese de doutorado, lembro de dois momentos importantes para mim, relacionados ao tema do perdão. O primeiro deles refere-se à minha relação com *a pessoa* a quem este trabalho é dedicado. Trata-se da *cena* de perdão mais forte e mais significativa já *vivenciada* por mim. Dois anos antes de o perdão aparecer como uma questão, ou um tema, vivi ao lado de um leito de CTI o grave momento de um reencontro após um afastamento de cinco anos. Meia década sem ver, falar ou tocar uma das pessoas mais importantes de minha vida. Ao lado dela, mas ao mesmo tempo infinitamente distante, diante de sua inacessibilidade fundamental, sem nenhuma palavra e sem qualquer outro gesto que não o de um acolhedor e amoroso olhar, vi abrir-se a cena de um *duplo sim*. A cena de um "*sim, sim, eu te perdoo*".

No dia seguinte, a notícia de seu falecimento me chegara como um vento frio e cortante. Uma espécie de vazio imediatamente tomou conta de mim. O mundo tinha acabado, como dissera Paul Celan. Havia agora o dever de carregá-la comigo. Distante por tantos anos, na proximidade instaurada pelo perdão do dia anterior, eu agora devia portar em mim um outro radicalmente ausente, infinitamente distante. Portar essa exterioridade no mais íntimo de mim, sem esquecê-la, mas também sem, de modo algum, assimilá-la. Eis aí o desafio do luto.

O segundo momento refere-se ao tempo que passei na bonita e provinciana cidade de Coimbra, Portugal. Entre 2015 e 2016, vivi por doze meses um dos períodos mais enriquecedores de minha vida. O doutorado sanduíche na Universidade de Coimbra me dera, além de novas amizades e experiências, novos modos de perspectivação acerca da tarefa do

pensar. Dentre os inúmeros e constantes aprendizados extraídos dessa pequena aventura, destaco algo simples e fundamental: não se pode escrever senão em primeira pessoa. O *si* que se coloca a pensar e a escrever assombra sempre a impessoalidade. Além disso, escrever é já sempre uma cena de perdão instaurada, pois escrevemos sempre pedindo perdão de uma só vez *a si* e *aos outros*.

Foi, portanto, a partir desses e de outros acontecimentos que me lancei a ler e a pesquisar o que uma tal *coisa* como o "perdão" poderia significar. Minha dissertação de mestrado já falava sobre as consequências ético-políticas do projeto gramatológico do filósofo Jacques Derrida, sob a orientação da professora Dirce Solis. Nesse período, eu já havia entrado em contato com alguns textos de Derrida acerca do perdão e do perjúrio. Intuitivamente, eu sabia haver ali *alguma coisa* para além de um simples apanhado teológico ou político do perdão. Minhas leituras dos textos derridianos, desde a Iniciação Científica, sempre me faziam chegar a uma absoluta aposta do filósofo na alteridade, no outro como a única e fundamental possibilidade de alguma vez podermos dizer "eu".

Foi, então, no *rastro* de um pensamento que se coloca permanentemente a tarefa de pensar radicalmente a possibilidade de se fazer justiça ao outro que me propus *pensar* e *pesar* o perdão nesses últimos anos. E isso não foi fácil, ressalte-se. Embora venha se transformando nos últimos anos, o universo acadêmico ainda é bastante alérgico ao pensamento de Jacques Derrida. Nesse sentido, estudar o tema do perdão a partir da desconstrução derridiana correspondeu sempre a um gesto que demandava a constante justificação entre professores e colegas. Desde a banca de seleção para o acesso ao doutorado, passando pelos eventos e pelas avaliações de artigos e trabalhos, até a avaliação para a concessão da bolsa de doutorado sanduíche. Por que estudar algo tão pouco filosófico e tão pouco proveitoso, fora sempre um questionamento direta ou implicitamente dirigido a mim. "Como eu havia caído naquele obscuro buraco filosófico", questionou-me um conhecido professor na banca de acesso ao mestrado – fora a sua única pergunta, ressalte-se.

Oferecer razões para falar do perdão e da desconstrução aqui seria ainda permanecer na lógica da justificação. Não o farei, portanto. Como talvez fique evidente ao longo do desenvolvimento deste trabalho, Derrida foi sempre um filósofo comprometido e empenhado na consideração do outro a partir da justeza mais justa, a partir da diferença mais respeitosa. E pensar a força do perdão a partir, e para além, da desconstrução não terá sido, em última instância, senão um permanente esforço por colocar-me na escuta do timbre hiperbólico da desconstrução quanto ao justo endereçamento ao outro.

Entretanto, neste insólito *quase-incipit* acerca da desconstrução e do perdão, não poderei fugir por completo dos tradicionais desígnios de uma "introdução", por assim dizer. Ao introduzir um texto, pretende-se o mais das vezes traçar uma cartografia de leitura, indicar as regras, os protocolos a partir dos quais a leitura deverá se dar. Trata-se, portanto, de se fazer na introdução um apanhado geral daquilo que terá lugar no interior do texto. Há aí a afirmação de uma lógica de antecipação da leitura, segundo a qual um programa é dado de antemão. Explana-se na introdução aquilo sobre o que o *texto ele mesmo* terá se apropriado, delimitado, dado a ler. Dito de outro modo, faz-se uma promessa. Promete-se, em última instância, falar de algo, sobre algo, acerca de algo, circunscrevendo-se um campo a partir do qual certo domínio do saber é comunicado.

Nesse contexto, seria possível dizer que este trabalho tem como horizonte a leitura de alguns dos textos de Derrida sobre a questão do perdão. Partindo do estabelecimento de uma espécie de acordo inicial acerca do que se compreende aqui sob a palavra *desconstrução*, termo bastante popularizado em nossos dias, mais especificamente pela desconstrução pensada por Derrida, pretendeu-se em seguida levar a cabo algumas perspectivações sobre o perdão a partir das aberturas permitidas, a meu ver, pela desconstrução. Ou seja, a partir das considerações derridianas sobre noções como a justiça, a alteridade, a responsabilidade, o tempo, até mesmo a fé, em um *primeiro momento*, segui a uma meditação do perdão e dos conceitos que lhes são adjacentes, nos *momentos ulteriores*.

Portanto, pretendi destacar, no primeiro capítulo, aquilo que a desconstrução parece à partida pôr em jogo, remarcar algumas das noções que atravessam, de uma ponta a outra, o pensamento desconstrucionista. Que é dizer que o idioma filosófico da desconstrução coloca em operação alguns motivos que, de certo modo, dão conta de uma incondicionalidade de princípio. A desconstrução, se posso dizer, é marcada por matizes hiperbólicos e também por uma espécie de salvaguarda das aporias como possibilidade de se pensar não meramente o novo, mas sim o *para além* do instituído.

Considerando, pois, a injunção verificada na impossibilidade de circunscrever e de apropriar-se desse pensamento, de dominar os seus contornos fugidios e avessos a qualquer tipo de acomodação ontológica; e, ao mesmo tempo, no inaudito apelo ao deixar-se timpanizar pelo timbre desse idioma filosófico, aferiu-se a precípua necessidade de se continuar falando dessa *im-possibilidade*, segundo o exame das aporias e das injunções não mais como *pontos de chegada*, e sim como *pontos de partida* para as nossas reflexões.

Estendendo uma das hipóteses iniciais deste trabalho, segundo a qual a desconstrução poderia ser *compreendida* como um idioma filosófico, encontramos aí um problema de tradução que, de resto, terá sido uma das questões fundamentais verificadas na apreciação do perdão *ele mesmo*. Ao tomar a desconstrução como um idioma filosófico, impôs-se a mim a questão da tradução que, como tal, resta sempre em dívida com aquilo que traduz. Porque, em certo sentido, falar da desconstrução seria já traduzir e dar a ler esse idioma. No entanto, toda tradução parece lidar inicialmente com uma impossibilidade estrutural, uma vez que o transporte fiel do sentido de uma língua a outra, o transporte da indecidibilidade constitutiva da língua, seja *impossível*. Desse modo, a suposta assimilação de uma língua pela outra, não logrando êxito, acaba por fazer da tradução uma tarefa já sempre enlutada. Mas será precisamente no contexto dessa impossibilidade é que seremos sempre convocados a traduzir, segundo uma lei econômica de endividamentos, tendo que *a cada vez* pedir perdão pelas originárias imprecisão e inadequação daquilo que se traduz. E deveremos notar aí também o caráter diverso de toda língua dentro dela mesma, isto é, o *mais de uma língua na língua*.

Outro dos inúmeros desafios que a consideração da desconstrução derridiana terá imposto refere-se à ausência de solos estáveis a partir dos quais possam ser erigidos os grandes edifícios da metafísica. Ou seja, confessando assim a impossibilidade de uma origem plena, una e presente, a desconstrução releva o caráter sempre oblíquo, enviesado, até mesmo decapitado de toda origem. Há aí um gesto, o gesto da desconstrução enquanto um pensamento que, na sua performatividade, pensa agindo. Um gesto que, no campo da língua, questiona os limites, os limiares, os bordos do sentido, solicitando aí um *re-pensar*, um pensar de outro modo, um pensar, em suma, atravessado de uma parte a outra por uma *hiper-radicalidade* ética do próprio pensar. E é precisamente a partir desse contexto que a desconstrução põe em movimento noções como justiça, *democracia por vir*, hospitalidade, alteridade absoluta, *dom*, *perdão*, dentre outras, remarcando ininterruptamente a incondicionalidade estrutural de cada uma delas.

Dentre essas noções, ou motivos, uma vez que a desconstrução busque pensar o para além da clausura metafísica dos conceitos, patenteia-se um apelo incondicional e sem reservas à justiça. Como mais adiante será possível notar, a justiça, que Derrida distingue do direto, corresponde em última instância a um outro nome da desconstrução. Em "Do direito à justiça", conferência incorporada ao texto *Força de Lei*, Derrida destaca o motivo da justiça

como o mote da própria desconstrução. E é, então, na relação entre a desconstrução e a justiça que o filósofo remarca o dever do justo endereçamento ao outro.

Dando-nos a ler um jogo de *diferenças* e *rastros*, a desconstrução põe à luz uma abertura que nos permite pensar uma alteridade absoluta, considerando o outro como um totalmente outro [*tout autre*], e não mais como uma determinação negativa do si. A partir de Levinas, mas para além dele, Derrida tenta pensar a lei de uma responsabilidade infinita do sujeito na sua *relação* ao/com o outro. Porque o sujeito é sempre responsável pelo outro. Mas trata-se aqui de uma *infinita* responsabilidade devida a outrem.

Além disso, ressalte-se que o registro discursivo que antecede e permite a relação entre o mesmo e o outro perfaz uma estrutura de promessa que talha todo endereçamento ao outro. Essa promessa nos direciona imediatamente para a cena da responsabilidade, pois não se é responsável pelo outro senão respondendo de pronto ao outro. Mas já essa responsabilidade prediz a culpa intrínseca a toda responsabilidade. Que é dizer que nunca se é suficientemente responsável, sendo, por conseguinte, a culpa e o dever de pedir perdão originários. Dito de outro modo, tem-se que, a partir do momento em que linguagem e endereçamento entram em cena, há igualmente promessa e responsabilidade. Sendo assim, há aí também culpa, perjúrio e perdão a ser solicitado.

Nesse contexto, pensar a questão do perdão a partir da desconstrução é pensar a lei de um motivo que de uma só vez se faz necessário a cada instante e permanece extraordinário e heterogêneo à regra. Porque o perdão, *se houver*, é anterior à problemática do perdão, isto é, ele é preliminar à colocação em cena da tematização do perdão enquanto conceito disponível a uma certa obsessão terapêutica. Posicionando o perdão, portanto, no lugar inencontrável de uma inapresentável experiência, Derrida remarca o caráter não normativo, não econômico e não generalizável desse motivo. A leitura do perdão pelo viés da desconstrução derridiana não nos permite pensá-lo, portanto, a partir do domínio do político, como uma ferramenta disponível ou integrante do campo jurídico-político.

E ressalte-se, nesse contexto, a equivocidade patenteada pelo suposto alheamento político da desconstrução pensada por Derrida. Como se verá, o *alcance político* da desconstrução é talhado por uma interrupção do *político*, isto é, pelo questionamento radical de suas estruturas, e ao mesmo tempo pela própria reinvenção *e* do político *e* do democrático. Para Derrida, ambos não podem ser pensados senão na sua precípua e incondicional abertura à alteridade. Trata-se, portanto, de pensar o político e o democrático incondicional e radicalmente. De modo que não se pode absolutamente atribuir à desconstrução um mutismo

referente à *práxis* nem supor qualquer tipo virada política no pensamento de Derrida a partir dos textos publicados entre os anos de 1980 e o início deste século.

Outro ponto importante a ser destacado refere-se à hiper-ética pensada por Derrida no contexto de sua perspectivação de uma lei incondicional da hospitalidade. E digo aqui hiper-ética porque a Lei de uma hospitalidade irrestrita e incondicional apela-nos a cada vez a pensar o ético para além dos conhecidos paradigmas da relação com o outro, para além das condicionalidades com que frequentemente essa relação é pensada. E falo de hiper-ética ainda porque esse pensamento nos demanda um acolhimento sem soberania e sem as delimitações estato-nacionais a partir das quais as regras de acolhimento foram tradicionalmente pensadas. Trata-se, dessa maneira, de pensar a Lei de uma hospitalidade que corre sempre o risco de ser hostil, uma hospitalidade plasmada segundo o registro indecidível e aporético de um acolhimento originariamente contaminado e interrompido pela hostilidade.

Uma vez *timpanizados* pela desconstrução, por aquilo que ela nos dá a pensar e a ler, passo, no segundo capítulo, à perspectivação do perdão *ele mesmo*. O motivo do perdão terá sido pensado por Derrida a partir da sua incondicionalidade, de sua fragilidade, de sua silhueta espectral, que nunca se manifesta na forma de uma presença simples, a partir de seu caráter extraordinário, a partir em suma de sua irredutibilidade a qualquer noção que porventura lhe possa ser próxima. E pensar a estrutural incondicionalidade desse motivo será considerá-lo para além de qualquer pressuposição de sentido ou de inteligibilidade, considerá-lo sem nenhuma correlação que não seja com o *imperdoável*.

Trata-se, portanto, de tentar perceber o perdão sem a tradicional e contumaz ambiguidade com que é considerado em relação a conceitos como anistia, esquecimento, reconciliação, apaziguamento, expiação, redenção, dentre outros. Para além disso, também será preciso reunir esforços em torno de uma reflexão sobre o perdão que *re-pense* a sua *trajetória* e o seu *lugar* no que se refere às instituições de um modo geral, e especificamente em relação às instituições religiosas e jurídico-políticas. Que é dizer que a desconstrução salienta e releva o caráter *heterológico* e *ateológico* do perdão.

Ressalte-se ainda a premente necessidade de se perspectivar a lei de um perdão que, no instante de sua concessão, corresponda a uma não soberania, até mesmo a um *im-poder* do *eu que perdoa*. O que, como logo veremos, se relaciona precisamente com isso que nos apela a perdoar ali mesmo onde o mal tomou as rédeas da situação, se posso dizer. Ou seja, a meditação acerca do perdão incondicional levada a cabo por Derrida torna patente a lei de um

perdão que nos ordena a perdoar justamente o imperdoável. Aquilo mesmo que, tendo transposto a barreira do mal, tendo se tornado o mal radical, tendo até mesmo interrompido o curso ordinário da história, solicita-nos isso que poderá ser – e nada nos assegura disso neste momento – o sublime do homem: *sim, eu perdoo*.

Ainda no segundo capítulo, busquei promover o *diálogo* entre Paul Ricœur e Jacques Derrida, no que concerne às abordagens que esses dois pensadores fizeram da noção de perdão. A partir disso, coloquei-me na escuta da ideia do *perdão difícil* em Ricœur, tentando perceber aí as possíveis aproximações, bem como os seus fundamentais afastamentos, com a consideração derridiana acerca do perdão *im-possível*. Ainda que falem a partir de lugares diferentes, segundo idiomas filosóficos bastante distintos, sustento que a confrontação de ambas as perspectivas nos *dá a pensar* o perdão de outro modo (*autrement*), enriquecendo a discussão e ajudando-nos a enfrentar os, por vezes, áridos e desérticos domínios em que o perdão é geralmente inscrito.

Ao pôr em questão os pressupostos da reconciliação e da anistia, noções essas tão comuns nos contextos histórico-sociais subsequentes aos regimes de exceção, ditatoriais e totalitários, Derrida destaca o caráter cristão dessa reconciliação e dessa anistia. Tomando como ponto de partida certa leitura de Hegel, e apoiando-se ainda numa análise da *Comissão de Verdade e Reconciliação* sul-africana, ele destaca as dinâmicas a partir das quais esses dois conceitos operam. Em Hegel, tem-se que a reconciliação não é senão um movimento em direção à salvação. Todos os malfeitos que alguma vez tiveram lugar são aí apagados, sem deixar rastros.

Localizando certo esforço dispendido em nossos dias no sentido de um *tornar presente* o perdão, percebe-se também o registro aporético em que ele se inscreve. Marcado por uma sinuosa fragilidade constitutiva, o perdão terá sido compreendido como um *impoder*, como uma não soberania, em suma, como uma impossibilidade não negativa, *se se pode dizer*. No crivo de uma sentença à qual será preciso retornar, afirmo que o perdão como tal não encontra acolhimento senão no inexpiável, no irreversivelmente imperdoável. Em outras palavras – e reconhecendo a momentânea obscuridade da afirmação –, o perdão *é* precisamente o hóspede do imperdoável.

Após o que, no terceiro capítulo, serão feitas algumas tentativas de articulação entre as noções de pena de morte, imperdoável e perdão. O *imperdoável* terá aí um papel importante para os propósitos dessa discussão, uma vez que corresponda àquilo que

justamente pode acolher o perdão. A partir das considerações expostas nas partes precedentes, acerca da desconstrução, de seus operadores, bem como da originariedade do perjúrio e da incondicionalidade do perdão, pretendo pensar aí os limites – e o seu *para além* – do imperdoável. Ou seja, trata-se de perspectivar, *por um lado*, a instauração do mal radical, aquele mal que transpõe a humanidade do homem; e, *por outro lado*, a possibilidade do perdão ali mesmo onde a monstruosidade do homem trouxe à tona a radicalidade de um mal para o qual não há punição correspondente nem, *talvez*, perdão possível. Eis aí, pois, o contexto a partir do qual Derrida nos mostra que o perdão *digno desse nome* pode ter lugar.

Quanto à pena de morte, a meditação derridiana terá posto a nu seus contornos teológico-políticos, destacando seu caráter soberano, o poder soberano de pronunciar e executar a sanção máxima. Mas Derrida faz isso, todavia, demarcando-se das tradicionais leituras sobre a pena de morte – seja na filosofia ou na literatura, e para além de ambas –, apelando a uma incondicional negação por princípio da pena capital. Sua perspectiva aí é a de um *abolicionismo incondicional*, e não aquela que evoca, por exemplo, as *razões de solidariedade,* ou mesmo a compaixão. Além disso, ele tenta pensar o princípio da pena de morte desde o seu *status* pouco questionado na história da filosofia, desde seu tradicional enlaçamento teológico-político, mostrando aí como a sanção capital é, em última instância, a imputação direcionada ao inexpiável, ao irreversivelmente imperdoável.

E, no lugar inencontrável do entrecruzamento entre dois motivos tão fundamentais – *e* o perdão *e* a pena de morte – é, sobretudo, da afirmação da vida que Derrida nos fala e nos afeta. Em suma, porque falar da pena de morte, no contexto da desconstrução derridana, não será senão pensar o apelo irredutível e incessante de um "sim" à intensidade subversiva da existência.

Sem reivindicar, de maneira alguma, um caráter fugidio que pudesse ser atribuído ao perdão, nota-se ao mesmo tempo que *ele*, o perdão, escapa sempre à conformação no interior de esquemas e programas pré-definidos. A própria resistência a uma apreensão metodológica terá sobreposto a esse motivo uma miscelânea de abordagens, com inúmeros vocabulários e perspectivações ao longo da tradição. Nesse sentido, não se encontrará neste trabalho qualquer asserção sobre a conveniência, a utilidade ou o possível bom proveito de se perdoar, ou ainda de não se perdoar. Diante da imensa complexidade, das dificuldades de uma explanação apropriadora, ou mesmo de um exame exaustivo e definitivo de nosso *tema*, não farei aqui senão ensaiar alguns avizinhamentos dessa noção. Pelo que haveria de se pedir

perdão antecipadamente, perdão de antemão pelo trágico destino de uma promessa que à partida não se poderá cumprir.

Por último, no rastro da tarefa impossível e sempre necessária do traduzir, anexo a tradução que fiz de um pequeno texto de Jacques Derrida acerca do perdão e da imprescritibilidade. Trata-se de uma conferência proferida entre 1997 e 1998 nas universidades da Cracóvia, de Varsóvia e de Atenas; e nas universidades de Western Cape, Capetown (África do Sul) e de Jerusalém. Intitulada *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, essa conferência corresponde, em parte, à primeira sessão (12 de novembro de 1997) de um seminário dado por Jacques Derrida na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), sobre "O perjúrio e o perdão" (1997-1999).

Perdão, se houver.

1 DAR A PENSAR A DESCONSTRUÇÃO

É preciso começar *de onde quer que estejamos* e o pensamento do rastro, que não pode não considerar o faro, já nos ensinou que seria impossível justificar absolutamente um ponto de partida. *De onde quer que estejamos*: já num texto em que acreditamos estar

Jacques Derrida [1]

Se eu tivesse inventado a minha escrita tê-la-ia feito como uma revolução interminável

Jacques Derrida [2]

No limite do pensar, a desconstrução. E dar a pensar a desconstrução é já aceitar o desafio – ou antes atender ao apelo – de pensar o impossível. A questão a ser respondida neste momento não é outra senão "o que é a desconstrução?". Ao mesmo tempo, talvez seja esta mesma questão a "questão sem resposta", ou "a questão impossível", a questão que, de uma só vez, apela a uma resposta e não se deixa reduzir a ela. Com efeito, para além da questão filosófica por excelência, a saber, "o que é?", tentar-se-á uma aproximação daquilo que a desconstrução dá a pensar, visando com isto pensar a própria desconstrução. Se a posterior leitura dos motivos do dom e do perdão será feita sobre o fundo da desconstrução, isto se dará porque, como veremos, o idioma filosófico da desconstrução – eis já o anúncio de uma primeira e frágil definição – é animado ou atravessado, de uma ponta a outra, por importantes noções sem as quais não se pode pensar um dom e um perdão que sejam dignos destes nomes, quais sejam, a justiça, a democracia por vir, a hospitalidade, o amor e o outro como (qualquer) outro, *dentre outros*. É, portanto, no rastro destes motivos, destes *quase-nomes*, que se buscará perceber como a desconstrução nos *dá a pensar* o próprio dar e o perdoar, se os há.

Que o pensamento da desconstrução encontre sua formulação mais conhecida na segunda metade do século XX, nomeadamente na figura do filósofo Jacques Derrida, não se

[1] DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 233. [Tradução brasileira de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 199].

[2] DERRIDA, J. *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée, 2005, p. 3. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *Aprender finalmente a viver*. Coimbra: Ariadne, 2005, p. 31].

vê nisto qualquer novidade. Contudo, não se pode dizer precisamente que a desconstrução comece com Derrida. Como o próprio autor o indica, a desconstrução tem lugar em toda parte onde há alguma coisa. [3] Dito de outro modo, em toda parte onde há construto, há desconstrução; em toda parte onde há palavra, onde há conceito, há desconstrução. Não há desconstrução sem autodesconstrução, sem o "se desconstruindo" [4] imediato de toda construção. Mas o primeiro desafio na busca pela compreensão da singularidade da desconstrução – e é de desafios que teremos que falar aqui incessantemente – tem a figura do impossível. O que não quer dizer que seja impossível pensar a desconstrução *enquanto tal*, embora em instantes tenhamos também que questionar este "como tal" e este "enquanto tal" legados da fenomenologia. [5] Em sede derridiana, o impossível reúne as condições de se pensar toda e qualquer possibilidade. Eis, *talvez*, mais uma hesitante e preliminar definição: a desconstrução é um pensamento do impossível.

Mas, como Derrida mesmo o indica em *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, "há desconstrução e desconstrução", [6] o que de início já assinala não apenas o "mais de uma", mas também as diferenças entre as desconstruções. E Derrida prossegue, "não esqueçamos jamais, se se quer não misturar todas as 'desconstruções' deste tempo. E do mundo." [7] Se nos detivermos por um instante nesta *precaução*, talvez possamos dela extrair ao menos duas observações importantes para os nossos propósitos aqui. A *primeira observação* concerne ao "mais de uma". Há desconstruções, estas desconstruções têm lugar, elas acontecem, por toda parte, nos textos ditos literários e nos textos críticos, "no campo das oposições que ela[s] critica[m] e das forças não-discursivas." [8] As desconstruções, palavra que Derrida prefere usar no plural, acontecem, desconstruções violentas estão em curso, e elas não esperam o cálculo, não esperam a deliberação, não esperam as análises filosóficas e teóricas, filosófico-teóricas. [9]

---

[3] Cf. DERRIDA, J. "*Lettre à un ami japonais*". In DERRIDA, J. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

[4] Ibidem, p. 391.

[5] Cf. DERRIDA, J. *Voyous*: deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003, p. 198. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2009, p. 253-254.]

[6] DERRIDA, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée, 2000, p. 74. "Car il y a déconstruction et déconstruction".

[7] Idem.

[8] DERRIDA, J. *Marges – de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972, p. 392. [Tradução brasileira de Joaquim Torres Costa; Antonio M. Magalhães. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: 1991, p. 372].

[9] DERRIDA, J. *Points de suspension*. Entretiens. Paris: Galilée, 1992, p. 367-368.

Isso já nos direciona para a *segunda observação*, que diz respeito à desconstrução derridiana como um não método. A desconstrução, como o que acontece ou tem lugar, não acontece e não tem lugar senão numa dimensão estruturalmente não calculável, não programável e não sistematizável. O que, *ipso facto*, não nos autoriza conceber a desconstrução como um método, uma vez que isso seria atribuir a ela um conjunto de regras e procedimentos aplicados por um sujeito a um objeto. Isso, claro está, acabaria por neutralizar o acontecimento, até mesmo a acontecimentalidade do acontecimento. Em outras palavras, dizer da desconstrução que se trata de um método é não atentar para o aspecto repetitivo, técnico, maquínico, desse último. Seria preciso antes falar de *estilos* de desconstrução. [10]

Ao pensar e dar a pensar o movimento da desconstrução derridiana, importa evidenciá-lo como uma designação do filosófico – mas que não se reduz a ele –, como uma orientação no filosófico, como um registro (do) filosófico. Marcado por um caráter antinômico e aporético, o idioma filosófico [11] da desconstrução se singulariza a partir da sua hiper-radicalidade e da sua incondicionalidade. Se, no entanto, uma definição do que seja a desconstrução se mostra inicialmente claudicante, telegráfica, até mesmo paradoxal, é porque os próprios ordenamentos lexicais e os adjetivos com os quais se poderia atribuir sentido a esse pensamento são também passíveis de serem desconstruídos, ou antes de "se desconstruírem". Contudo, este *se* do "se desconstruindo" exige-nos diligência e atenção. Como Derrida nos lembra em *Lettre à un ami japonais*, este *se* não corresponde à "reflexividade de um eu ou de uma consciência." [12] Do mesmo modo, o *auto* da auto-desconstrução não deve ser tomado como uma subjetividade reflexiva, mas endereça-se antes a uma relação ao outro; toda auto-desconstrução é já hétero-desconstrução, bem como de toda auto-afecção pode-se dizer que seja hétero-afecção. [13] Marcando já o questionamento, que veremos em instantes, da relação entre o dentro e o fora, tem-se então que a desconstrução não deve ser tomada como um sistema ou um programa a ser aplicado sobre os textos desde o

[10] Cf. DERRIDA, J. *Le Cahier de L'Herne sur Derrida*. Éditions de L'Herne, 2004, p. 32.

[11] O sintagma "idioma filosófico da desconstrução", frequentemente utilizado pela professora Fernanda Bernardo em seus textos, designa aqui ao mesmo tempo a singularidade e a resistência à tradução sem restos deste idioma. A idiomaticidade da desconstrução será aqui também pensada como a inscrição singular deste pensamento na própria filosofia. Cf. BERNARDO, F. Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, 30, p. 271-306, 2006.

[12] DERRIDA, J. "Lettre à un ami japonais", p. 391.

[13] Cf. acerca desta questão LISSE, M. Déconstructions. *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, p. 59-76, 2002.

seu exterior, mas é preciso em primeiro lugar perceber a simultaneidade da construção e da auto-desconstrução dos (nos) próprios textos, sejam eles literários ou críticos. [14]

A desconstrução, nomeadamente aqui a noção de desconstrução requerida pelo trabalho de Jacques Derrida, se singulariza pela radicalidade do seu movimento. Ao interromper, questionar, retesar os conceitos herdados das tradições helênica e judaico-cristã, ao expor seus modos de funcionamento e constituição, a desconstrução também evidencia a estruturação *falo-logocêntrica* – e teremos que voltar a isso mais adiante – que marca não somente uma espécie de dinâmica de atuação dos conceitos caros à cultura ocidental, mas também suas relações de poder, de exercício de soberania e de hierarquização binária dessas tradições. O *passo além* da desconstrução, se assim podemos dizer, é verificado no seu esforço incessante por pensar o para além das determinações onto-teológicas assumidas pela tradição do pensamento ocidental. O que não equivale a dizer que a desconstrução tem lugar a partir de "um fora" dessa tradição, mas no "entre", *no limiar* dessas determinações. Contudo, não se trata da enunciação de "diagnósticos", de um pensamento com vistas à "superação", de um pensamento do "pós", um pensamento da "morte da metafísica" ou do "acabamento" do que quer que seja. [15]

Os tons hiperbólicos da desconstrução, e mesmo o privilégio concedido ao aporético, relevam de um pensamento comprometido com a justiça, com uma justiça que não se apresenta enquanto tal, que não se confunde com o direito e a sua aplicação, mas antes com a sua incondicionalidade. Neste sentido, importa-nos sobretudo tentar entender como o apelo derridiano a uma justiça sem reservas – e esta não será mais uma questão de sentido dentre outras – ocupa uma posição basilar no trato dos motivos do dom e do perdão. Se há perdão e se há dom, estes são incondicionais e atravessados *do início ao fim* pela justiça. [16]

A envergadura aporética da desconstrução se torna aqui evidente pela impossibilidade mesma de sistematizar as especificidades desse pensamento segundo um ordenamento domesticador e tranquilizante que nos permita o esgotamento teórico dos seus enunciados. Em outras palavras, qualquer tentativa de reestruturação ou tematização do querer-dizer da obra derridiana sobre este, aquele ou aqueloutro aspecto da desconstrução está, desde o início, prometida ao fracasso. O que, no entanto, não nos permite reduzir o

---

[14] Cf. a este respeito, nomeadamente, *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, p. 122-123 e *seq*. Neste texto Derrida marca seu distanciamento acerca da divisão feita por Paul de Man relativamente à aplicação da desconstrução aos textos críticos ou da tradição exegética e a auto-desconstrução dos textos literários.

[15] Cf. DERRIDA, J. *Voyous*, p. 206-207. [*Vadios*, p. 263-264].

[16] Cf. DERRIDA, J. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible. Paris : Galilée, 2012, p. 71-72.

pensamento da desconstrução a uma consideração apofática que se restrinja à circunscrição daquilo que ela não é, dizendo aí, como já vimos, que *não se trata* de um método, de uma análise de textos, de um ato ou de uma operação, embora essas sejam pontuações importantes acerca do pensamento da desconstrução, pois afastam-no de qualquer consideração em que este seja percebido como um meio de funcionalização da leitura da tradição. Não é suficiente, por *outro lado*, que se diga que a desconstrução é aquilo que simplesmente *acontece* ou *tem lugar*. É preciso seguir segundo um duplo gesto, um duplo movimento, que busque dar conta daquilo que a desconstrução é e, também, daquilo que ela não é. Tal movimento será fundamental aqui. Entretanto, por afirmações e negações sobre o motivo da desconstrução não acederemos senão a uma definição simples do que ela deve ou pode ser, ou não deve e não pode ser. Dito de outra maneira, não nos será possível, pelo que a própria desconstrução põe em questão, buscar a sedimentação ou a estabilização conceitual dessa palavra. Palavra essa que, herdada por Derrida, marca uma economia geral, uma estratégia não de apagamento, mas antes de perturbação da identidade do eu, da origem da presença, da totalidade do passado – o que já nos reenvia para a questão de um desejo de memória [17] –, das próprias sedimentações históricas e onto-teológicas, etc.

Nossas considerações aqui apontam então em direção a uma aproximação que ponha à luz não apenas a singularidade da desconstrução enquanto registro filosófico, mas também a radicalidade desse pensamento e o seu compromisso infinito com *a justiça mais justa*, na inquietude sempre alerta que apela sem cessar à justiça – que não tem para Derrida uma dimensão meramente positiva –, que é uma promessa. Ela é, nesse sentido, uma justiça sempre por vir (*à venir*), a promessa de uma justiça que não se apresenta, em sua fenomenalidade, *como tal*, num aqui e agora, mas pertence à ordem de um tempo messiânico.[18] Este messiânico, ou antes esta *messianicidade* sem messianismo, sem qualquer aspecto profético ou dogmático, é um outro nome para o tempo por vir, que é mesmo o tempo da desconstrução. Ele é justamente a abertura à vinda do outro – seja esse outro o que quer que seja (*tout autre*) – e o que vem disjuntar radicalmente o tempo presente, que está fora dos eixos ("*out of joint*"). Será preciso retornar incessantemente sobre a questão do tempo em nossa *tarefa de traduzir* os motivos do dom e do perdão a partir da desconstrução. Isso porque, segundo Derrida, o perdão relaciona-se fundamentalmente ao tempo e ao movimento

[17] Cf. DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996, p. 37. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *O monolinguismo do outro*, ou a prótese de origem. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 37].

[18] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil, 1996, p. 28.

da temporalização. Nesse sentido, uma aproximação da imbricação entre o tempo (*messiânico*) e o espaço (*khôra*), no âmbito da desconstrução, far-se-á mister, uma vez que seja nesse entrecruzamento que terão lugar os motivos da *différance* [19] e do rastro, sem os quais não se pode pensar a justiça em sua radicalidade e, por consequência, o perdão.

Pensar a desconstrução como um pensamento da incondicionalidade da justiça, da justeza do justo, é já marcar o seu distanciamento em relação a uma história da filosofia, de Platão a Hobbes e a Schmitt, como um pensamento do poder e da soberania, do indivisível poder soberano. Como veremos, na insociável sociabilidade entre o direito e a justiça, esta última é pensada desde a sua heterogeneidade e anomia, desde o horizonte sem horizonte de uma promessa, de um por vir que não equivale a um amanhã em que a justiça se apresentará enquanto tal, mas antes releva do caráter sempre perfectível da justiça. Ora, com a necessidade de se pensar a justiça na sua incondicionalidade virá também a inevitabilidade do perjúrio, a infindável necessidade de pedir perdão por perjurar sempre, por perjurar perdoando. "Eu perjuro como respiro", [20] diz-nos Derrida. E mesmo, *e sobretudo*, na escrita, pela escrita, dever-se-ia sempre pedir perdão pelo perjúrio do endereçamento da escrita. Toda obra, toda escrita, todo dizer, são já um perjúrio. Perjura-se *a priori*, pois, para se *tornar* legível, perde-se o segredo, trai-se fatalmente a singularidade do destinatário. [21] E sem a possibilidade sempre iminente do perjúrio, sem a possibilidade de no último instante mudar o endereçamento do segredo, não há qualquer responsabilidade, liberdade ou decisão, como observa Derrida em *Politiques de l'amitié.* [22] E, no rastro da leitura derridiana de Emmanuel Levinas, ter-se-á adiante que meditar atentamente sobre a lógica do terceiro e do perjúrio e sobre as condições, se as há, em que se poderia falar que "toda justiça é injusta e começa pelo

[19] As traduções brasileiras dos textos de Jacques Derrida ofereceram algumas soluções para esta noção utilizada pelo autor, como, por exemplo, *diferência*, usada pelos tradutores da *Gramatologia* (2008), Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Anamaria Skiner, na tradução de *Espectros de Marx* (1994), propõe difer*a*nça. Já Ana Valéria Lessa e Simone Perelson traduzem por *diferença*, em *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além* (2007). Embora não se deixe de reconhecer aqui o notável esforço das referidas traduções, optou-se por manter o original, *différance*, pois, de um lado, as soluções apresentadas não conseguiram manter o importante jogo que Derrida faz entre a semelhança fônica e a alteridade gráfica proporcionadas pela troca do ***e*** pelo ***a***; por outro lado, acolhe-se aqui este impossível da desconstrução derridiana em sua intraduzibilidade e na sua inassimilável apropriação pelo nosso idioma.

[20] DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 71-72.

[21] DERRIDA, J.; FATHY, S. *Tourner les mots*: Au bord d'un film. Paris: Galilée, 2000, p. 87-88.

[22] DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994, p. 247. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *Políticas da amizade*. Porto: Campo das Letras, 2003, p. 225].

perjúrio.” [23] O que seria, ainda segundo Derrida, um “intolerável escândalo”, pois “a justiça perjura como ela respira, ela trai a ‘palavra de honra original’ e não jura senão a perjurar, abjurar ou injuriar.” [24]

À partida, para entrar no jogo, que *ao mesmo tempo* irá nos vincular infinitamente, irá nos endividar e perturbar a ordem estabelecida, apostar-se-á – e remarque-se aqui o risco constitutivo de toda aposta – inicialmente na desconstrução como um idioma filosófico. *Em jogo* (em risco) estará a hipótese da desconstrução como uma *tarefa* de tradução. Se Derrida nomeia a tradução como um outro nome da desconstrução, buscaremos entendê-la, a partir disso, como sendo um dos acessos privilegiados ao pensamento derridiano. Segundo o próprio filósofo, na tentativa de aproximação de uma definição da desconstrução, essa seria, de modo ao mesmo tempo simples e complexo, “sem frase: mais de uma língua.” [25] Nesse sentido, desconstruindo-se, a tradução tem lugar como um dos impossíveis da desconstrução. Não mais um tema do qual se faria uma crítica ou a análise de sua história, mas um dos motivos através dos quais a desconstrução *mesma*, se for possível falar desse modo, acontece ou tem lugar. A tradução, nesse sentido, envolve sempre um risco, um risco abissal. [26] No entrecruzamento das línguas, tentando expressar a relação mais íntima entre elas, a tradução promete a reconciliação que não pode de todo cumprir. Como em toda promessa, há aí o irredutível caráter da sua perversão e, portanto, do perjúrio. Haverá que se pedir sempre perdão por traduzir.

1.1 **Da desconstrução da tradução à tradução da desconstrução**

Com este subtítulo, “Da desconstrução da tradução à tradução da desconstrução”, não se pretende somente marcar (*re*-marcar) um movimento, a passagem de um lugar ao

---

[23] DERRIDA, J. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, p. 101. [*Papel-máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 95].

[24] DERRIDA, J. *Adieu: à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997, p. 68. [Tradução brasileira de Fábio Landa. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 51].

[25] DERRIDA, J. *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988, p. 38. “Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase: plus d’une langue”.

[26] DERRIDA, J. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003, p. 67. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *Carneiros*: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema. Coimbra : Palimage, 2008, p. 48].

outro, de uma temática à outra, por exemplo; mas sobretudo evidenciar a irredutível relação entre desconstrução e tradução, a *desconstrução-tradução* da tradução, visando neste sentido a uma *apresentação* – sempre impossível enquanto tal – da desconstrução enquanto um idioma filosófico singular. Uma vez que o próprio Derrida diga que a tradução não se verifica como um acontecimento secundário no que se refere à língua ou ao texto de origem, [27] algumas articulações entre o pensamento da desconstrução e a tradução serão aqui esboçadas, considerando-os na sua importância intrínseca, mas também como uma possibilidade de abertura para as questões propriamente pertencentes ao objetivo deste trabalho, a saber, o dom e o perdão.

A cena originária, a cena *sem* [28] cena da tradução é, lembremo-lo, a cena bíblica de Babel. Nome próprio, Babel é ao mesmo tempo aquilo que resiste à tradução e traduz-se em todas as línguas. Será preciso, nesse sentido, que nos perguntemos inicialmente o que entendemos sob esta palavra: Babel, o nome próprio que, permanecendo intraduzível, é a origem da confusão das línguas e a condição para a tradução. Pela enunciação de Babel, Deus, o pai em sua cólera, envenena o presente (*Gift-gift*). [29] O dom das línguas se anula, ou ao menos se dispersa na confusão das línguas. À construção da torre de Babel segue-se a sua imediata desconstrução. "*Deus desconstrói.*" [30] Pelo nome Babel, Deus instaura a confusão e a tarefa da tradução, lega-nos a tarefa infinita e sempre impossível, e ao mesmo tempo necessária, da tradução, do sempre impossível transporte do sentido de uma língua a outra. Necessária porque, a partir da inaugural multiplicidade das línguas, a intraduzibilidade apela sempre à tradução. Ao instaurar, desse modo, a lei da tradução – impossível e necessária –, Babel interrompe também a violência colonizadora da língua. Considerando a explicitação derridiana da problemática da língua em *O monolinguismo do outro*, talvez seja possível dizer que Deus interrompe na cena de Babel um potencial imperialismo linguístico em gestação. [31]

---

[27] DERRIDA, J. "Lettre à un ami japonais", p. 392.

[28] Em Derrida, e na peugada de Blanchot, a aparente paradoxia do "sem" ["*sans*"] entre duas palavras, frequentemente sinônimas, não compreende nem uma negatividade nem um aniquilamento, mas põe a operar uma abstração, a abstração do há ["*Il y a*"], a abstração que há. Cf. DERRIDA, J. *Marx & Sons*. Paris: PUF/Galilée, 2002, p. 73.

[29] DERRIDA, J. "Des tours de Babel". In *Psyché*. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987, p. 205. [Tradução brasileira de Junia Barreto. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 14].

[30] Ibidem, p. 207. [Ibidem, p. 19]. É Derrida quem sublinha.

[31] Cf. a este respeito DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996, p. 70 e *seq*. [*O monolinguismo do outro*, p. 56]. No mesmo contexto, a professora Fernanda Bernardo observa que "é justamente a multiplicidade das línguas *na* língua como 'definição' inaugural da desconstrução que lhe

Babel: confusão. Mas já a etimologia da palavra terá sido questionada por Derrida, e antes por Voltaire. Se é evidente que essa palavra significa confusão, ao mesmo tempo ela porta o nome do pai (*Ba*), o nome de Deus (*Bel*) como pai. [32] Se, de um lado, esse nome é traduzido como um nome comum: traduz-se Babel por confusão; de outro lado, Babel como um nome próprio, o nome próprio de Deus e da cidade de Deus, como tal, não se sujeita à tradução. Citemos acerca disso, um pouco mais longamente, Derrida:

> Desde um nome próprio de Deus, vindo de Deus, descendente de Deus ou do pai (e está bem dito que YHWH, nome impronunciável, *descende* em direção à torre), desde esta *marca*, as línguas se dispersam, se confundem ou se multiplicam, segundo uma descendência que na sua dispersão mesma permanece selada do único nome que terá sido o mais forte, do único idioma que o terá arrebatado. Ora, este idioma porta nele mesmo a marca da confusão, ele quer dizer impropriamente o impróprio, a saber, Bavel, confusão. [33]

E, sobre a questão do nome próprio no contexto da tradução, poderíamos nos perguntar pela possibilidade da sua apropriação na língua para qual se traduz, a *língua receptora*, se se pode dizer. Isso porque se, enquanto nome próprio, ele se esquiva sempre à tradução, ou ao que tradicionalmente chamamos o transporte de um sentido de uma língua à outra, resta ainda saber se esse nome se deixa apropriar de algum modo pela tradução. Mas a própria palavra Confusão terá sido tomada como nome próprio. Ela torna-se, então, ao mesmo tempo nome próprio e nome comum. E, ainda que se apele à aposição ou à maiúscula, não se a traduz. Tal recurso, diz-nos Derrida, "comenta, explica, parafraseia, mas não traduz." [34] A se manter a divisão formulada por Jakobson entre a tradução intralinguística e a interlinguística – ou a tradução propriamente dita –, tem-se que traduzir não seria comunicar um sentido, transportá-lo pela paráfrase. Dito de outro modo, tem-se que na língua original mesma, a língua a ser traduzida, há aquilo que resiste a qualquer transporte ou tradução e, ao mesmo tempo, também há no interior da própria língua original um movimento, denominado por Derrida de translação, que fornece imediatamente o equivalente semântico do nome próprio. E, de uma vez que se dê imediatamente, dessa tradução intralinguística não se pode dizer que

---

recorta o seu imediato recorte político e quanto ao político, uma vez que é precisamente a partir desta multiplicidade inaugural que é possível resistir a qualquer pulsão totalitariamente colonialista", BERNARDO, F. "Nota de Tradução: a *tradução* à vela". In: DERRIDA, J.; CIXOUS, H. *Véus...à vela*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto, 2001, p. 83.

[32] DERRIDA, J. "Des tours de Babel", p. 204. [*Torres de Babel*, p. 12-13].

[33] Ibidem, p. 207. [Ibidem, p. 18-19].

[34] Ibidem, p. 208. [Ibidem, p. 21.]

ela seja uma operação. [35] Com isso não se quer dizer que o nome próprio não pertence à língua, mas antes evidenciar o quadro paradoxal em que, não se deixando apropriar pela língua, o equivalente semântico do nome próprio é transportado para outra língua. Isso se dá no caso de Babel, em que, não sem confusão, seu equivalente semântico se inscreve noutras línguas como Confusão. Não se tem aí uma "tradução propriamente dita", como a define Jakobson, mas uma tradução intralinguística. [36]

A indecidibilidade sobre o pertencimento ou o não pertencimento da palavra Babel, no instante em que esta é pronunciada, a uma língua determinada interessa sobremaneira a desconstrução. A transparência racional de sentido anterior a essa pronunciação é interrompida quando Deus impõe o seu nome. Do mesmo modo, a violência colonizadora ou o totalitarismo linguístico são interditados. A tradução, diz-nos Derrida, "torna-se a lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar." [37]

Mas, ainda no âmbito da separação formulada por Jakobson entre a tradução propriamente dita e a tradução intralinguística, ou intralingual, tem-se que esta última seria tomada como um "mero" suplemento semântico ou metáfora, quer dizer, "ter-se-ia uma tradução em sentido próprio e uma tradução em sentido figurado." [38] Ocorre que essa aparentemente alentadora classificação se mostra imediatamente problemática, uma vez que reste indecidível o pertencimento da palavra Babel a uma ou à outra no instante em que ela é pronunciada. [39] E devemos meditar um pouco mais sobre essa questão, pois está em jogo aqui a nossa compreensão da própria desconstrução enquanto idioma filosófico singular. Ao insistir-se na classificação de Jakobson, mantém-se também uma hierarquia entre a razão transparente inscrita na tradução propriamente dita, de um lado, e a secundária e inadequada posição da tradução semântica, interlínguística, reduzida à metáfora, de outro lado. Importa pensar e dar a pensar sobre essa indecidibilidade, uma vez que a performance de Babel mesma a ela apele. Em outras palavras, é preciso entender o *duplo vínculo* dessa divisão.

Ao contrário do que a tradição filosófica se esforça por nos fazer crer, o discurso filosófico, diz Derrida, está impregnado de metáforas. Metáforas, e todas as suas derivações –

---

[35] DERRIDA, J. "Des tours de Babel", p. 209. [*Torres de Babel*, p. 22.]

[36] Cf. a este respeito nomeadamente o capítulo "Os aspectos linguísticos da tradução". In: JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 63 e *seq*.

[37] DERRIDA, J. "Des tours de Babel", p. 210. [*Torres de Babel*, p. 25.]

[38] Ibidem, p. 209. [Ibidem, p. 24.]

[39] Ibidem, p. 210. [Ibidem, p. 25.]

pleonasmos, silepses, metonímias etc. –, são constitutivas do pensamento filosófico. Na metáfora, a significação inicial de uma palavra ou proposição é substituída por outra, mantendo-se uma relação de semelhança. Mas o próprio conceito de metáfora é metafórico, enquanto ultrapassagem (*meta-forein*). Na Modernidade, a metáfora já não tem o sentido de simples suplemento da linguagem. O pensamento mesmo é metafórico, e a metáfora torna-se parte fundamental do seu movimento. A filosofia fala por meio de metáforas no mesmo gesto em que as oculta, enquanto parte constitutiva do discurso. Logo, não há escrita, nem tradução, que não seja já metafórica.

A performance babélica, segundo o próprio contexto de indecidibilidade e insolubilidade em que ela tem lugar, reúne de uma só vez as condições de possibilidade e de impossibilidade para a tradução. Ela exige que se traduza ao mesmo tempo em que interdita toda possibilidade de tradução. Babel, como nos informa Derrida, pertence sem pertencer a uma língua, permanece intraduzível e é aquilo mesmo que resta a traduzir. Isso que resta intraduzível é a única coisa *tradutível*. Este a-traduzir (*à-traduire*), diz Derrida, "do tradutível não pode ser senão o intraduzível." [40]

Deve-se remarcar aqui, de passagem, que essa discussão pretende reunir as condições de consideração da tradução como um outro nome para a desconstrução. Nesse sentido, levar-se-á em conta que todo ato de leitura é já tradução; que a tarefa da tradução nos endivida desde o início, isto é, que estamos sempre imediatamente em débito com o texto a traduzir; que a tradução nos compromete sempre numa cena po*ética* – a po-*ética* da tradução, po-*ética* da palavra –, numa cena sem cena em que a dívida – a estranha dívida que não liga ninguém a ninguém [41] –, que não pode ser quitada, mas que ao mesmo tempo apela o infinito esforço da sua quitação, não se inscreve senão no registro da impossibilidade. No acolhimento do idioma do outro, do idioma que não é o meu – e qual o será? –, não se pode senão, de partida e sempre, traduzir traindo e perjurando, devendo pedir perdão pela traição e pelo perjúrio em que consiste o *ato tradutório*.

Uma boa tradução, ou antes uma *tradução relevante*, seria nesse sentido aquela que se afasta de toda paráfrase, que se afasta da mera comunicação de um sentido, aquela que, na frágil, sempre incompleta e malograda – ao mesmo tempo que necessária – apropriação do idioma do outro não vise à assimilação e ao esquecimento da língua do outro na língua do

[40] DERRIDA, J. *Ulysse gramophone*. Deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987, p. 60.

[41] DERRIDA, J. "Des tours de Babel", p. 217. [*Torres de Babel*, p. 38.]

mesmo. É preciso que, ao guardar o outro e a língua do outro em si mesmo, ou na língua do mesmo, o outro que se *porta* não seja esquecido. Traduzir é já portar o outro e a sua língua dentro de mim, do meu idioma. Devo portá-lo. *Ich muss dich tragen*, como enuncia o verso de Paul Celan. [42] Dever-se-ia então falar de uma melancolia da tradução, daquilo que nos faria não esquecer a língua do outro e a inventividade idiomática própria a cada língua (a cada outro). Uma tradução trai sempre aquilo que traduz, não sendo senão uma per-*versão* do original. Uma tradução falha à partida, e sempre, no gesto de uma tentativa de apropriação e de assimilação de uma outra língua. Na tarefa da tradução, que visa sempre, é certo, à mais próxima proximidade com a outra língua, resta uma dissimetria irredutível, mesmo se se segue a uma tradução literal, segundo a lei da tradução de "uma palavra para uma palavra". Porque mesmo aí deveríamos notar o caráter múltiplo da língua relativamente a ela mesma, isto é, o "mais de uma língua" que habita toda língua – e aqui ao mesmo tempo a língua francesa e a desconstrução. *Mais de uma língua* na língua. Tem-se então que a impossibilidade de uma tradução que transporte fielmente a indecidibilidade, a homofonia, a homonímia, o alcance de sentido de uma língua à outra, faz da tradução uma tarefa já sempre enlutada, melancolicamente enlutada, uma vez que não haja total assimilação ou apropriação possível de uma língua pela outra. Em suma, uma tradução não é possível senão como impossível, senão endividando-se a cada vez, senão restando sempre inadequada e imprecisa. Haveria que falar então não de um princípio econômico, não de uma lei econômica segundo a qual a apropriação de uma língua e o transporte de sentido por palavras equivalentes teriam lugar, no seu sentido corrente e normativo, mas de uma lei *an-econômica* que nos apela a traduzir ali mesmo onde a tradução se mostra impossível.

Ao considerarmos a leitura que Jacques Derrida faz d'*O Mercador de Veneza*, de Shakespeare, no seu texto "Qu'est-ce que une traduction 'relevante'?", vemos que o filósofo nos dá a pensar uma tentativa de articulação entre o ato tradutório e o discurso *relevante* sobre a tradução como a própria possibilidade de um discurso sobre o perdão. Além disso, ao pensar e dar a pensar uma filosofia da tradução, e mesmo uma ética da tradução, Derrida também observa que estas seriam, em nossos dias, uma "filosofia da palavra, uma linguística ou uma ética da palavra. No começo da tradução há a palavra", [43] proposição esta última que, ainda

[42] Cf., nomeadamente, DERRIDA, J. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003.

[43] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?". In MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette. Cahier l'Herne, Derrida, 83. Paris, 2004, p. 564. [Tradução brasileira de Olívia Niemeyer Santos. *O que é uma tradução relevante?,* Alfa, São Paulo, 44 (n. esp.): 13-44, 2000, p. 20].

que evidente e demasiado óbvia, não terá sido aceita desde o início, diz Derrida, lembrando-nos da controvertida história da tradução, que tem facultada em Cícero, por exemplo, a obrigação da tradução relativamente ao "*verbum*"; ou em São Jerônimo, tradutor da Bíblia para o latim, que se opunha à tradução dita literal dos textos, palavra por palavra, optando pela tradução do sentido (*non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*).

Na peça shakespeariana sobre a qual Derrida se debruça há, desde o início, lembremo-lo, uma completa cena de tradução – considerando-se os três sentidos propostos por Jakobson –, se se pode dizer. A comédia de Shakespeare passa-se, como se sabe, na Veneza do século XVI. Tendo como objetivo viajar a Belmont e pedir a mão de Portia em casamento, o jovem Bassanio pede dinheiro emprestado ao amigo Antonio. Este, todavia, não dispõe imediatamente da quantia requerida. Mesmo assim, Antonio reitera a sua amizade por Bassanio e procura Shylock, o judeu, a fim de que este lhe empreste a soma que ajudaria na consumação do amor entre o jovem casal. Shylock, que há muito esperava por uma oportunidade de vingar-se dos maus-tratos de Antonio, condiciona o empréstimo não somente ao retorno do dinheiro entregue, mas, passados três meses – e não ocorrendo a quitação da dívida –, o mercador deverá dispor de uma libra da sua própria carne ao judeu. Findo o tempo para a execução da dívida, tendo os seus navios – e com eles a sua fortuna – naufragado, Antonio não dispõe de meios para honrar o contrato. É então nesse contexto da narrativa que tem lugar a cena que aqui nos interessa, a cena do entrelaçamento das questões do perdão e da tradução.

Tudo se desencadeia a partir de uma promessa, um juramento que, como todo juramento, é assombrado pela possibilidade do seu não cumprimento, do seu perjúrio. Antonio endivida-se, liga-se a Shylock por meio de uma promessa de honrar a dívida. A fé jurada arrisca-se sempre a perjurar. Derrida observa que toda tradução porta também este impenetrável "endividamento", toda tradução engendra uma dívida impagável, ao prometer ser ela mesma uma tradução e restando, todavia, sempre faltosa e incursa com aquilo que ela se põe a traduzir. Uma vez que o pôr em jogo da tradução corresponda a um salto no abismo, que nos faz perjurar no mesmo instante em que se assume a dívida, e em que se promete traduzir, toda tradução não se diz senão como impossível.

A tradução tem lugar, portanto, segundo a lei de uma economia de endividamento, segundo um laço fiduciário, segundo uma promessa, mas também segundo uma conversão. Ela é uma operação de conversão que, n'*O mercador de Veneza*, é Derrida quem o nota, conotará também a conversão ao cristianismo imposta ao judeu. Nessa cena, é mesmo o velho atrelamento à figura do judeu de um caráter de proximidade ao farisaísmo e à exterioridade da

circuncisão carnal, que está em jogo; enquanto, por outro lado, ao cristão atribui-se a primazia da interioridade e da circuncisão espiritual[44]. Ora, há aqui uma questão que logo deverá ser confrontada, a saber, aquela da relação entre a letra e o espírito, mais precisamente a passagem da interioridade ideal do sentido à exterioridade da letra. Dentro de instantes, será preciso relevar isto que Derrida designa como o privilégio da voz em relação à escrita. Este fonocentrismo corresponde à "proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido." [45] A tradução seria, nesse sentido, um corpo a corpo de significantes, uma operação entre o corpo falado e o corpo traduzido na qual "nos endividamos pela letra para salvar o sentido." [46]

Dando-nos a pensar a íntima relação entre a tradução – e com ela o endividamento, o contrato, a impossibilidade constitutiva, a catástrofe do transporte malogrado – e o perdão – e com ele as cenas que nos confrontam com a necessidade do perdão, o perjúrio, a falta à fé jurada, etc. –, Derrida salienta o caráter transcendente de todo juramento como o movimento em direção ao para além do homem. Todo juramento inscreve-se numa medida que excede a medida do humano e alcança o divino. Nessa perspectiva, de todos os pecados, o pior terá sido o pecado do perjúrio. Deve-se manter fidelidade à palavra originalmente dada – e, portanto, fidelidade à literalidade do texto original. Mas, ao mesmo tempo, há perjúrio desde o início, desde o instante em que há palavra e promessa.

Na comédia de Shakespeare, o juramento foi feito, há uma dívida a ser honrada. E, uma vez que o dinheiro empenhado não tenha retornado, uma vez que o círculo econômico não tenha sido fechado, a libra de carne reclamada por Shylock deve traduzir o pagamento da dívida. Do contrário, para além da quebra do contrato, essa violação daria lugar à quebra da fé jurada, o que em última instância equivale ao mesmo. Há, pois, um sentido em que o juramento excede o propriamente humano – e será mesmo em torno dessa abissal questão, relativamente ao que se poderia ainda entender sob a expressão "o próprio do homem", que deveremos meditar atentamente.

> Este juramento liga-se ao céu, relembra, não pode ser violado sem perjúrio, quer dizer, sem traição, traduzindo os termos em signos monetários. Em nome da letra do contrato, Shylock recusa a tradução ou a transação (a tradução é uma transação). Portia acaba de oferecer-lhe três vezes a soma do dinheiro que lhe é devida em troca da libra de carne (*pound of flesh*). Se você traduzir a libra de carne em dinheiro, ela lhe propõe, em suma, terá três vezes a quantia devida. Shylock exclama então: "*An*

[44] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 566. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 25].

[45] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 23. [*Gramatologia*, p. 14].

[46] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 566. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 25].

> *oath, an oath, I have an oath in heaven: shall I lay perjury upon my soul? No, not for Venice*" ("Eu jurei, eu jurei, aos céus eu jurei – Devo perder minh'alma num perjúrio? Não, nem por Veneza"). [47]

Derrida lembra-nos de que os valores de troca dessa transação não se medem aqui entre si. Não há correspondência possível entre o dinheiro e a libra de carne. Eles são de todo intraduzíveis, permanecem intraduzíveis ao mesmo tempo em que exigem a sua tradução. Ao recusar-se a perdoar a dívida, Shylock contra-assina o seu ato de fé, jura sobre o que já havia jurado, referindo-se à língua, a uma língua dos homens, incapaz, na sua economia relativa, na tradução ou na transação proposta, de estar à medida do juramento absoluto. [48] A um juramento, portanto, que corresponde a um laço o qual a língua humana não poderia desatar, sendo o laço desse juramento mais forte do que a língua humana. Não há pecado mais grave, repita-se, do que aquele pecado da quebra da fé jurada, do perjúrio. "O juramento passa *pela* língua, mas ultrapassa a língua humana – e aí está a verdade da tradução." [49]

Travestindo-se de advogado – trata-se da cena I do ato IV –, Portia traduz-se no direito. Ela pede em primeiro lugar que Antonio confesse a sua dívida e, a partir do reconhecimento deste relativamente ao seu contrato com Shylock, volta-se para o judeu deixando ressoar a sentença: "*Then must Jew be merciful*". À confissão da dívida, deve-se seguir o seu perdão pelo judeu. Portanto, o judeu *deve* perdoar. A confissão deve traduzir-se no perdão da dívida – aqui, o perdão concedido pelo judeu. Cabe, portanto, ao judeu perdoar o cristão, ironia da qual nos lembra Derrida a partir da notável passagem de Shakespeare que evoca não somente uma cena de perdão, mas também a relação entre estas duas tradições, se pudermos assim dizer, judaica e cristã, judaico-cristã, às quais o perdão está, de alguma maneira, ligado.

Face à negativa inicial de Shylock em exercer o seu poder de agraciamento, perdoando a Antonio, logo a manobra pensada por Portia é executada e, com a virada do jogo, o judeu vê-se então destituído do seu dinheiro, da libra de carne e forçado a uma conversão (tradução) ao cristianismo. Em outras palavras, ao negar a operação de tradução proposta por Portia, ao não abrir mão da sua libra de carne, Shylock é totalmente expropriado pela estratégia cristã. Ora, terá perguntado Derrida, "não é isso que faz uma tradução? Não assegura ela essas duas sobrevidas [a do texto original e a da vida para além da morte],

---

[47] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 566-567. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 25-26].

[48] Ibidem, p. 567. [Ibidem, p. 26].

[49] Idem. [Ibidem, p. 27].

perdendo a carne numa operação de troca?" [50] Os efeitos e as ressonâncias desse texto não cessarão de confrontar-nos no que se refere à problemática do perdão, mas deixemo-lo por ora em reserva sem, todavia, esquecermo-nos das suas implicações.

Nada é traduzível, nada é intraduzível. Tal sintagma reenvia já ao registro aporético e indecidível que a desconstrução põe a operar. Em sede derridiana, o que interdita é ao mesmo tempo aquilo que permite, e até mesmo exige – *apela* – a tradução. Tentar expor a singularidade do idioma da desconstrução é já uma tarefa de tradução (*A tarefa do tradutor*, Benjamin), sem que isso queira dizer inequivocamente o absoluto transporte de sentido de um idioma ao outro, um transporte que se *movimentaria* em direção à domesticação de significantes que comunicam o sentido original e puro do texto *a traduzir*. A árdua tarefa do tradutor se choca em primeiro lugar com as resistências da língua, com o intraduzível, com as singularidades idiomáticas. (Tentar) traduzir a desconstrução derridiana é antes tentar perceber a íntima relação desse pensamento com a língua francesa, perceber como os seus lábios [*lèvres*] (os da desconstrução e os da língua francesa – o que já nos coloca não apenas o problema da metáfora, mas a questão da metáfora da metáfora) se tocam. Mas, para além dessa relação, há que se pensar também a desconstrução enquanto idioma, e de que maneira *ele* pode crescer – porque é também isto que o ato tradutor promove, o crescimento da língua – em língua portuguesa. Ou seja, será preciso destacar também a fundamental importância de um esforço, de uma tentativa de compreensão dos modos desde os quais a desconstrução pode *tocar* a língua portuguesa.

Todavia, colocar-se no âmbito da tarefa de traduzir a desconstrução é colocar-se em uma posição de dívida e de traição – deve-se, lembremo-lo sem cessar, pedir perdão por traduzir. É instalar-se numa economia que nos endivida desde o início. Nesse sentido, a *experiência* da tradução é sempre impossível enquanto tal, sendo então a tradução, como a desconstrução, uma experiência do impossível. [51] Impossível porque a própria tradução, ato de traduzir, é à partida contaminado por uma injunção. Uma tradução relevante é ao mesmo tempo a mais fiel ao texto original e a que reconhece a impossibilidade de permanecer fiel a essa lei. Traduzir é uma experiência de propriedade e de apropriação, o tornar próprio, "o transporte do sentido mais próprio" [52] do original à língua na qual se traduz. É também a lei

[50] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 575. [*O que é uma tradução "relevante"?,* p. 42].

[51] Cf. OTTONI, Paulo. Tradução manifesta e *double bind*: a escritura de Jacques Derrida e suas traduções. *Revista TradTerm*, São Paulo, 6, p. 125-141, 2000.

[52] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 563. [*O que é uma tradução "relevante"?,* p. 19].

da quantidade, do "quantitativamente equivalente ao original." [53] Uma tradução relevante, noutras palavras, é aquela que consegue, com efeito, *relevar* o caráter sempre ruinoso de uma tradução. Orientando-se por essa lei econômica da quantidade, a boa tradução põe a nu a sua singular impossibilidade, que é justamente a sua única possibilidade de ter lugar.

A economia da tradução segue tradicionalmente, tal como na peça de Shakespeare, as leis econômicas do endividamento, da apropriação e do transporte do sentido a uma outra língua, a domesticação da língua. *Nada é intraduzível*. Nada é intraduzível, "desde que se gaste o tempo necessário ou a expansão de um discurso competente que se meça ao poder do original", [54] observa Derrida. O movimento mesmo da tradução funciona interrompendo a ordem e a dinâmica do ato de traduzir. Os restos e as perdas, as homofonias e homonímias intransponíveis de uma língua à outra, o *im-possível* toque *entre-línguas*, o mais íntimo de uma língua, o segredo das línguas, agem interrompendo, interditando e im-possibilitando *a cada vez* a tradução. A lei disso que chamamos tradução, diz Derrida, "é a própria lei como tradução." [55]

Portanto, é a partir dessas considerações que aqui *se crê* ser possível dar a pensar o caráter singular do pensamento da desconstrução, partindo do aprofundamento das questões impostas pela relação *desconstrução-tradução* sem, contudo, negligenciar as noções, ou antes os motivos que animam e operam tal pensamento, quais sejam, motivos como *différance* – e precisaremos notar que já este indecidível da desconstrução oferecerá uma questão de (resistência à) tradução – rastro, escrita, [56] *im-possibilidade*, amor, morte, perdão, dom,

---

[53] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 564. [*O que é uma tradução "relevante"?,* p. 20].

[54] DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, p. 100. [*O monolinguismo do outro*, p. 87-88].

[55] Ibidem, p. 25. [Ibidem, p. 22].

[56] As traduções brasileiras dos textos de Derrida vertem frequentemente o termo francês *écriture* por escritura. Sem desconsiderar a correção desta hipótese de tradução, optamos aqui pelo termo *escrita*, visando com isto manter o seu registro paleonímico, que é, parece-nos, fundamental para a compreensão do que está aqui em jogo. Nesta "lógica paleonímica", lembremo-lo, no contexto da leitura derridiana, talha-se um pensamento da escrita (*écriture*) que, "não obstante o deslocamento geral do conceito clássico, "filosófico", ocidental, etc., de escrita, parece necessário conservar, provisória ou estrategicamente, o velho nome" (DERRIDA, J. Signature événement contexte. In DERRIDA, J. *Marges* – de la philosophie. Paris: Minuit, 1972, p. 392 [trad. bras. p. 372]).
Em tempo, sobre a noção de paleonímia Derrida considera que se trata "do fato de nos servirmos de uma velha palavra – um *paleo*, uma palavra muito antiga –, de conservar uma velha palavra, aí onde a significação desta mesma palavra acordou ou despertou para outra coisa". "La déconstruction et l'autre", in "Derrida. L'événement déconstruction". *Les Temps Modernes*, ano 67 (jul/out 2012, nº 669/670), p. 33.
Em *Positions*, Derrida observa que esta operação paleonímica "procede 1. ao levantamento de um traço predicativo reduzido, mantido em reserva, limitado em uma estrutura conceitual dada (limitado por motivações e por relações de forças a serem analisadas), *nomeada X*; 2. à de-limitação, ao enxerto e à extensão regulada desse predicado levantado, mantendo-se o nome X a título de *alavanca de intervenção* e para manter algum controle sobre a organização anterior, que se trata efetivamente de transformar. Portanto: levantamento, enxerto, extensão; vocês sabem que é a isso que chamo, de acordo com o processo que acabo de descrever, a *escrita*"

alteridade, justiça, dentre outros. Este último motivo, o da justiça, talvez resguarde no pensamento da desconstrução um lugar – lugar sem lugar, lugar inencontrável – privilegiado, uma vez que a própria desconstrução somente aconteça, ou tenha lugar, sobre fundo de uma exigência ou de um apelo incondicional e sem reservas à justiça. Sendo também a justiça um outro nome para a desconstrução. Nesse sentido, a confirmarem-se essas hipóteses, ver-se-á o desejo e o apelo por justiça ao longo de todas as nossas considerações sobre a tradução, o dom e o perdão. *Traduz-se* para ser justo. *Dá-se* para ser justo. *Perdoa-se* para ser justo. Em vista de ser justo. [57]

Detendo-nos ainda um instante na questão da tradução, mesmo que telegraficamente e de maneira necessariamente incompleta, é preciso pensar o a-traduzir de toda tradução. Isso porque pressupor uma tradução inteiramente transparente, livre de opacidades, é permanecer ainda no interior de uma consideração teológica, e mesmo onto-teológica, da tradução. O afastamento dessa concepção, ou melhor, o re-pensar dessa perspectiva da tradução terá uma importante relação com o próprio pensamento da escrita em Derrida, uma vez que uma consideração da tradução que se dê unicamente desde um suposto transporte de sentido, sem restos e sem perdas, de uma língua à outra permanece circunscrita ao âmbito daquilo que Derrida terá compreendido como uma histórica "subordinação da escrita à fala", [58] em que a escrita, na peugada da linguística saussuriana, seria tão somente a expressão sensível (visível) de um sentido puro e transcendental.

Um pequeno texto de Derrida, incluído na obra *Du droit à la philosophie* e intitulado "Théologie de la traduction" – texto em que a utilização do termo *tradução* pelo autor talvez tenha sido por vezes sobrecarregada, essa análise permanece ainda por ser feita –, dá conta de uma leitura de Schelling, nas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*, sobre a possibilidade da originalidade (formal) em filosofia e dos desafios que tal novidade oferece à

DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p. 96. [Tradução brasileira de Tomaz Tadeu da Silva. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 79].
Saliente-se, todavia, a possível arbitrariedade da opção por escrita, e não escritura, para verter o termo francês *écriture*. Porque *écriture* é, literalmente, *escritura*. O termo escritura é bem mais antigo que *escrita* que, como tal, sequer existe em francês. Aventa-se que a quase totalidade dos linguistas brasileiros tenham optado por *escritura* para demarcar a identificação logocêntrica do termo *escrita*. Aqui, porém, justificamos tal escolha pela afirmação da dupla escuta que a desconstrução põe em jogo. A dupla escuta de uma origem ela mesma oblíqua, de um envio destinerrante que é a marca da desconstrução derridiana.

[57] Cf. DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 71-72.

[58] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 53. [*Gramatologia*, p. 43].

sua tradutibilidade. [59] Trata-se do que o filósofo alemão designa como um novo passo na forma, de onde proviria ao mesmo tempo uma originalidade poética e uma provocação ao traduzir. Não sem infinitos cuidados, e indo somente até onde a pertinência da analogia nos conduza, poderíamos transpor essa relação formulada por Schelling, e retomada por Derrida, a fim de perceber aonde este registro singular de pensamento a que chamamos desconstrução poderia nos conduzir, se se pode dizer. Salientemos, em primeiro lugar, que não se trata de pôr à luz a originalidade de um pensamento que apresenta uma nova forma, mas antes de pensar, de re-pensar – note-se que esse re-pensar de que falamos aqui tem um caráter performativo, ele é, portanto, um pensar que age –, a própria forma, assegurada e programada, do sistema das formas. A desconstrução se singulariza e se demarca dos demais registros de pensamento, nesse sentido, através do questionamento disso mesmo que constitui um sistema *enquanto tal*. Caber-nos-á, nesse ponto, perguntar pela possibilidade de tradução objetiva – considerando-se aqueles três tipos de tradução propostos por Jakobson – de um idioma filosófico que opera segundo a ordem do desvio e obliquidade que lhe é própria.

Ora, a tradução não pode ser tomada como um acontecimento de segunda ordem, não pode ser tomada segundo uma suposta facticidade do traduzir. É preciso traduzir, diz-nos Derrida um pouco por toda a parte, "e esta tradução tem a finitude dos indivíduos." [60] E a impossibilidade de uma univocidade transportável do sentido, ou de uma polissemia formalizável, não terá sido, como logo veremos, senão o apelo à tradução. De uma certa maneira, poderíamos mesmo pensar a desconstrução – a desconstrução requerida pelo trabalho de Derrida, claro está – como uma operação de tradução, uma tarefa de tradução.

Será então colocando-nos na escuta desse idioma filosófico da desconstrução que tentaremos dar a pensar o seu timbre, o seu estilo e a sua marc(h)a. [61] Um idioma do idioma, um idioma *no* idioma (o francês) que marca nele mesmo a singular "apropriação" da língua que, impossível enquanto tal, não é senão uma experiência de ex-apropriação. Essa singular apropriação, uma apropriação expropriante, uma apropriação singularmente inventiva, ao mesmo tempo apela e interdita a sua própria tradução. O idioma resiste, portanto, à tradução, uma vez que a sua singularidade e a sua inventividade não se prestam à simples apropriação,

---

[59] Cf. DERRIDA, J. "Théologie de la traduction", in DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 379.

[60] Ibidem, p. 392.

[61] DERRIDA, J. "Tympan". In.: DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. [Tradução brasileira de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991].

mas antes remarcam a sua secreta e irredutível alteridade. Nesse sentido, Derrida diz- n'*O monolinguismo do outro* que:

> [...] este discurso da ex-apropriação da língua, mais precisamente da "marca", abre para uma política, para um direito e para uma ética; é mesmo, ousemos dizê-lo, o único a poder fazê-lo, quaisquer que sejam os riscos, e justamente porque o equívoco indecidível corre tais riscos e apela portanto à decisão, aí onde, antes de qualquer programa e mesmo antes de qualquer axiomática, ela condiciona o direito e os limites de um direito de propriedade, de um direito à hospitalidade, de um direito à *ipseidade* em geral [...]. [62]

E se optamos aqui por começar esta tentativa de aproximação do idioma singular da desconstrução por meio da questão da tradução, é porque a própria desconstrução demarca-se, e mesmo re-*marca*-se, "de uma parte a outra como *a* questão de tradução." [63] Nesse esforço por levar a cabo a tradução, há que se considerar aquilo que permanece sempre selado, sempre secreto, de um segredo não partilhável e absoluto. De uma certa maneira, como vimos, a tradução é em si mesma impossível e está destinada sempre ao fracasso. De uma outra maneira, todavia, é preciso que haja tradução, é preciso que a tradução tenha lugar. A tradução em sede derridiana, marcada por uma outra lógica da substituição, sublinhando a indecidibilidade que estrutura e constitui toda língua, destacando a singularidade irredutível de todo idioma, corresponde ao próprio gesto desconstrutor. E falar, pois, acerca da desconstrução, a respeito da desconstrução, sobre a desconstrução, com vistas a apropriar-se, de algum modo, da desconstrução, não é senão traduzir isso que resiste à tradução, isso que não se deixa de todo traduzir, permanecendo sempre "a-traduzir".

1.2 **Mal-estar na desconstrução**

Sem afirmar aquilo que a desconstrução é ou poderia querer dizer, dever-se-á pôr em questão ou em crise isso mesmo que "querer dizer" pode significar, e mesmo o que está em jogo numa dita questão de sentido. Isso corresponde a um esforço de pensamento, que é também um agir – e será preciso perceber a desconstrução como um pensamento performativo, um pensar que age e um dizer que faz –, que visa ao próprio re-pensar dos

[62] DERRIDA, J. *Le Monolinguisme de l'autre*, p. 46. [*O monolinguismo do outro*, p. 38-39].

[63] DERRIDA, J. "Lettre à un ami japonais", p. 387.

valores caros à tradição ocidental, a saber, valores como cultura, civilização, presença, poder, soberania, logos, próprio, propriedade, dentre outros. Na interrupção, que tem também o valor de um retesamento e de um questionamento das históricas sedimentações de sentido dessa tradição, no desmantelamento dos significados transcendentais que tentam dar conta de uma totalidade de sentido, de uma estabilização semântica que um discurso milenar sobre a ideia (*eidos*) e a essência põe para operar, é que a desconstrução tem lugar. É, portanto, no descerramento disso que Derrida designa a "clausura metafísica" que a desconstrução pode acontecer, evidenciando o registro aporético de toda origem e dando a pensar a contaminação da relação entre o dentro e o fora, ou a própria exterioridade do dentro. Para além de um simples regime de presença, pensa-se o "algures" ["*ailleurs*" [64]] "aqui" ["*ici*"]. Sem transcendência, e remarcando o ateísmo do pensamento de Derrida, é a partir do mundo que se tem acesso ao fora do mundo no mundo.

Com efeito, este "*ailleurs ici*", este *algures aqui*, talvez uma das principais aporias que animam a desconstrução enquanto pensamento, é a própria relação entre a singularidade e a alteridade. Ele dá conta, como "não-lugar", da exterioridade ou do "fora", e mesmo da alteridade absoluta, enquanto relação interrompida – todavia sem interrupção – com o outro. Trata-se, portanto, de uma exterioridade que carregamos em nós mesmos, e que é ao mesmo tempo a condição para a relação com outrem. Em sede derridiana, este *ailleurs* é mesmo o tempo e o espaço do acontecimento. Já na *Gramatologia* (1968) Derrida observa que *ailleurs* "é o nome e o lugar, o nome do não-lugar desta natureza. Algures no tempo, *in illo tempore*; algures no espaço, *álibi.*" [65] É justamente na imbricação do espaço (*khôra*) e do tempo (*messiânico*) – tempo este que é o tema por excelência de toda a história da filosofia – que a desconstrução opera uma reorientação, ou melhor, um deslocamento dessas duas noções que nos permitirá, dentro de instantes, pensar a incondicionalidade do perdão no seu para-além de toda determinação ontológica. Tal deslocamento da questão da temporalidade será ainda aquilo que nos dará a pensar o tempo da véspera – que de resto é o próprio tempo da desconstrução –, pois, se houver perdão, se houver justiça, se houver democracia, tais motivos não podem ser reunidos senão sob a inscrição da corriqueira expressão francesa *c'est pas demain la veille*, da qual Derrida faz um sintagma que tenta dar conta do *por vir* que atravessa o pensamento da desconstrução: amanhã não será a véspera. Antes, no entanto, é preciso ainda prosseguir com a tentativa de dar a pensar a desconstrução que, malgrado as necessárias insuficiências desta *ex-posição*, tenta perceber parte dos seus alcances e desafios, bem como

[64] Cf. *D'ailleurs - Derrida*, filme de Safaa Fathy, Gloria Films, La sept arte, 2000.

[65] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 281. [*Gramatologia*, p. 241].

as consequências desse pensamento sobre a tradição que ele se põe a ler e contra-assinar. Trata-se de salientar os elementos que nos permitem compreender isso que estamos chamando – e assumindo, pois, os riscos do uso *equívoco* deste termo – o *mal-estar* engendrado pela desconstrução, bem como os deslocamentos que a isso se seguem.

Um dos desafios impostos pela desconstrução dá conta da própria porosidade, ou antes da ausência de solo estável, daquilo que se refere aos significados transcendentais com os quais uma certa história do Ocidente se erigiu. Ora, segue-se que uma leitura desatenta poderia, neste momento, levar-nos a crer que o pensamento da desconstrução enquanto tal, se assim se pode dizer, dispõe de uma espécie de protocolo de leitura, [66] até mesmo de uma funcionalização da tradição que daria conta de um domínio de saber relativo àquilo que ela dá a ler. Tal perspectiva talvez nos prive daquilo mesmo que a desconstrução tem de mais afirmativo, a saber, a dileção pelo que advém na forma do desconhecido e do imprevisível, isto é, por aquilo que acontece ou tem lugar enquanto evento, o que é, por definição, não-programável, não-controlável e não-apropriável. Nesse sentido, afasta-se qualquer eficácia que uma leitura metodológica, funcional e programada a que um texto pode pretender, a fim de assegurar a sua total apreensão. E, *ipso facto*, se não há uma leitura unívoca garantida, não se pode falar senão de quase-leitura, de quase-conclusão, de quase-apreensão do sentido.

O mal-estar da desconstrução não se refere aqui, portanto, senão à desestabilização do sentido e do significado, enquanto tais, proporcionada por um pensamento que evidencia o caráter sempre aporético, o registro paradoxal, indecidível e oblíquo de toda origem. Nessa quase-explícita referência ao texto de Freud, o desconforto causado pelo desmantelamento dos significados transcendentais a que a desconstrução dá lugar talvez tenha mais a figura de uma ferida narcísica, um golpe contra a primazia do sentido e a pretensa garantia de fundamentos que ela pressupõe.

Trata-se antes de re-pensar, de pensar de um outro modo a abertura e o excesso proporcionados pela desconstrução. O que está em jogo aqui, ao que tudo indica, é mesmo a desarticulação da visão de mundo que nos informa uma realidade estruturada a partir de uma dualidade constitutiva e necessária, segundo a qual o mundo, ou a sua fenomenalidade, organiza-se através de pares conceituais que, de certo modo, fundamentam, explicam e dão conta da realidade. Noutros termos, esta questão refere-se ao predomínio de uma perspectiva de pensamento que opera a partir de um binarismo oposicional segundo o qual o domínio dos

[66] Cf. DERRIDA, J. "Hors livre". In DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Galilée, 1972.

fenômenos pode ser compreendido. Como consequência de uma tal perspectiva, tem-se que essa binariedade conceitual não se dá senão sob a forma de hierarquizações. De cada vez que um regime de oposições conceituais se impõe, deve-se atentar para o fato da manutenção da prevalência de uma soberania – de uma questão de poder, portanto – de um conceito sobre outro. E, ao mesmo tempo, deveríamos evitar, como Derrida o observa em *Positions*, simplesmente neutralizar ou parasitar o campo dessas oposições não fazendo, deste modo, senão confirmá-las. [67]

Poder-se-ia perguntar se a desconstrução, com esse desmantelamento dos pares conceituais hierarquizados que ela opera, não acaba por engendrar novas oposições. Para de fato responder a essa questão é preciso perspectivar que a desconstrução – isso que tão genérica e elipticamente estamos entendendo aqui sob essa palavra – dá a compreender a própria indecidibilidade da palavra na obliquidade e na contaminação da sua origem. Essa figura do oblíquo é mesmo o que disjunta a palavra e remarca a sua constitutiva indecidibilidade. Nesse sentido, a gramatologia corresponde a um discurso sobre a indecidibilidade e sobre o incalculável do sentido e da significação em geral. Ao denunciar o privilégio da fala [*phoné*] sobre a escrita, o projeto gramatológico de Derrida não concede um privilégio à escrita, que demarcaria assim a sua anterioridade originária em relação à fala. Possivelmente, mesmo um leitor não familiarizado com o timbre do pensamento derridiano consiga perceber que é mesmo o oposto. Trata-se, isso sim, de um pôr-se na escuta de uma reserva de escrita no seio da *phoné*. Em sede derridiana, essa leitura traduz-se na abertura para o pensamento deste sincategorema que o autor designa como *arqui-escrita.* [68]

O motivo da escrita, segundo a tonalidade que Derrida dá a esse termo, age deslocando a estrutura *fono-logocêntrica* do pensamento ocidental – que rebaixa a escrita ao estatuto de face exterior e superficial da fala – e talhando na língua as marcas de indecidibilidade e excesso que reenviam à exterioridade da língua nela mesma. Tal indecidibilidade corresponde à estrutura aporética da língua que, indecidível, rasura o tradicional pressuposto do significado transcendental, segundo o qual haveria uma idealidade originária do significado de que o significante seria apenas o seu representante empírico. Na cena sem cena de um pensamento da arqui-escrita, tem-se que cada palavra se abre sempre à exterioridade que se inscreve como uma singularidade *diferante*. Noutras palavras, a cena gramatológica dá-nos a pensar o próprio para além da identidade plena da palavra, uma vez

[67] DERRIDA, J. *Positions*, p. 56. [*Posições*, p. 47].

[68] Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 83. [*Gramatologia*, p. 69].

que remarque a anterioridade – não cronológica, claro está – da palavra que nos é her-dada. Que herdamos como memória disso mesmo que nos constitui – a língua –, mas também como promessa, como observa Derrida em *Mémoires*: "a essência da palavra é a promessa", para logo arrematar que "não há palavra que não prometa." [69]

A arqui-escrita sublinha, portanto, o caráter sempre indecidível e não apresentável, não apropriável por nenhuma fenomenalidade, de toda palavra. Nesse sentido, a palavra funciona diferindo-se dela mesma, na sua abertura à exterioridade e ao outro dela mesma, como rastro de rastro. *Esse* rastro, diz-nos Derrida, "faz com que a palavra diga sempre outra coisa ainda que o que ela diz, ela diz o outro que fala "antes" e "fora" dela..." [70] Como rastro de rastro, a arqui-escrita nunca se deixa apropriar pelo ente presente, ela não se deixa reduzir nunca à forma da presença[71]. Derrida incita-nos então a pensar essa *escrita* como, ao mesmo tempo, exterior à palavra e interior à palavra que é em si mesma uma escrita. [72]

De notar o apelo ético-político – e mesmo meta-ético-político, como logo será preciso designá-lo – que singulariza a desconstrução derridiana desde os primeiros textos da monumental obra de Derrida. Para além das já conhecidas diatribes contra o idioma da desconstrução, que ora acusam-na de um pensamento sem maiores consequências no âmbito da esfera pública, ora como um mero obscurantismo intelectual irresponsável, dentre outras, [73] temos que uma leitura responsável – de resto, como toda leitura deve ser – dos textos derridianos de pronto invalida tais acusações. Nessa perspectiva, nem mesmo uma consideração segundo a qual os textos iniciais de Derrida são marcados por uma carga teórica maior – que visaria ao estabelecimento do autor na cena acadêmica francesa –, enquanto os seus textos tardios estariam voltados para abordagens mais propriamente políticas ou éticas,

---

[69] DERRIDA, J. *Mémoires*: pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988, p. 101-102.

[70] Ibidem, p. 56.

[71] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 83 [*Gramatologia*, p. 69].

[72] Ibidem, p. 68 [Ibidem, p. 56].

[73] Ver a este respeito, por exemplo, HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. O filósofo alemão refere-se ao pensamento de Derrida como uma espécie de neoconservadorismo, de fundamentalismo, e até mesmo como um neoestruturalismo.
Ver ainda RORTY, R. "Philosophy as a kind of writing". In *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press, 1982, p. 90-109. E também MOUFFE, C. (Org.) *Deconstruction and Pragmatism*. London/New York: Routledge, 1996. Nestes e em outros textos, o filósofo norte-americano acusa por vezes Jacques Derrida de um relativismo, de um romantismo e de uma certa ironia que perpassariam os seus trabalhos tardios.

se mostraria pertinente. Desde o início, Derrida põe em questão justamente os conceitos que estruturam e organizam a possibilidade de qualquer discurso sobre o *ethos* e a *politeia*. Vê-se, desde *L'écriture et la différence* (1967) e *De la grammatologie* (1967), a interrupção de hierarquizações conceituais que tradicionalmente regularam a constituição do pensamento Ocidental, tais como cultura/natureza, significado/significante, mas também conceitos como *archê*, *kratos*, *diké*, *nomos*, *oikos*, *phoné*, logos, soberania, dentre outros. De modo que os vereditos que dão conta de uma espécie de alheamento da desconstrução às considerações ético-políticas mostram-se absolutamente ineficazes, e mesmo a consideração de uma suposta virada política no pensamento de Derrida, a partir da década de 1980, não se verifica. É o próprio Derrida quem demarca-se da hipótese de uma *political turn* ou de uma *ethical turn* na desconstrução, lembrando-nos de que um pensamento da *différance* e do rastro é um pensamento da democracia, uma vez que todo rastro seja rastro de democracia. [74]

Para aceder a um pensamento desse rastro que não é um ente presente, que não é nada, é preciso antes proceder a um esforço de pensamento do para além do ser, que se mostra, nesse sentido, mais radical do que a leitura heideggeriana do *epekeina tes ousias* de Platão – embora Derrida reconheça a importância de Heidegger relativamente à abertura proporcionada pela questão do ser colocada pelo filósofo alemão, "e apenas por ele" [75] –, compreendido como um para além da totalidade do ente, que afirmaria ainda a primazia do ser, mas como um para além do próprio ser. Se o termo rastro impõe-se a Derrida, não se pode esquecer que o autor empresta-o de Levinas, para o qual o rastro pode ser entendido "como relação à eleidade como à alteridade de um passado que não foi nunca e não pode jamais ser vivido na forma originária ou modificada da presença." [76]

É designando como arqui-rastro a isso que escapa à ordem da presença e à entância que Derrida terá pensado a relação não apenas entre o vivente e o seu outro, seja este o que quer que seja, mas também a própria relação entre o dentro e o fora como espaçamento, [77] do qual a análise logo se impor-nos-á. É justamente a subordinação, ou antes a sublimação do rastro na presença plena que a onto-teologia opera. Este é também o processo pelo qual a escrita é rebaixada pela plenitude da fala. A desconstrução que o projeto gramatológico põe

[74] DERRIDA, J. *Voyous*, p. 64. [*Vadios*, p. 97-98].

[75] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 37. [*Gramatologia*, p. 28].

[76] Ibidem, p. 103. [Ibidem, p. 86].

[77] Idem. [Ibidem, p. 87].

para funcionar compreende o pensamento da descontinuidade plena da fala e, portanto, dessa não diferença entre o significado e o significante, a que Derrida designa *différance*. Trata-se, noutros termos, do desmantelamento do logocentrismo a partir da radicalização da crítica à onto-teologia começada por Heidegger. "O logos", lembra-nos Derrida, "como sublimação do rastro é *teológico.*" [78]

Esta *différ*A*nce* que, na economia do idioma derridiano resiste à tradução, é legível, mas, todavia, não pode ser ouvida. Embora a semelhança fônica permaneça, a alteridade gráfica do "a" mudo não se deixa apropriar pela presença a si da fala, ela não é, neste contexto, presentificável. A inscrição tumular dessa letra que não se ouve marca o rastro como apagamento. Noutras palavras, a *différance* não é nada. Não se regulando, pois, segundo a ordem de um ente-presente, ela permanece marcada por uma nuance inencontrável e não apropriável, o inencontrável lugar do lugar onde a relação ao outro pode acontecer ou ter lugar na forma do evento.

Mas já o projeto de uma gramatologia talha-se como uma empresa, desde o início, se se pode dizer, malograda. A gramatologia, enquanto ciência da escrita, ao colocar em jogo, ou antes em causa, as sedimentações ontológicas da metafísica ocidental, questiona também os pressupostos da própria circunscrição epistêmica do nosso pensamento. Quer dizer, o empreendimento de uma ciência da escrita permanece inacabado, uma vez que indique a própria impossibilidade de uma ideia de *episteme* baseada em pressupostos onto-teológicos. Não se pode aqui senão mencionar essa imensa questão, que de resto permanece por ser pensada a partir das contribuições meta-teóricas engendradas pelo pensamento da desconstrução. Mas essa consideração, no entanto, parece-nos indicar ao mesmo tempo o sintoma de uma epistemologia ainda encerrada na clausura metafísica e a chance de pensar o seu para além. Que é dizer não que a leitura gramatológica de Derrida se abra como uma nova ciência ou uma nova epistemologia, "como uma nova disciplina carregada de um novo conteúdo, de um novo domínio bem determinado", mas antes como "a prática vigilante desta partilha textual." [79]

Se não se pode dizer propriamente que o projeto gramatológico enquanto tal logre êxito, da mesma maneira a sua compreensão como a concessão de um privilégio a uma espécie de grafocentrismo que assumiria o lugar do fono-logocentrismo, ou de não importa

---

[78] DERRIDA, J. *De la grammatologie*, p. 104. [*Gramatologia*, p. 87].

[79] DERRIDA, J. *Positions*, p. 50 [*Posições*, p. 43].

qual "centrismo" que a desconstrução denuncie, nos é interditada. Como o próprio Derrida afirma, *Gramatologia* não corresponde à apologia de uma ciência da escrita a ser efetivada, mas indica antes "o título de uma questão." [80] O título de uma questão sobre os limites dessa ciência e da própria possibilidade de uma noção de ciência cujo projeto, as bases, os conceitos, as normas, os referenciais, e mesmo os valores, estão, de uma maneira ou de outra, fundamentalmente coadunados com a metafísica.

Uma vez que se consiga compreender essa articulação entre os motivos da *différance* e do rastro, torna-se pertinente sublinhar a inscrição da *différance* no mesmo como rastro do outro, até mesmo como rastro do rastro do outro. Patenteia-se assim a abertura que permite um pensamento da alteridade que faz jus à singularidade de outrem, tomando-o não mais como uma determinação negativa do mesmo, mas como um outro, e em Derrida, como um absolutamente outro. A estrutura aporética e indecidível da linguagem submete o sujeito, que vê então a sua identidade a si perturbada, a uma certa passividade que faz com que falar não seja senão um co-responder ao outro. Na sua finitude e mortalidade, o sujeito encontra-se sujeito ao outro. Ele vem a si na medida em que se relaciona com o outro, na medida em que co-responde ao outro. Falar é então já sempre um apelo ao outro, traduzindo a marca deste último em nós mesmos. A palavra como rastro remarca a própria condição de responsabilidade com o/pelo outro. Nesse sentido, a relação ao outro é sempre uma relação marcada por um *sim* originário, que se abre ao por vir e a uma estrutura de repetição na forma disso que "vem." [81]

De notar ainda que esse registro discursivo que antecede e permite a relação entre o mesmo e o outro é também uma estrutura de promessa que habita todo endereçamento ao outro. Tal promessa precipita-nos na cena da responsabilidade, uma vez que sejamos responsáveis pelo outro respondendo ao outro. E, de uma vez que se é responsável, se é também culpado. Como Derrida observa, "a culpabilidade é inerente à responsabilidade, porque a responsabilidade é sempre desigual a si mesma: não se é nunca suficientemente responsável." [82] Ora, desde que há o contato entre duas singularidades, desde que há linguagem e endereçamento, há promessa, responsabilidade e, portanto, culpabilidade, perjúrio e necessidade de pedir-se perdão.

---

[80] DERRIDA, J. *Positions*, p. 21-22 [*Posições*, p. 19].

[81] Cf. DERRIDA, J. *Parages*. Paris: Galilée, 1986, p. 21 e *seq*.

[82] DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, p. 77-78. [*Dar a morte*. Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013, p. 69].

O sujeito, ou o "eu" que nunca é idêntico a si mesmo, ao mesmo tempo institui e interdita a sua identidade na interiorização – que não tem a forma de uma assimilação, mas antes resguarda o outro como outro na melancolia do portá-lo [83] – mimética do outro. Ressalve-se, todavia, que não se trata de uma aniquilação da identidade, mas de evidenciar como o processo de constituição da identidade sempre falha na sua consumação. A identidade nunca é idêntica a si mesma, mas não pode retornar a si senão no seu apelo ao outro como outro, no movimento da *différance*.

A singularidade deste "eu" destituído de toda forma fixa e autorreferente de identidade estrutura-se já sempre como *différance* e desvio em direção ao outro. Seria preciso, pois, falar de uma identidade que se talha segundo uma singularidade plural, na qual o "eu" somente pode ser si mesmo portando o outro – sem, todavia, assimilá-lo – como outro em si, um eu que só pode dizer-se sob a rasura do "nós". Desse modo, a instituição da identidade não pode ter lugar na forma de um solipsismo ou do egoísmo, na sua indiferença à alteridade de outrem. Tal é também o modo como estrutura-se a palavra na sua indecidibilidade e ausência de origem determinada. A identidade do sujeito, nesse sentido, não tem lugar senão como a marca do outro na língua como promessa responsável. A possibilidade mesma da relação ao outro, portanto, a possibilidade da própria instituição do ético-político-jurídico, só se efetiva a partir do registro aporético e indecidível da palavra como promessa e vinda do outro, sem que haja aí qualquer horizonte de espera apropriável ou antecipável. Tem-se então que isso que a palavra como rastro põe em movimento é a inscrição do impossível no horizonte de toda decisão responsável.

Tudo isso permite-nos então notar que não se trata de perceber somente, com muito esforço e exercício de "boa vontade", um viés ético-político subjacente na obra de Derrida. Qualquer leitura digna deste nome – responsável e atenta, portanto – que se faça dos seus primeiros textos é capaz de perceber não apenas um pensamento do ético e do político, mas, na hiper-radicalidade que é característica da desconstrução, um pensamento meta-ético, meta-político e meta-jurídico. O que, adiantemo-lo, será mesmo um pressuposto para pensarmos o perdão em sede derridiana, uma vez que esse motivo seja heterogêneo à ordem do político, do ético – no seu registro onto-teológico – e do jurídico. Ousar-se-ia dizer que nem mesmo se Derrida tivesse alguma vez se filiado a um algum partido político o alcance ético-político do seu pensamento seria tão evidente quanto o são os textos ditos mais teóricos, publicados entre os anos de 1960 e 1970, aproximadamente. O pensamento da desconstrução singulariza-se

[83] DERRIDA, J. *Béliers*, p. 73-74 [*Carneiros*, p. 52].

pela sua incondicionalidade, pela sua hiper-radicalidade, mas também pela performatividade que lhe é característica.

Esse pensamento performativo que caracteriza a desconstrução é também – e sobretudo – um re-pensar do ético e do político a partir da sua única inscrição possível, a saber, a sua impossibilidade, que nos permite, juntamente com Derrida e a partir dele, repensar os ordenamentos democrático e jurídico na sua obliquidade e no seu desvio, que de resto traduzem o sentido mesmo da leitura desconstrutiva. Ora, um pensamento que se ponha a pensar o perdão de maneira incondicional e sem soberania, como a desconstrução o faz, não pode, é certo, restringir-se a uma operação de natureza filológica ou histórica dessa problemática, ou antes, dessa noção – admitindo-se que, se perdão houver, ele é anterior à sua enunciação enquanto problema ou questão. Em princípio, a hiper-responsabilidade que essa herança – e é de uma herança, de um saber-herdar e também de um mal de herança que deveremos falar incessantemente – faz recair sobre nós, e que nos apela uma resposta, não pode ser simplesmente pensada como uma questão, uma problemática ou um tema, redutíveis enquanto tais a uma questão de sentido ou de um saber teórico. Conceder, ou não, um perdão é já uma resposta devida ao outro, uma resposta que, a se fazer jus ao que se nomeia sob a palavra "perdão", deve ser *imediata*.

A resposta, como resposta responsável ao outro, tem lugar no momento em que se deve decidir, sem que nenhum saber antecipável possa salvaguardar ou tranquilizar o sujeito que responde. A decisão responsável, portanto, não pode ser tomada senão sob a marca da impossibilidade e da indecidibilidade, destituída de todo cálculo e de todo programa. Se a decisão é tomada com base na generalidade da regra ou em algum saber de antemão disponível, não se trata de uma decisão a que se possa designar responsável enquanto tal, uma vez que não leve em conta a singularidade absoluta que subjaz em toda decisão. Ao desvincular-se a decisão de uma circunscrição epistemológica ou de algum domínio de saber, não se retira, todavia, o caráter de urgência que perfaz toda decisão. Mesmo que não haja solos estáveis a partir dos quais uma decisão possa ser tranquilamente tomada, urge decidir, respondendo, no instante da decisão, ao apelo do outro *como outro*. A indecidibilidade que nos é informada pela estrutura oblíqua do sentido e, *ipso facto*, da própria linguagem, não tem aqui o caráter negativo nem corresponde a uma espécie de estagnação que nada decidiria, não significando, nesse sentido, nenhuma restrição ou obstáculo à resposta devida ao outro. Ela é mesmo o que se abre ao inantecipável de todo acontecimento, à alteridade e à vinda do outro. O acontecimento não pode ter lugar senão na forma do desconhecido e do incalculável, do

segredo, da monstruosidade desse absolutamente outro que chega e que apela o acolhimento. São todas essas questões imensas, questões que deverão ser enfrentadas, nas quais deveremos embrenharmo-nos, delas nos aproximando ainda que telegraficamente.

O tempo do acontecimento, *como tal*, é o momento espectral, momento que não se deixa determinar segundo a ordem de uma presença. Trata-se mesmo de um "momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: "agora", presente futuro)." [84] Isso que vem, que nos chega como acontecimento, impõe-nos a urgência de uma responsabilidade, a hiper-responsabilidade da decisão. O por vir de todo acontecimento, nesse contexto, não se deixa enquadrar na "lógica" de um tempo que futuramente irá se apresentar como um presente, como uma presença presente, tal como o tempo foi tradicionalmente pensado, e nomeadamente com Aristóteles. [85] Diferentemente, Derrida pensa o tempo como o tempo da vinda do outro, como rastro, movimento e passagem, isto é, um tempo já sempre aberto à alteridade de outrem, quer dizer, como o *messiânico*.

Sob o nome messiânico Derrida não designa um apelo à fé dogmática, não enuncia um retorno ao religioso, a espera por um Messias ou um novo messianismo. Trata-se justamente da consideração do messiânico sem Messias nem messianismo. Este messiânico é o *pas au-delà* da desconstrução, o seu para além. Essa noção de tempo – que não se conjuga senão na sua imbricação com o espaço como *khôra* – vem disjuntar o presente. O messiânico consubstancia o tempo. Ele dá conta de um passado absoluto que é o próprio tempo da desconstrução, o tempo da véspera, da vigília, o tempo da resistência. Reiterando o alheamento do messiânico a qualquer tipo de messianismo ou revelação, Derrida diz-nos em *Foi et savoir* que o tempo como messiânico seria, pois,

> (...) a abertura ao por vir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prefiguração profética. A vinda do outro não pode surgir como um evento singular senão ali onde nenhuma antecipação vê vir, ali onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo instante. Possibilidades

[84] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 17. [Tradução brasileira de Anamaria Skinner. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 12].

[85] Lembremos que, no livro IV da *Física*, Aristóteles nos fala da sua definição de tempo como uma sucessão de *agoras* e do espaço enquanto uma simultaneidade de pontos: "O tempo também é a continuação de agoras e é dividido pelos agoras; porque nele também encontramos uma relação entre o que ocorre com a mudança e entre o que é mudado. Com efeito, o movimento e a mudança formam a unidade da mudança, e se ocorrem variações, isso não se deve no âmbito individual (o que seria uma ruptura na própria unidade do movimento), mas em relação à essência. Eis aí então, com efeito, o que determina o movimento como uma relação entre o anterior e o posterior. E esta propriedade corresponde também de uma certa maneira ao ponto: porque o ponto torna o comprimento da reta contínuo e determinado; com efeito, ele é o começo de uma parte e o fim de outra parte" (ARISTÓTELES. *Física*. IV, 11, 220a 4-20).

> que ao mesmo tempo abrem e podem sempre interromper a história, ou pelo menos o curso ordinário da história. Mas este curso ordinário é aquele do qual falam os filósofos, os historiadores e frequentemente também os (teóricos) clássicos da revolução. (...) O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, mesmo se é sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, ele deve, expondo-se também abstratamente, esperar (esperar sem esperar) pelo melhor como o pior, um não indo nunca sem a possibilidade aberta do outro. Trata-se aí de uma "estrutura geral da experiência." [86]

À essa espera ligar-se-ia um desejo de justiça, uma vez que o messiânico seja uma abertura escancarada ao outro a que a justiça se endereça. Ambos se talham como estrutura formal da experiência de uma certa promessa emancipatória. [87] Tal promessa é, no seu por vir, infinita, pois é devida à singularidade do outro como outro, antes de qualquer contrato. E, remarque-se ainda, essa promessa não tem qualquer conteúdo determinável, ela não se parece ou tem a figura de nenhuma espera messiânica. [88] Ela é propriamente a abertura, sempre ameaçante e arriscada, ao acolhimento do que vem como absolutamente outro. Não é possível falar do ético sem recorrer a essa *estrutura* de promessa que habita e *estrutura* a própria linguagem. Em todo ato de linguagem há uma dimensão de promessa e de messianicidade na forma de um "acredite em mim", mesmo – e talvez sobretudo, nota-o Derrida – quando se mente. Este "eu prometo a você que estou falando a verdade", ele diz, "é um *a priori* messiânico, uma promessa que, ainda que não se mantenha, ainda que se saiba não poder mantê-la, acontece e, enquanto promessa, é messiânica." [89] Essa questão logo nos precipitará sobre aquela do perjúrio que, intrínseca à toda promessa, apela sempre ao perdão.

O tempo da desconstrução inscreve-se, desse modo, na promessa e na messianicidade do *por vir*. Este será, pois, o tempo da hospitalidade, da justiça e da democracia, tais como essas noções são pensadas por Derrida, uma vez que esses motivos excedam o cálculo, o programa e as ideias reguladoras. Tanto em Derrida quanto em Levinas – mas diferentemente de Heidegger, para o qual o tempo é o tempo do ser –, o tempo é o tempo do outro, portado pelo outro que vem. Esse tempo, messiânico, é justamente o tempo que se abre e dá guarida ao *por vir*. E, como logo o esforço por considerar a problemática do perdão irá apelar-nos a pensar, há aqui uma dimensão de singularidade e de segredo na resposta ao outro que traz à

---

[86] DERRIDA, J. *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil, 2001, p. 30-31.

[87] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, p. 102 [*Espectros de Marx*, p. 86].

[88] Cf. DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, p. 128 [*O monolinguismo do outro*, p. 101].

[89] DERRIDA, J. "Remarks on deconstruction and pragmatism". In MOUFFE, C. (Ed.) *Deconstruction and Pragmatism*. London & New York: Routledge, 1996, p. 84.

luz a injunção da responsabilidade, que não tem lugar e que não acontece senão na forma de uma absoluta e paradoxal irresponsabilidade.

O outro nome utilizado por Derrida para designar isso que o autor remarca, na sua incontornável imbricação com o tempo (messiânico), como a indecidibilidade das origens, ou a origem como a própria indecidibilidade – uma origem que chega sempre na diferença, na *différance* –, é o nome *khôra*. Não sendo da ordem da presença nem da fenomenalidade, *khôra* não se deixa apreender segundo a tradicional lógica das oposições metafísicas. Nem inteligível nem sensível, nem paradigma de inteligibilidade nem cópia dos paradigmas, quer dizer, as coisas sensíveis e engendradas, ela marca um lugar à parte. *Khôra* situa o lugar sem lugar, o lugar inencontrável de uma exterioridade absoluta.

As inúmeras e ricas interpretações que decorreram historicamente do *Timeu* de Platão sobre as possíveis determinações de *khôra* procuraram – eis talvez o seu maior equívoco, se pudermos assim dizer –, como o observa Derrida, *dar forma* a isto que não pode ter lugar senão subtraindo-se à toda determinação. [90] *Khôra* não dá nada, mesmo quando nos dá a pensar ou dá lugar a um pensamento sobre o lugar. Esse dar lugar, diz-nos Derrida, "não remete ao gesto de um sujeito doador, suporte ou origem de alguma coisa que viria ser dada a alguém." [91] Ainda que seja constantemente determinada como lugar, receptáculo, molde, mãe, *khôra* apela a um lugar fora do lugar, isso que rasura a topologia do dentro e do fora, do dentro-fora. Ela "marca um lugar à parte, o espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo aquilo que, 'nela', ao lado ou além dela, parece fazer dupla com ela." [92]

Sem desviarmo-nos por demasiado da nossa tentativa de remarcar a imbricação entre tempo (messiânico) e espaço (*khôra*), segundo a qual Derrida re-pensa o registro necessariamente aporético de toda *origem*, atentemo-nos ainda um instante na narrativa platônica que terá sido precedida, de véspera, pela sua *politeia* – e *khôra* não será antes uma condição de possibilidade para se pensar o espaço da *politeia*? –, e a partir da qual se poderá, com Derrida, pensar a designação *khôra* como um motivo não desconstrutível. Lembremos, de passagem, que é Sócrates quem dá início ao diálogo de Platão, dizendo: "Um, dois, três; mas onde está, meu caro Timeu, o quarto dos nossos convidados de ontem, nossos anfitriões de hoje?" (17a). Ele começa então – e logo a importância de começar-se pelo *começo natural*

[90] Cf. DERRIDA, J. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993, p. 17 e *seq*. [Tradução brasileira de Nicia Adan Bonatti. *Khôra*. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 11 e *seq*].

[91] Ibidem, p. 37-38. [Ibidem, p. 26].

[92] Ibidem, p. 92. [Ibidem, p. 68].

impor-se-á (29b) – notando uma ausência sem, todavia, nomeá-la. E se trata aqui de uma questão de nome, ou antes do seu *apelo*, disso a que *khôra* apela. Não é apenas a quarta pessoa que está ausente dessa cena, mas também o seu nome. Há, portanto, uma dupla ausência enunciada por Sócrates no início da narrativa platônica, aquela do significado e a do seu significante.

Timeu, após descrever as obras do Intelecto e seguir então para a exposição daquelas da Necessidade, reorienta a sua narrativa no sentido de desfazer a oposição ontológica entre ser e devir. É preciso acrescentar um terceiro gênero aos já referidos, um *triton allo genos* (48e). Esse gênero, no entanto, não se deixa determinar facilmente por uma apropriação epistemológica estável, este "raciocínio bastardo" (*logismô tini nothô*, 52b) não se deixa objetivar pela linguagem. *Khôra*, essa designação que se resguarda de qualquer tradução, [93] que "não se deixa esgotar por traduções trópicas e interpretativas," [94] é caracterizada pelo Timeu como "um tipo difícil e obscuro" (*chalepon kai amydron*, 49a), como uma espécie "invisível e amorfa" (*anoraton kai amorphon*, 51a) e também como o que "participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender" (*metalambanon aporôtata tou noêtou kai dysalôtotaton*, 51a).

Derrida sublinha no texto de Platão uma trópica desde a qual é possível pensar o limite e o seu para além, pensar o lugar e o terceiro gênero. Não se trata, no entanto, de pensar *khôra* como o faz Heidegger, por exemplo, como o espaço entre o ser e o ente, [95] uma vez que assim se mantenha ainda a sua remissão ao ser, mas antes o que remarca a originareidade do rastro, que se demarca como um para além de toda determinação. O que Derrida privilegia na sua leitura é, portanto, este espaçamento irredutível à dialética e à ontologia, que já opera no interior do próprio texto platônico como desconstrução. E a desconstrução, lembremo-lo, é precisamente *isso* que tem lugar nos textos – e também no político-instituído, e seria preciso perguntar se este não é já *texto* em alguma medida – na forma do acontecimento. *Nem* sensível, *nem* inteligível, mas um terceiro gênero, que excede e é anterior a todo gênero. Trata-se aqui, desse modo, de uma anterioridade absoluta e fora do tempo, "antes do 'mundo' e antes da criação, antes do dom e do ser – e *khôra* que há talvez 'antes' de qualquer 'há'

[93] DERRIDA, J. *Khôra*, p. 23. [*Khôra*, p. 16].

[94] Ibidem, p. 28. [Ibidem, p. 19].

[95] Ibidem, p. 58. [Ibidem, p. 42].

como '*es gibt*'." [96] Tal noção de espaçamento possibilita, na sua irredutibilidade onto-fenomenológica, uma outra lógica do sentido, e para além dele, *disseminante* – que pensa de outro modo o próprio (do) sentido. Tem-se, portanto, que na economia textual esse espaçamento compreende a própria incomensurabilidade entre o significado e o significante, entre a forma e o conteúdo. [97]

Lugar do lugar, [98] *khôra* inscreve-se no domínio – sem domínio nem apropriação – do inencontrável. "Há *khôra*, mas ela não existe." [99] Isto que resiste às determinações ontológicas, que resiste a uma simples introdução na ordem discursiva, que não se deixa ser objeto de nenhuma narrativa, que se esquiva a qualquer apropriação por um nome próprio, *khôra* não nos interdita, todavia, que *disto* se fale. Pelo contrário, na sua indecidibilidade, na sua paradoxia, *khôra* nos apela e nos dita uma urgência de se voltar além do começo e aquém dos princípios elementares, [100] ainda regulados segundo uma ordem de gênero binária e, consequentemente, metafísica.

Forçosamente, parece-nos, isto que *khôra* põe em abismo perturba a forma das narrativas sobre os lugares, principalmente a do dito espaço público. Pensando, e dando a pensar, a impossível possibilidade de uma *democracia por vir* – este sintagma derridiano que não faz frase e que não pode ser pensado senão sob o viés de uma concepção messiânica do tempo como promessa –, Derrida sublinha a sua irredutibilidade à presença a si. É, noutras palavras, na fratura – *brisura* – entre o tempo e o espaço, posta em movimento pelo absolutamente outro, que o autor pensa a democracia e a sua inscrição num *por vir* que excede

---

[96] DERRIDA, J. *Voyous*, p. 14. [*Vadios*, p. 36].

[97] DERRIDA, J. "Hors livre". In DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, p. 25.

[98] DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, p. 107. [*O monolinguismo do outro*, p. 83].

[99] DERRIDA, J. *Khôra*, p. 32. [*Khôra*, p. 22]. Sem poder aqui senão mencionar a questão, uma vez que ela transcenda os nossos objetivos, é de notar que esta "asserção" de Derrida terá sido lida, por vezes, como abertura para a possibilidade de uma interpretação que vincula a designação *khôra* – que não é nada – a Deus. Dito de outro modo, tais leituras aproximariam Deus e Nada como possíveis variações de *khôra*. Esta parece ter sido, por exemplo, a interpretação de Danielle Cohen-Levinas, em "Comme Dieu comme Rien: variations sur le nom *khôra*" in *Revista* Rue Descartes 2014/3 (n° 82), p. 35-38. Ora, Derrida dá-nos a ler em *Foi et Savoir* que "*khôra* permanece absolutamente impassível e heterogênea a todos os processos de revelação histórica ou de experiência antropo-teológica. Ela não entrou nunca em religião e não se deixará jamais sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, historializar. Radicalmente heterogênea ao santo e ao salvo, ela não se deixa nunca indemnizar. Ela mesma não pode se dizer no presente, porque *khôra* não se apresenta nunca como tal. Ela não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História" (p.34).

[100] Ibidem, p. 93. [Ibidem, p. 70].

toda presença a si do presente e, ao mesmo tempo, não se configura como nenhum horizonte de espera.

C'est pas demain la veille. Essa é a comum expressão francesa à qual Derrida nos dá a ouvir de um outro modo, como o sintagma que remarca a reinvenção de uma herança, a saber, a deste conceito que nos chega sob a palavra "democracia". Expressão que terá sido utilizada por Derrida um pouco por toda a sua obra, mas nomeadamente, e para os propósitos desta leitura, em *Le Siècle et le Pardon*, [101] no contexto da enunciação da tarefa – que nos dita também uma urgência – de dissociação entre incondicionalidade e soberania, sem a qual talvez não seja possível pensar *um perdão como tal* –, isto é, um perdão digno deste nome. Não será amanhã, portanto, a véspera dessa democracia da qual Derrida nos fala, uma véspera que não se faz dia.

> Para além mesmo da ideia reguladora em sua forma clássica, a ideia, caso ainda seja uma ideia, da democracia por vir, sua ideia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer vir isto mesmo que não se apresentará nunca na forma da presença plena, é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. [102]

O alcance político-democrático do pensamento da desconstrução derridiana talha-se, portanto, por meio de uma espécie de reinvenção do "político" e do "democrático", que não podem ser devidamente pensados senão na sua abertura incondicional ao outro, à alteridade de outrem. A origem da democracia, enquanto promessa, inscreve-se como rastro. Todo rastro, no seu reenvio *différantiel*, é rastro de democracia, [103] só há democracia como rastro. (Ora, isso parece ratificar a impossibilidade de poder-se falar de um suposto alheamento político da desconstrução derridiana nos textos compreendidos entre os anos 1960 e 1970. De maneira que não se pode absolutamente – se se trata de uma leitura justa e responsável, remarquemo-lo – dizer que haja no pensamento de Derrida uma virada política ou uma virada ética. Ao contrário, seria possível dizer ainda que se trata de um pensamento do ético-político de uma ponta à outra, de um pensamento que re-pensa radicalmente o ético e o político para

---

[101] DERRIDA, J. *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, p. 133.

[102] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, p. 111. [*Espectros de Marx*, p. 92-93].

[103] DERRIDA, J. *Voyous*, p. 64. [*Vadios*, p. 97-98].

além da soberania e da condicionalidade com que foram tradicionalmente pensados e praticados.)

Poder-se-ia, todavia, considerar uma espécie de *a-politismo*, não sem uma singularidade à qual deveremos estar atentos, no qual se inscreve a própria desconstrução. Uma vez que nos ponhamos à escuta do registro hiper-radical desse idioma filosófico da desconstrução, é possível ouvir o confessado gosto de Derrida pelo exagero e a hipérbole. Trata-se mesmo de uma "hiperbolite generalizada", [104] diz-nos o autor. Tal a-politismo, neste contexto, não corresponde à ausência de um pensamento político na desconstrução, mas antes à hiper-radicalidade e ao excesso com os quais Derrida pensa o "político" desde a forma como esse conceito nos é herdado e desde a forma como o mesmo se auto-desconstrói. Para os nossos propósitos aqui, a saber, aqueles de uma leitura da problemática do perdão a partir de uma abordagem desconstrutora, logo será preciso considerar o perdão – bem como o dom, a justiça, a hospitalidade e a democracia por vir – como um princípio trans-político ou hiper-político, irredutível ao político. Ressalte-se ainda, e mais uma vez, que não se trata de nenhuma forma de alheamento político por parte da desconstrução, mas antes de gizar aquilo que é e deve permanecer heterogêneo ao político, bem como ao jurídico e às demais instituições.

O "político" e o "democrático" em sede derridiana se inscrevem, pois, como excesso relativamente às tradicionais esferas do político, do democrático e do jurídico. Contaminando o lugar e a origem, o lugar de origem, e mesmo rompendo com as ideias de uma origem una e de um lugar ainda subordinado a um certo "cosmopolitismo", que parece ainda requerer um enraizamento político, uma cidadania estato-nacional e valores circunvizinhos, o "político" e o "democrático" em Derrida portam uma dimensão de perfectibilidade e abertura ao que vem que não nos permite inscrever a sua possibilidade senão como impossível. E este impossível, saliente-se, não corresponde aqui a nenhuma negatividade, mas antes assegura a possibilidade de uma relação não totalizante e não totalitária com o outro, com o *não importa quem* que nos chega como acontecimento, que por definição é da ordem do imprevisível, do incalculável, do risco. A partir da noção do messiânico e disso que designa *khôra* – o "deserto no deserto", [105] o lugar sem lugar que dá lugar a todo acontecimento –, é possível pensar o para além do cosmopolitismo, o para além da cidadania estato-nacional, o para além da soberania estatal, questões que logo se mostrarão incontornáveis no contexto de nossa discussão, uma vez que

[104] DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, p. 81. [*O monolinguismo do outro*, p. 66].

[105] Cf. DERRIDA, J. *Foi et Savoir...*, p. 29.

representem problemáticas condições à concessão de hospitalidade, ao acolhimento, à democracia e ao fazer justiça ao outro como outro.

O sintagma derridiano *democracia por vir* pertence, portanto, e como já vimos, ao tempo da promessa e está inscrito num processo sem fim de melhoramento. Perfectível indefinidamente, ela resta sempre *por vir*. Tal por vir, no entanto, não se deixa apreender por uma noção de futuro – ou mesmo de utopia – segundo a qual se poderia esperar pela efetiva instituição de uma democracia incólume, imune, definitivamente democrática e justa: o futuro pode significar a mera reprodução do presente, ou a sua evolução. Ao contrário, a ideia de algo que está por acontecer representa a possibilidade da transformação, um recriar, um repensar e um reformular. O pensamento de uma democracia por vir situa o viés democrático para além de todos os interesses particulares, para além da simples "fraternização" – um conceito que ainda implica as ideias de proximidade e de familiaridade que aqui são postas em questão. Há o futuro, ele está aberto, diz-nos Jacques Derrida, há algo que vem. Mas isso de que o filósofo nos fala "é o que acontece aqui e agora, no aqui e no agora que eu regularmente tento dissociar do presente." [106]

Pensada desde a imbricação entre o messiânico e *khôra*, entre o tempo da véspera absoluta e sem amanhã e o lugar do lugar, a democracia por vir diz-se na sua subtração ao político, que se mostra ainda preso ao enraizamento territorial e autóctone. Para Derrida, e em Derrida, "a democracia por vir seria como que a *khôra* do político." [107] E é mesmo a própria definição do político a partir do estatal, da soberania estatal e da cidadania, que o pensamento – que é também um desejo – da democracia por vir terá posto em abismo. *Democracia por vir* sublinha, nesse sentido, a *reinvenção* da "democracia", disso que herdamos sob o nome democracia, e que é ainda concebido como um regime político. É, portanto, contra-assinando a herança deste nome, a democracia, reinventando-o e destacando a obliquidade da sua origem, que Derrida dá-nos a escutar este sintagma sem frase: *democracia por vir*.

Derrida remarca as diferenças sem, no entanto, pressupor a constituição de polaridades ou de oposições entre o conceito grego de democracia que herdamos e a promessa de uma democracia por vir. Ele sublinha ainda o registro aporético e auto-imunitário [108] no

---

[106] DERRIDA, J. "Remarks on deconstruction and pragmatism", p. 85.

[107] DERRIDA, J. *Voyous*, p. 120. [*Vadios*, p. 161].

[108] Cf. DERRIDA, J. "Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos". In BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror*: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

qual esta última se inscreve. Na singularidade do seu alcance, a promessa de uma democracia por vir porta uma abertura, que é também uma exigência, que excede o cosmopolitismo de tipo kantiano, uma abertura a uma democracia não mais circunscrita ao domínio das nacionalidades e da cidadania, mas pensada antes sem nenhuma condicionalidade. Inevitavelmente, essa promessa democrática, essa esperança messiânica – que é, uma vez mais, uma espera sem horizonte de espera – apela a uma hospitalidade sem reserva. Isso porque a urgência democrática exige-nos, ao mesmo tempo, o respeito absoluto à singularidade e à alteridade do outro, como outro, e o "sim" imediato à sua vinda. Sem o acolhimento irrestrito deste chegante que vem, na sua imprevisibilidade e como acontecimento, não há democracia digna do nome.

> Porque a democracia resta por vir, tal é a sua essência na medida em que ela resta: não apenas ela restará indefinidamente perfectível, logo sempre insuficiente e futura, mas, pertencendo ao tempo da promessa, ela restará sempre, em cada um dos seus tempos futuros, por vir [*à venir*]: mesmo quando há democracia, esta não existe nunca, não está nunca presente, permanecendo o tema de um conceito não apresentável. [109]

C'est pas demain la veille, lembremos. Não será amanhã a véspera. Este é o tempo da democracia pensada pela desconstrução derridiana. Este é o tempo da própria desconstrução, o tempo da véspera absoluta, o tempo do outro, do não importa quem, de quem quer que chegue. Eis, pois, o tempo intemporal do por vir da desconstrução, que se subtrai à ordem cronológica, e mesmo à ordem onto-cronológica do tempo presente e apela-nos ao acolhimento incondicional do outro como outro. E pensar o por vir da democracia como o tempo do outro é mesmo o que nos permite, em Derrida e a partir de Derrida, pensar esse acolhimento do outro, como absolutamente outro [*tout autre*] e para além [*au-delà*] do pressuposto da cidadania, do sujeito-cidadão, do sujeito de direitos, do sujeito pertencente a um território nacional e a uma cultura. Esse outro que está por vir não tem a figura da

---

"Como sabemos, um processo autoimunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha "por si mesmo" para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua "própria" imunidade" (p. 104).
Ressalte-se ainda que esta auto-imunidade intrínseca à democracia não corresponde a um mal absoluto, como Derrida observa, "ela permite a exposição ao outro, ao que vem e a quem vem – e deve, portanto, permanecer incalculável. Sem auto-imunidade, com a imunidade absoluta, nada mais aconteceria. Não se esperaria mais, não nos esperaríamos mais, não nos esperaríamos mais um ao outro, nem a nenhum evento" (DERRIDA, J. *Voyous*, p. 210. [*Vadios*, p. 267]).
E logo será preciso perguntar sobre a possibilidade de uma cena de perdão sem este risco aberto pela auto-imunidade, o risco do perjúrio, da quebra da fé jurada, da falta e do mal radical.

[109] DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994, p. 338. [Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. *Políticas da amizade.* Porto: Campo das Letras, 2003, p. 308].

proximidade, do que nos é próximo e familiar, esse outro não é um outro "eu" nem resguarda nenhuma semelhança com o já conhecido. Derrida repensa, até mesmo reinventa, o conceito de democracia a partir da temporalidade intemporal do por vir que, na sua heterogeneidade ao político e ao jurídico, se abre à vinda deste "que" ou "quem" vem. O tempo da véspera, o tempo da promessa messiânica, não corresponde nunca ao tempo que de uma só vez se esvai e se represa na ampulheta. O por vir não é, ressalte-se, o prolongamento de um horizonte de espera. Como promessa, esse tempo é o tempo do impossível e como impossível, essa impossibilidade sendo a própria condição quase-transcendental de possibilidade de todo acontecimento. "Sem esta experiência do impossível, seria melhor renunciar à justiça e ao acontecimento", [110] diz-nos Derrida.

Com efeito, essa véspera absoluta do tempo desde a qual Derrida pensa e dá-nos a pensar a vinda do estrangeiro como acontecimento giza, na promessa de uma democracia por vir, o seu caráter de segredo, e mesmo de segredo absoluto. Na disjunção desse tempo "*out of joint*", [111] de que o autor nos fala, *é preciso* [112] re-pensar a herança democrática num contexto em que não há nenhuma tradutibilidade assegurada, e na sua estrutura duplamente contraditória e indecidível – *double bind* [113] –, pensar o desconhecido, o esquecido, até mesmo o impensado da democracia. Derrida problematiza uma ideia de democracia, e também de política, ainda ligada a uma abertura ao público, que tem lugar a partir da negação do segredo. Dito de outra maneira, trata-se de repensar um conceito de democracia segundo o qual a própria possibilidade do segredo mostra-se "antidemocrática", uma vez que o secreto se inscreva tradicionalmente na *esfera privada*. Restringindo assim o segredo ao domínio do privado, essa concepção de democracia que o autor põe em questão não considera a estrutura

---

[110] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, p. 112. [*Espectros de Marx*, p. 93].

[111] Ibidem, p. 65. [Ibidem, p. 55].

[112] Ressalte-se que, fazendo ecoar uma dupla inscrição, a marca do *é preciso* aparece um pouco por toda a obra de Derrida. No idioma francês, o que também reverbera na desconstrução, "*il faut*" pode ser escutado quer como terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo "*faillir*" [faltar] quer do verbo "*falloir*" [ser preciso]. Indecidibilidade com a qual o autor joga, insinuando o caráter aporético que sublinha a incondicionalidade do alcance hiper-ético do seu pensamento: ""Il faut" não quer dizer somente é necessário, mas, em francês, etimologicamente, "cela manque" ["isso que falta"], ou "fait défaut" ["faz falta"]. A falta ou a privação não está nunca distante" (in *Sauf le nom*, Paris: Galilée, 1993, p. 96 [Tradução brasileira de Nícia Ada Boanatti. *Salvo o nome*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 65]).

[113] De notar que o sincategorema *double bind* (literalmente, o "duplo nó", o "duplo laço", "duplo vínculo") sublinha, no idioma da desconstrução derridiana, a indecidibilidade ou a estrutura contraditória e não-dialetizável de toda origem. É o próprio registro aporético e indecidível da desconstrução que este termo traduz. Reunindo duas injunções contraditórias, o *double bind* giza a impossibilidade de obedecer-se a uma sem automaticamente desobedecer a outra, pondo em cena assim a indecidibilidade, e mesmo a obliquidade inscrita em toda responsabilidade ético-jurídico-política. Cf. DERRIDA, J. *Résistances, de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.

do segredo que é ao mesmo tempo heterogênea ao político e indissociável dele. Tal segredo não se refere, no entanto, àquilo que é representado na cabeça do sujeito, e que o mesmo escolhe manter em sigilo ou partilhá-lo, mas coincide com a própria experiência da singularidade[114]. E, adiantemo-lo, na cena originária do perdão, se assim pudermos dizer, que é a cena abraâmica, há a dupla lei secreta à qual Abraão está obrigado. Ele porta o segredo que não conta nem a Isaac, nem à Sara, mas também é portado pelo segredo absoluto e inacessível de Deus. Sendo o segredo o que por definição dissocia ou separa (*se cernere*), ele é ao mesmo tempo a própria condição da relação com a alteridade de outrem, da relação com outro que, como outro, é absolutamente secreto e inacessível.

E terá sido a partir da dupla obrigação desse segredo que Abraão toma a decisão a mais responsável, todavia perjurando e devendo pedir perdão. Porque para ser justo e responsável, é-se ao mesmo tempo injusto e irresponsável. Notemos de passagem esta cena evocada por Derrida em *Donner la mort*, cena na qual logo deveremos embrenhar-nos:

> Ninguém ousaria recusá-lo: a brevíssima narrativa daquilo a que se chama "o sacrifício de Isaac" ou "Is'hac atado" (Chouraqui) não deixa nenhuma dúvida sobre este *fato*: Abraão guarda silêncio, pelo menos quanto à verdade daquilo que se prepara para fazer. Por aquilo de que sabe, mas também por aquilo de que não sabe nem finalmente nunca saberá. Do apelo e da ordem singulares de Deus, *Abraão não diz nada a ninguém*. Nem a Sara, nem aos seus, nem aos homens em geral. Não confia o seu segredo, não o divulga em nenhum espaço familiar ou público, ético ou político. [115]

Há também, e fundamentalmente, uma dimensão sacrificial neste segredo que Abraão porta – sobre o qual retornaremos mais adiante –, que consiste na passividade da sua obediência ao ordenamento de Deus que permanece, todavia, em segredo para ele. Por um lado, há um segredo, relativamente aos seus, e aos outros em geral, ao qual Abraão tem acesso e que ele decide ativamente manter em sigilo. Por outro lado, há um segredo, um arqui-segredo, do qual ele não partilha com Deus, mas que dá conta da "prova da incondicionalidade no amor, a saber, na fé jurada entre duas singularidades absolutas." [116]

---

[114] Cf. DERRIDA, J. "Remarks on deconstruction and pragmatism", p. 82-83.

[115] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 171-172. [*Dar a morte*, p. 157].

[116] Ibidem, p. 205. [Ibidem, p. 188].

Mas deixemos por um instante a cena abraâmica e voltemos à questão da democracia como a herança de uma promessa. [117]

Como herança, a ideia de democracia não nos chega como algo dado, inteiramente legível e idêntico a si mesmo, mas como algo que, no segredo, exige-nos a sua reinterpretação, a sua reinvenção, o seu questionamento, a sua interrupção. A legibilidade de uma herança não está nunca dada enquanto tal. Herdando-se a promessa de uma democracia, afirma-se ao mesmo tempo a injunção de reafirmar a herança escolhendo. Essa herança do conceito e da ideia de democracia, para Derrida e em Derrida, comporta, portanto, uma espécie de dupla injunção contraditória que nos apela a uma interpretação ativa e performativa, desde a qual não é mais uma questão de aplicar os paradigmas e os critérios previamente estabelecidos e disponíveis. Não se trata mais de uma questão de cálculo ou de recorrer a ideias reguladoras, no sentido kantiano, mas antes de pensar – e, como já vimos, o pensamento da desconstrução é ele mesmo performativo, pensar desconstrutivamente é já agir – na noite a loucura de uma democracia que não é possível senão na sua absoluta impossibilidade. Não se pode então herdar e *bem herdar* o velho nome "democracia" senão reinventando-o e contra-assinando o reenvio da sua inscrição na promessa do *por vir*. Esse por vir, como vimos, é o tempo do outro, a abertura messiânica ao acolhimento do outro enquanto outro, enquanto absolutamente outro.

Com efeito, é preciso atentar na indissociável relação entre estes três motivos que são ao mesmo tempo singulares e que singularizam a desconstrução, a saber, a *democracia por vir*, a *hospitalidade* e a *justiça*. Tais motivos terão sido, juntamente a outros não menos importantes, como o dom, a morte e o perdão, outros nomes para esse *impossível* de que Derrida nos fala, outros nomes para a própria desconstrução. A desconstrução é uma experiência do impossível, uma *experiência* que, de certo modo, esses nomes reverberam. Na sua estrutura sempre aporética e paradoxal, esses incondicionais procuram dar conta da hiper-radicalidade da desconstrução enquanto um pensamento que nos obriga a re-pensar a memória da língua, a re-pensar a imemorialidade por vir da experiência radical da indecidibilidade da palavra. Dessa palavra que é, enquanto língua, do outro – na dupla escuta deste genitivo –, que é e nos chega do outro e é acolhida pelo pensamento, pondo-nos já, portanto, uma questão de hospitalidade. A Lei de uma hospitalidade incondicional pensada por Derrida é, pois, uma experiência do pensamento. Pensar é também acolher.

---

[117] Sobre questões da herança e da promessa em Derrida remetemos ainda ao artigo da professora Fernanda Bernardo, "L'heritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida". *Revista Escritura e imagem*. Vol. Ext. (2011): p. 165-188.

Nesse sentido, importa-nos agora relevar o motivo derridiano da hospitalidade que, pensado a partir da sua incondicionalidade e da sua heterogeneidade relativamente às formas jurídicas e político-estatais, dá-nos também a pensar a *práxis* de um outro modo. Que o mesmo é dizer que a hospitalidade em sede derridiana terá sido pensada, como tentaremos mostrar, como uma *nova ética*, quer dizer, como uma ética *para além da ética*. Desse modo, será preciso salientar o caráter fundamentalmente aporético da hospitalidade incondicional que, no seu singular endereçamento ao outro, arrisca sempre a perverter-se, a ser contaminada ou infectada pela hostilidade deste outro que vem, que em Derrida é pensado, insistamos sempre neste ponto fundamental, como o absolutamente outro.

1.3 **A hospitalidade incondicional e a vinda do *tout autre***

Pensar a hospitalidade a partir da desconstrução derridiana é pensar a lei de um acolhimento incondicional e sem reservas do outro, mas do outro enquanto um absolutamente outro [*tout autre*]. Tal como a democracia, ao falar da hospitalidade, e das leis que nela se inscrevem, fala-se aí da afirmação de uma herança que se herda escolhendo e contra-assinando. Nesse contexto, terá sido preciso pensar o impensado e o esquecido desse conceito e dessa ideia de hospitalidade herdada. A partir da leitura derridiana da noção de hospitalidade, evidencia-se a estrutura aporética e indecidível entre as leis de uma hospitalidade que não tem lugar senão sob certas condições e pressupostos de efetivação, por um lado, e a Lei de uma hospitalidade que apela ao acolhimento irrestrito deste outro imprevisível e desconhecido que vem sem aviso, por outro lado. É nessa indissociável e heterogênea relação entre as leis condicionais de hospitalidade e a Lei incondicional da hospitalidade, na irredutível e, ao mesmo tempo, intrínseca relação entre essas duas ordens da hospitalidade que se movimenta a única possibilidade de uma justa hospitalidade, a saber, como impossível. E, como Derrida o remarca por toda a sua obra, "só o impossível *pode* acontecer", [118] só o impossível pode ter lugar. Essa é justamente a "lógica", se se pode dizer,

[118] DERRIDA, J. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001, p. 74. [Tradução portuguesa de Américo A. L. Diogo. *A universidade sem condição*. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 69].

desde a qual a hospitalidade tem lugar como evento ou acontecimento, [119] mas também a justiça, o dom e, como o veremos mais adiante, o próprio perdão. Trata-se, como o filósofo salienta, de um pensamento do possível na modalidade de um "poder-ser" [*peut-être*]. O acontecimento, ele diz, "releva de um *poder-ser* que se concede não ao possível, mas ao impossível." [120] Este *poder-ser*, que também pode ser escutado segundo a lógica do "se" do "como se", daria conta de uma certa "independência incondicional" [121] em relação ao domínio soberano e à soberania como tais, dos quais logo deveremos nos afastar, uma vez que, na problemática do perdão, é mesmo uma determinada questão de soberania, circunscrevendo ainda as noções circunvizinhas, como poder, propriedade e apropriação, que deverá ser posta em abismo a fim de que a incondicionalidade do perdão tenha lugar.

Será, portanto, a partir de uma outra topologia, inencontrável e impossível, que se poderá falar da hospitalidade incondicional pelo viés da desconstrução. O registro incondicional no qual tal hospitalidade se inscreve corresponde à aporia do acolhimento irrestrito do outro, ao deixar vir o outro sem perguntas pelo nome e pela sua procedência nem exigências aduaneiras. Mas ao mesmo tempo essa incondicionalidade apela-nos ao acolhimento do outro respeitando a sua alteridade, portanto não permitindo que a singularidade do seu nome e da sua língua, por exemplo, se apague na forma de uma assimilação homogeneizadora. Dito de outro modo, é preciso que, no endereçamento ao outro, o seu nome seja perguntado, sem que isso se torne a condição do seu acolhimento, mas sim a afirmação da sua singularidade. Essa diferença ao mesmo tempo sutil e fundamental, diz-nos Derrida, "coloca-se no limiar do 'em-casa' e no limiar entre duas inflexões." [122] Este é ainda o lugar, sem lugar, em que toda uma ética, uma ética para além da ética, parece ser decidida.

Ainda no contexto do suposto alheamento ético-político atribuído à desconstrução, é preciso ressaltar a consideração derridiana do motivo da hospitalidade como uma possível abertura para uma hiper-ética. Tal noção tem lugar uma vez que se compreenda a aporia entre a Lei de uma hospitalidade incondicional e as leis de uma hospitalidade que não acolhe o outro senão a partir da sua proximidade ao mesmo, a partir da sua identificação, a partir do cálculo e da medida de todos os riscos desse acolhimento. Hiper-ética, em suma, porque a Lei

---

[119] Cf. VERGANI, Mario. *Jacques Derrida*. Milano: Bruno Mondadori, 2000. Ver, acerca da hospitalidade e da vinda do outro, especialmente o quarto capítulo: "Descostruzione, etica e politica: la venuta dell'altro e l'ospitalità", p. 116.

[120] DERRIDA, J. *L'Université sans condition*, p. 75. [*A universidade sem condição*, p. 70].

[121] Ibidem, p. 76. [Ibidem, p. 71].

[122] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 275. [*Papel-máquina*, p. 250].

de uma hospitalidade irrestrita e incondicional exige-nos pensar o ético para além das tradicionais fórmulas e imperativos da relação ao outro, para além das exigências de lugar, de nome, de língua, etc. Hiper-ética além disso porque nos demanda um acolhimento para além da soberania e da circunscrição estatal desde as quais os princípios de acolhimento foram frequentemente pensados. Trata-se, com efeito, de pensar a Lei de uma hospitalidade já sempre contaminada pela aporia da relação originariamente dissimétrica entre o mesmo e o outro. Este outro que, na sua imprevisibilidade, pode nos ser hostil, pode nos chegar na forma do mal, até mesmo na forma do mal radical, cometendo danos irreparáveis e *imperdoáveis*. Dito de outro modo, trata-se de pensar a Lei de uma hospitalidade que porta em si mesma, e paradoxalmente, a sua perversão e a possibilidade da hostilidade. A Lei de uma hospitalidade que arrisca ser hostil, uma *hos-til-pitalidade*, como a chama Derrida para designar com isto o registro indecidível e aporético de uma hospitalidade à partida contaminada e interrompida pela hostilidade.

Mas há também uma outra aporia na qual se inscreve este dever absoluto de hospitalidade, sobre a qual devemos deter-nos por mais um instante. Como um dos incondicionais da desconstrução, a hospitalidade pensada por Derrida tem lugar sublinhando o seu caráter meta-ético, meta-político e meta-jurídico. Que é dizer da hospitalidade que ela tem lugar num para além do ético, do político e do jurídico. Não se trata absolutamente de um conceito pertencente ao direito ou ao político, mas ao mesmo tempo a hospitalidade incondicional requer o direito e as leis de uma hospitalidade condicionada. A aporia reside, portanto, na relação irredutível e indissociável entre a Lei de uma hospitalidade absoluta e as leis de uma hospitalidade que tem lugar a partir de condições legais de acolhimento, como identificação, tempo de permanência, conhecimento da língua daquele que recebe, etc. Não há, desse modo, nenhum esforço na leitura derridiana do motivo da hospitalidade que acene em direção à supressão das instituições jurídicas e políticas nas quais as leis de hospitalidade são aplicadas. O desafio dessa leitura é antes o de pensar de que maneira o acolhimento irrestrito do outro, o respeito absoluto à sua singularidade, pode inscrever-se nas leis instituídas da hospitalidade. E aqui, uma vez mais, devemos remarcar o caráter hiperbólico do idioma da desconstrução, pois a hospitalidade incondicional não tem lugar, ela não acontece senão a partir de uma consideração messiânica do tempo, o tempo da véspera que não faz dia, que anima o pensamento derridiano. É preciso então pensar essa hospitalidade não como a fórmula ou o programa de um acolhimento possível, mas pensar a própria Lei da hospitalidade como uma impossibilidade, pensar a sua silhueta espectral e fantasmática, que é mesmo, como impossível, a sua chance e a sua possibilidade. Dever-se-ia falar, pois, de uma

antinomia no seio dessas duas ordens da hospitalidade – a incondicional e a condicional – que dá conta ao mesmo tempo da heterogeneidade da Lei incondicional relativamente ao ordenamento jurídico e às instituições políticas, e da sua requisição do direito, no corpo do qual ela deve inscrever-se. Essa antinomia não tem aqui a figura daquelas oposições metafísicas interrompidas, questionadas e postas em abismo pela desconstrução, mas ela é antes marcada por uma permanente tensão, uma espécie de insociável sociabilidade entre as duas ordens, isto é, ela, a Lei infinita e absoluta que nos ordena acolher o outro incondicionalmente, é de uma só vez heterogênea ao direito e requer o direito. [123] E é preciso que assim seja. Sem a inscrição aporética dessa Lei no corpo das leis da hospitalidade, o acolhimento singular do outro, o acolhimento do outro singular como outro, poderia não passar de um modo de parasitismo que não corresponde absolutamente ao propósito da leitura derridiana.

Se há pouco adiantamos que a Lei da hospitalidade, tal qual pensada por Derrida, se inscreve excedendo o político, isto é, se inscreve no para além das determinações políticas de cidadania e de territórios nacionais, para além da soberania dos Estados-nação, foi porque tais determinações mostram-se insuficientes para um acolhimento desse outro absoluto, desse absolutamente outro que vem. Além disso, é preciso remarcar, como Derrida nos dá a pensar por vezes na sua obra, que "não somos definidos *de lado a lado* pelo político, e sobretudo não pela cidadania, pela pertença estatutária a um Estado-nação." [124] Como motivos trans-políticos, a hospitalidade incondicional, a democracia por vir, a justiça, o perdão e o dom, dentre outros, excedem as determinações políticas, mas ao mesmo tempo elas requerem o direito, o político e a ética. Há que se demarcar, portanto, o sujeito cidadão, detentor de direitos, detentor de uma língua, pertencente a um território – o qual é geralmente parte determinante na constituição da sua "identidade cultural" –, do visitante, este que vem sem documentos, que por vezes não pertence a nenhum território nacional, que fala uma língua dita exótica e que está, nesse sentido, destituído de direitos e permanentemente sujeito à clandestinidade, exposto à violência e à expatriação, etc. Há então uma diferença não fortuita, [125] até mesmo fundamental, entre o cidadão e o visitante na cena da hospitalidade. Enquanto o

[123] Cf. DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p. 73. [Tradução brasileira de Antonio Romane. *Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 69].

[124] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 128.

[125] Note-se que Jean-Luc Nancy, em *A adoração (desconstrução do cristianismo 2)*, faz ecoar um sentido do "fortuito" e da "fortuidade" que não é em todo o caso o mesmo pensado nas eventuais menções destes termos aqui. Nancy salienta aí uma certa adesão requerida pelo fortuito da nossa parte, demarcando ao mesmo tempo a diferença entre o fortuito e a contingência. "Esta última mede-se ainda pelo contraste que abre com a

estrangeiro, o convidado, chega mediante um aviso, participando de um horizonte de espera da sua vinda, o visitante tem a figura, sem figura, do chegante absoluto, deste absolutamente outro que chega de maneira intempestiva, colocando-nos em questão e questionando o nosso *modus vivendi*. Porque o visitante vem sempre pôr em questão a identidade do eu, perturbar a relação de identidade a si, ao passo que o estrangeiro vem colocar a questão – lembremos das cenas nas quais se desenvolvem os diálogos platônicos, onde a questão é colocada o mais das vezes pelo estrangeiro, este que é acolhido em primeiro lugar jurídica e politicamente, segundo o direito e as regras de hospitalidade vigentes na cidade. O visitante é, pois, o não importa quem, o quem quer que seja, que não se sujeita à tematização ou à redutibilidade de um conceito.

Ressalte-se que, no idioma filosófico da desconstrução, o pensamento da hospitalidade, mas também do dom, do perdão e da justiça, não se assemelha ao apelo por uma ordem multicultural, que visaria deixar simplesmente vir ou reafirmar a pluralidade. A defesa multiculturalista da pluralidade parece aqui ainda insuficiente para uma efetiva re-invenção do sentido da hospitalidade que nos terá sido herdado, uma vez que se refira a um conjunto de estruturas fixas e idênticas a si mesmas que não se comunicam com a exterioridade. Trata-se, pois, para a desconstrução, de re-pensar a memória do sentido tradicional da hospitalidade a partir da irredutível heterogeneidade e inacessibilidade deste que chega. Em suma, é preciso re-afirmar a ética do acolhimento e da hospitalidade para além da sua inscrição política, quer dizer, repensando a própria hospitalidade, o cosmopolitismo e, *ipso facto*, o político. Eis, portanto, alguns dos traços do esforço derridiano por pensar, e re-pensar, a antinomia entre a Lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade segundo uma nova cosmopolítica, e mesmo segundo uma nova ética, [126] quer dizer, uma hospitalidade incondicional e sem soberania.

A cena exemplar da hospitalidade, a cena na qual estão em jogo todas as questões do acolhimento e das aporias nela inscritas, é a cena abraâmica – cena sobre a qual não deveremos cessar de retornar, uma vez que seja também nela que a possibilidade de se falar da promessa, da responsabilidade, do perjúrio, da justiça e, portanto, do perdão, tem lugar. Na narrativa bíblica do *Gênesis* (28: 1) estão, portanto, alguns dos elementos que nos permitem

---

necessidade. A 'contingência' é um termo filosófico e, como tal, está de imediato comprometido numa dialética onde a totalidade dos contingentes pode igualmente formar-se em ordem geral do mundo. O 'fortuito' propõe uma noção menos de natureza ou de estado do que de circunstância e de movimento". Cf. NANCY, Jean-Luc. *A adoração* (desconstrução do cristianismo 2). Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014, p. 25.

[126] DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore um effort!* Paris: Galilée, 1997, p. 16.

compreender a *im-possibilidade* da hospitalidade incondicional, tal como ela é pensada pela desconstrução, quer dizer, pensar a hospitalidade desde a dissimetria que se interpõe entre o "eu" e o outro, bem como desde a imediaticidade e imprevisibilidade da vinda do outro. Deus aparece a Abraão, lembremo-nos, junto dos carvalhos de Mambré quando este "está sentado à porta da sua tenda", no limiar, nem dentro nem fora, portanto, borrando já a estrutura dentro/fora e dando conta de um "dentro" que não é senão abertura à exterioridade de outrem, do outro absoluto. Na sequência, "Abraão ergue os olhos e vê três homens de pé em frente dele", os visitantes misteriosos. Abraão deve "erguer os olhos", olhar para o alto de onde o outro apela à sua resposta. Tal passagem evidencia e nos dá a pensar a verticalidade e a dissimetria da relação ao outro, a este outro a quem não se pode senão responder e co-responder. Responder imediatamente ao seu chamado, ao seu apelo. E é respondendo imediatamente ao outro que chega de maneira imprevisível que Abraão responde: "Meu Senhor, se mereci o teu favor, peço-te que não passes adiante sem parar em casa do teu servo". Eis aí um apelo que não espera, o chamado do outro apela-nos à imediaticidade da resposta. É "imediatamente" que Abraão corre da entrada da tenda ao encontro do Senhor. Mais abaixo, no versículo 6, ele vai "sem perda de tempo, à tenda onde se encontrava Sara", a fim de pedir-lhe que traga água e comida aos visitantes. Há aqui, ousemos dizê-lo, o próprio tempo da desconstrução. Há aqui a messianicidade do "imediatamente" que remarca o tempo da resposta ao outro. Este é o tempo da hospitalidade incondicional, mas também o tempo do dom, da justiça, e mesmo do perdão, o tempo da resposta, pois tem lugar sem programa, sem cálculo, sem deliberação, enfim, sem demora.

O sim ao outro, o sim ao não se sabe quem, ao não importa quem, é o sim sem demora e imediato. Tanto para Emmanuel Levinas quanto para Jacques Derrida, como já vimos, o tempo é o tempo do outro. Este tempo messiânico é justamente o tempo que resguarda o por vir, o tempo da decisão – e notemos que a resposta, a co-resposta ao outro já é uma decisão –, que é estrutural e constitutivamente singular e secreta. Em *Espectros de Marx*, Derrida observa que essa herança do messianismo abraâmico deve ser assinada, e contra-assinada, sob diferentes modos e segundo mais de um *alcance*.

> A ascese despoja a esperança messiânica de todas as formas bíblicas, e até de todas as figuras determináveis da espera, ela se desnuda assim com a intenção de satisfazer ao que deve ser a hospitalidade absoluta, o "sim" ao (à) que chega, o "vem" ao por vir inantecipável – que não deve ser "qualquer um", atrás do qual se abrigam os fantasmas bastante conhecidos, que se deve, justamente, exercitar em

> reconhecer. Aberta, à espera do acontecimento *como* justiça, essa hospitalidade não é absoluta a não ser que vele por sua própria universalidade. [127]

Sem precipitar qualquer conclusão, atentemos por um instante para este "sim" ao outro, que é na verdade um duplo sim – um *sim*, *sim* – que instaura a relação ao outro. A desconstrução está, com efeito, sempre do lado da afirmatividade deste "sim", sim ao outro, sim à vida. [128] Há, na cena da hospitalidade, uma contradição que tem lugar entre a passividade do acolhimento do outro e a decisão de dizer "sim", duas vezes "sim". Mas trata-se, todavia, de uma contradição da qual é preciso partir, [129] de uma contradição que estrutura a própria possibilidade da relação com o outro. O primeiro sim demanda um segundo sim, que já está implicado *a priori* no primeiro. Um sim que demanda o outro sim, que diz sim à vinda do outro sim. [130] E Derrida ousa dizer, noutra parte, que em verdade não há o primeiro sim, mas somente o sim que vem do outro. O sim é sempre resposta. "Porém, como tudo deve começar por algum sim, a resposta começa, a resposta comanda." [131] A resposta é, portanto, anterior ao chamado e ela se inscreve no tempo do outro, do absolutamente outro (*tout autre*). Em *Da Hospitalidade*, Derrida precisa-o deste modo:

> Digamos sim *ao que chega,* antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino. [132]

Remarquemos, o tempo é o tempo do outro. É o hóspede (o outro) quem, no contexto de uma hospitalidade incondicional, traz a ampulheta do hospedeiro (o "eu"). Nesse sentido, a hospitalidade, em sede derridiana, aponta para um cosmopolitismo novo, ou melhor, para uma outra *cosmopolítica*, na qual o acolhimento do outro não acontece segundo as regras do cosmopolitismo tradicional, de tipo kantiano, lembremos, pensado pelo viés autóctone, estato-

---

[127] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, p. 266-267. [*Espectros de Marx*, p. 224].

[128] DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*. Tradução portuguesa de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne, 2005, p. 55.

[129] DERRIDA, J. *De quoi demain*... Paris: Flammarion, 2003, p. 16. [Tradução brasileira de André Telles. *De que amanhã*.... Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 13].

[130] Cf. DERRIDA, J. *Ulysse gramaphone*: deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987, p. 128.

[131] DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 53. [Tradução brasileira de Fábio Landa. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 42].

[132] DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, p. 69.

nacional, de soberania e cidadania, mas segundo a Lei que nos apela a deixar vir o outro sem contexto, sem tematização, sem papeis, na sua intradutibilidade, na sua irredutibilidade ao domínio do mesmo, deste *quem quer que seja* que vem. Eis ao mesmo tempo a Lei incondicional da hospitalidade e a assunção da tragédia que faz com que esta precise das leis da hospitalidade para ganhar concretude. [133] Tragédia porque essa aporia dá lugar àquela antinomia, há pouco mencionada, na forma da dissimetria entre os termos, uma vez que a Lei da hospitalidade está acima das leis da hospitalidade e é, portanto, anômica. A Lei que excede as leis e é fora-da-lei, todavia, requer as leis e as regras de acolhimento. A tensão entre as duas ordens da hospitalidade, que não perfaz uma oposição, dessa maneira se mantém. Derrida pensa, com efeito, a partir da incondicionalidade da Lei da hospitalidade, um *cosmopolitismo novo*, mas um cosmopolitismo que resta sempre *por vir*. Nessa perspectiva, é possível re-ler, isto é, ler de um outro modo, heterologizando tal leitura e deslocando-a da sua circunscrição teológica, a carta aos *Efésios* (2: 16), quando Paulo diz: "Portanto, já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas sois concidadãos dos santos e membros da casa de Deus". Trata-se, pois, de um cosmopolitismo que, inscrito no por vir, permanece sempre por vir e, ao mesmo tempo, nos dá a pensar a *práxis* de um outro modo. A hospitalidade irrestrita, ou a ética da hospitalidade, confunde-se aqui com o pensamento derridiano de um cosmopolitismo por vir. E, lembremos mais uma vez, este por vir do *cosmopolitismo por vir* pensado pela desconstrução não corresponde a nenhum horizonte de espera por um cosmopolitismo que futuramente irá se tornar presente ou manifestar-se *enquanto tal*, mas tenta antes dar conta das urgências políticas, sociais e históricas do nosso tempo, ao pensar a vinda do outro de outro modo que o da soberania. E se tivéssemos que reunir esse pensamento do cosmopolitismo por vir em poucas palavras diríamos, em suma (ousemos!), que se trata de pensar a relação ao outro sem as marcas da soberania, de uma soberania que falha desde o início em fazer justiça ao outro. E logo será preciso re-afirmar que a desconstrução não é senão a desconstrução da soberania, uma vez que coloque em cena ao mesmo tempo a urgência, a singular urgência da transposição das fronteiras da soberania, de um para além da soberania, de um de outro modo que soberania, e evidencie o caráter fundamentalmente onto-teológico da soberania *e* do Estado *e* do próprio "sujeito". [134]

Há que se notar que a hospitalidade foi tradicionalmente concedida segundo os pressupostos patriarcais e *falogocêntricos*. Quem concede a hospitalidade ao que vem de fora

[133] DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, p. 71.

[134] Cf. DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002). Edição estabelecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008.

é o déspota familiar, o soberano da casa, o senhor do lugar – o senhor da Casa-grande, diríamos a fim de nos referirmos a um contexto histórico-social mais propriamente brasileiro, se houver –, este que, embora se submeta às leis da *polis*, o faz precisamente para melhor submeter os seus subalternos às suas próprias leis, para manter uma lógica de soberania sobre os outros. A própria composição etimológica do termo hospitalidade, lembra-nos Émile Benveniste – que, nesse sentido, é seguido por Derrida –, parece já contaminada por essa aporia. No seu *Vocabulaire des instituitions indo-europeénnes*, Benveniste observa que o termo latino *hospes*, que serve de base à hospitalidade, porta duas noções distintas que acabam por se juntarem: *hosti-pet-s*. O termo *hostis* (estranho, estrangeiro, mas significando também *hostilis*, hostil, inimigo) liga-se ao segundo termo, *pet-*, uma variação de *pot-* que significa "mestre" ["*maître*"]. O termo *potis*, diz-nos Benveniste, "se apresenta sob seu aspecto simples em sânscrito *pátih*, "mestre" e "esposo", e em grego *pósis*, "esposo", ou em composição, assim *despótês.* [135] Daí então dizer-se do senhor da casa, do *oikos*, que este é também o déspota familiar.

Há, portanto, uma questão de soberania que é exercida pelo senhor da casa, pelo patriarca, pelo dono do lugar, no acolhimento do hóspede. Uma soberania que corresponde ao seu poder de dizer "sim" ou, sobretudo, "não" ao que pede asilo ou demanda acolhimento. Talvez não se possa mesmo falar de hospitalidade sem que esta "questão de poder" se erga como um dos seus principais pontos. Não há hospitalidade, em certo sentido, sem este exercício de soberania do senhor da casa ao qual o hóspede deve submeter-se. [136] Trata-se, para Derrida, de uma lei paradoxal e perversa, que expressa uma espécie de conluio entre a hospitalidade tradicional e o poder.

> Esse conluio é também o poder em *sua finitude,* a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência. A injustiça, uma certa injustiça, e mesmo um certo perjúrio logo começam a partir do limiar do direito à hospitalidade. [137]

[135] BENVENISTE, É. *Vocabulaire des instituitions indo-europeénnes*. Paris: Minuit, 1969, p. 88.

[136] Cf. SOLIS, D. E. N. A hospitalidade no pensamento da desconstrução. *Revista Reflexão*, Campinas, 34 (95), p. 115-124, jan/jun 2009, p. 116.

[137] DERRIDA, J. *Da hospitalidade*..., p. 49.

O desafio verificado na compreensão da hospitalidade re-pensada a partir da desconstrução refere-se à sua consideração desde a incondicionalidade do acolhimento e, *ipso facto*, da ausência de soberania do hospedeiro. Uma hospitalidade digna deste nome, tal como o perdão, deveria poder ser pensada sem poder ou soberania. Mas acontece que a hospitalidade foi tradicionalmente pensada segundo uma dinâmica de seletividade, filtragem ou triagem daquele que vem. Há uma inscrição da hospitalidade na ordem jurídica, há um direito à hospitalidade, mas tal direito, todavia, é aplicado a um determinado número de casos, sob determinadas condições e pressupostos bastante limitados, até mesmo insuficientes. Um dos principais pressupostos para o exercício do direito à hospitalidade, e talvez um dos mais problemáticos, refere-se à cidadania. O que faz da hospitalidade uma reciprocidade diplomática entre Estados-nações, uma vez que exija deste que chega não somente que ele seja um cidadão, que possua documentos, que se identifique, mas também que seja proveniente de um Estado amigo, que não seja, sobretudo, um Estado vadio (um *Rogue State*). Há, sabemo-lo, casos em que nem mesmo um visto é necessário, desde que se prove a procedência de um Estado-amigo. Ao passo que noutras circunstâncias diplomáticas, por assim dizer, um Estado-nação pode negar a entrada no seu território "soberano" a este que pede asilo, se o mesmo procede de um país hostil àquele que lhe recusa a entrada. Que o mesmo é dizer que não basta ter "papeis", isto é, documentos que afirmem o pertencimento a um determinado território nacional, mas é preciso também que estes sejam "bons papeis". E, pelo que foi exposto até aqui, parece-nos claro que os paradigmas que alimentam as normas e regras de hospitalidade, pelo que ativamente excluem ou pelo que deixam de considerar, não são suficientes para fazer justiça – e é de justiça, como veremos, que se deve falar no âmbito desse acolhimento irrestrito do outro evocado por Derrida – à alteridade de outrem.

Noutros termos, deixa-se entrever aqui um dos elementos constitutivos das leis da hospitalidade, qual seja a intrínseca injustiça, uma certa injustiça que perfaz o horizonte de toda hospitalidade pensada a partir do direito e das instituições jurídico-políticas. Isso porque a hospitalidade é pensada como uma categoria do político, como um direito pertencente ao estrangeiro. Como acontece entre os Gregos. A *xenia* grega está incluída nas próprias leis da cidade, da *polis*. Na Atenas de Platão, por exemplo, a hospitalidade é um direito, isto é, ela é parte do tecido jurídico da cidade. Mas esse acolhimento não se dá sem reservas, uma vez que a hospitalidade se dirige a determinados estrangeiros, com determinadas línguas, provenientes de determinados lugares, excluindo-se aí aqueles que são considerados bárbaros. Na *Apologia de Sócrates*, que o próprio Derrida cita, vê-se por exemplo que, diante do tribunal, Sócrates apela aos acusadores que o julguem como se fosse um estrangeiro, segundo as leis destinadas

aos de fora, o *ksénos* a quem pelo menos eles respeitariam, tolerariam o seu acento e o seu idioma. [138] Sem falar a língua dos juristas, ele pede que ao menos seja julgado como o que não é dali, como um estrangeiro.

E falar dessa hospitalidade incondicional, sem soberania, à qual Derrida se refere é já talvez sublinhar o seu caráter (o seu *ethos*) de "ato de fé". Não de uma fé dogmática, teológica, religiosa – nos sentidos tradicionais de *re-ligare* ou *religio* que o cristianismo deu a esse termo –, [139] mas de uma *fé messiânica*, uma fé que ocupa o inencontrável lugar da véspera da própria religião e do dogma, e que é a condição mesma da relação com o outro, ao outro e diante do outro absoluto. Acolher o outro, dizíamos, é um ato de fé em direção ao outro absoluto que, sendo absoluto, permanece secreto. Trata-se de uma estrutura de adoração (*ad-oração*), no sentido que Jean-Luc Nancy [140] dá a este termo, a saber, um endereçamento ao inacessível. Conceder a hospitalidade, acolher o outro de modo incondicional e irrestrito é, pois, um ato de fé, de uma fé que é ela mesma uma fé no outro, uma fé no segredo desse absolutamente outro, na sua alteridade absoluta. Uma fé, em suma, que espaça a relação ao outro como outro, que nos expõe a este "o que quer que seja", a este *tout autre* que chega sem aviso e pode ter a figura do mal, até mesmo do mal radical, sem, portanto, nenhuma redenção ou *indemnização.* [141] Isso porque este absolutamente outro – que é qualquer outro, lembremo-lo sem cessar – releva o caráter sempre auto-imunitário de todo acolhimento e de toda hospitalidade. No entanto, isso que nos faz temer e tremer com a vinda do outro é ao mesmo tempo a chance e a própria condição de toda relação ao outro. Há, pois, um irredutível laço fiduciário que é a condição para todo laço social, uma fé jurada, um "performativo de promessa", diz-nos Derrida, "sem o qual nenhum endereçamento ao outro seria possível." [142] E se adiantamos aqui a estrutura de uma questão à qual deveremos retornar incessantemente é porque talvez não haja cena originária de perdão sem que um certo acolhimento e uma certa hospitalidade, ambos irrestritos, estejam em curso, e até mesmo porque não se é nunca hospitaleiro o bastante, não se acolhe nunca suficientemente, devendo-se sempre pedir perdão

---

[138] DERRIDA, J. *Da hospitalidade*..., p. 25

[139] Mais adiante, ensaiaremos ainda a exposição de um terceiro sentido de *religião*, evocado por Derrida em *Foi et Savoir* (p. 44 e *seq*.), relativamente à *resposta*. "A religião, isto é **a resposta**", diz-nos Derrida.

[140] "Na verdade, não é um revés: é o próprio anverso do real, é o real enquanto tal virado para nós, aberto para nós e para a abertura do qual nós nos endereçamos. É a isso que se chama "adoração": palavra endereçada àquilo que esta palavra sabe sem acesso". NANCY, Jean-Luc. *A Adoração* (Desconstrução do cristianismo, 2), p. 12.

[141] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 38, nota 12.

[142] Ibidem, p. 68.

por isso, perdão porque toda hospitalidade concedida arrisca transformar a "boa fé" do endereçamento em perjúrio, em quebra da fé jurada. Todavia, "sem a experiência performativa deste ato de fé elementar", observa Derrida, "não haveria nem 'laço social', nem endereçamento ao outro, nem nenhuma performatividade em geral." [143] A experiência da fé messiânica – não teológica, a-teológica, heterológica – é, nesse sentido, uma experiência da hospitalidade incondicional. Em Derrida, portanto, a fé não é necessariamente uma fé em Deus, mas sim relação ao outro absoluto. Trata-se de uma fé antes do dogma, antes da revelação (*Offenbarung*) que institucionaliza a fé, uma fé que ocupa o lugar sem lugar, o "deserto no deserto" da revelabilidade (*Offenbarkeit*), desde o qual Derrida re-pensa a alteridade, a vinda do que vem e o *por vir*.

> Nenhum por vir sem alguma memória e alguma promessa messiânicas, de uma messianicidade mais velha do que toda religião, mais originária do que todo messianismo. Não há discurso ou endereçamento ao outro sem a possibilidade de uma promessa elementar. O perjúrio e a promessa não reclamando a *mesma* possibilidade. Não há promessa, portanto, sem a promessa de uma confirmação do *sim*. Este *sim* terá implicado e implicará sempre a fiabilidade ou a fidelidade de uma fé. [144]

Este *sim*, que não se fala a si mesmo, mas é sempre endereçado ao outro, inscreve-se no âmbito daquilo que, em Derrida, para Derrida e a partir de Derrida, compreende-se como hospitalidade incondicional ou irrestrita, devida ao outro. É um sim que acolhe irrestritamente, segundo *A* lei da hospitalidade, segundo *A* lei que nos apela a pensar a relação com a alteridade de outrem de um outro modo e para além das tradicionais categorias segundo as quais se pensou sempre o acolhimento. Mas, ao mesmo tempo, não se advoga aqui a supressão ou o aniquilamento das leis da hospitalidade – a desconstrução, lembremo-lo reiteradamente, não corresponde absolutamente à destruição do que quer que seja. Além disso, seguindo a estrutura dessas duas ordens que perfazem conjuntamente o pensamento da hospitalidade e do acolhimento a partir da desconstrução, quais sejam a ordem condicional e a incondicional, temos que também o perdão – ou pelo menos a questão do perdão, a isso voltaremos – magnetiza esses dois registros heterogêneos, inconfundíveis, não assimiláveis e, ao mesmo tempo, indissociáveis. Mas há que se notar os variados matizes e as sutilezas dessa relação relativamente à hospitalidade – e certamente, e em instantes, também quanto ao perdão. Nesse sentido, é possível perceber como as regras ou as leis de uma hospitalidade

[143] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 68.

[144] Ibidem, p. 72.

condicional fazem da sua concessão um princípio jurídico-político. Há, como já dissemos, um direito à hospitalidade e, portanto, a sua inscrição no direito, mas há também pressupostos políticos da sua concessão, o que nos deixa entrever a sua apropriação política. Ora, ao tomar a hospitalidade como uma categoria do político, como um dispositivo previsto pelo ordenamento estatal, por exemplo, tem-se de uma só vez a estabilização das suas formas de outorga, ou não, e o advento de um programa que é também um modo de impor restrições e de malograr qualquer possibilidade de vinda do outro enquanto (absolutamente qualquer) outro. Noutras palavras, a inscrição da hospitalidade no direito e no político corresponde à consideração da própria hospitalidade a partir de dispositivos legais e políticos de avaliação e classificação desse que é acolhido que acaba por vezes por restringir-se a um acolhimento baseado na proximidade, seja ela geográfica, política, cultural, econômica ou ideológica. Nessa perspectiva, talvez seja possível falar de uma hospitalidade programática, previsível, restritiva, que permanece insuficiente no que se refere ao caráter acontecimental que estrutura a possibilidade de toda e qualquer relação com a alteridade. Isso porque uma hospitalidade que apenas se concretiza e se deixa regular segundo a norma legal, e segundo as políticas estato-nacionais, resta ainda alheia ao dever da resposta incondicional e imediata ao outro como outro, isto é, como um absolutamente qualquer outro.

Há que se marcar aqui também a diferença entre o estrangeiro e o visitante. Ao submeter-se a hospitalidade à normatividade do direito – de um direito que supostamente se quer geral e abstrato – e ao político, tem-se que as regras jurídico-políticas de acolhimento estão exclusivamente voltadas para os cidadãos estrangeiros. Dito de outro modo, tem-se que o direito de hospitalidade é concedido ao portador de cidadania, ao estrangeiro que, enquanto tal, manifesta a sua pertença estatutária e é acolhido, portanto, à condição de que tenha papeis, de que fale a língua do que acolhe, de que o Estado de proveniência seja um Estado-amigo; ao passo que o visitante chega sem aviso, inesperadamente, sem convite. O visitante é um não importa quem, é o primeiro vindo, aquele que vem pôr em questão o "eu", perturbar a sua relação de identidade a si, o seu *modus vivendi*. Um eu, em suma, que é obrigado a acolher o outro na sua imprevisibilidade e risco.

Lembremo-nos, por um instante, do Levinas de *Totalité et infini*, para o qual o sujeito é antes de mais um hóspede, sendo a relação com o outro consumada como hospitalidade. [145] Terá sido nesse mesmo texto que o filósofo lituano opera uma distinção que particularmente

[145] Cf. LEVINAS, E. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Livre de Poche, 2000, p. 334. [Tradução portuguesa de José Pinto Ribeiro. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 280].

nos interessa aqui, qual seja a diferenciação entre o Outro e o terceiro. O terceiro (o estrangeiro ou o cidadão) sendo o outro como outro diferente do visitante. Ele é um outro para o outro (visitante). A entrada em cena do terceiro é própria e imediatamente aquilo que inscreve o acolhimento irrestrito do outro no ordenamento jurídico-político. O terceiro é o outro diferente do próximo. O terceiro, quer dizer, toda a humanidade, e diferentemente da relação do face a face de uma solidão a dois, é o que instaura a sociabilidade e a própria ética. E, "na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim ao Outro escoa na forma do Nós." [146] Terceiro, portanto, que nos deixa entrever uma espécie de passagem ao ético, ao político, ao jurídico, ao Estado, ao perjúrio, até mesmo à necessidade de se pedir perdão.

A incondicionalidade do acolhimento, nesse sentido, do acolhimento hospitaleiro, advém da nudez do rosto. Em *Humanisme de l'autre homme*, Levinas assevera que "a epifania do rosto é *visitação.*" [147] O rosto seria propriamente o que possibilita pensar o outro, uma vez que seja uma espécie de "fora de contexto", uma significação sem contexto, e signifique a prioridade do ente sobre o ser. O rosto é, em última instância, a desinstalação do mesmo. É uma *imediaticidade* que tem uma única proposição: não matarás. Isso porque já sempre se expressa no rastro do outro. O rosto se manifesta como primeiro discurso. "O pensamento é fala; é, portanto, imediatamente, rosto." [148]

O rosto move a palavra, mas não se deixa definir por ela. Em Levinas, a figura do rosto não se deixa apanhar por qualquer adequação. *Ele* se manifesta pela expressão, mas na expressão que não distingue forma e conteúdo o rosto só exige acolhimento. O "sim" ao outro só é dado no espaço do acolhimento. "O discurso, a justiça, a retidão ética referem-se antes de tudo ao acolhimento. O acolhimento é sempre acolhimento reservado ao rosto." [149] Em *Adieu*, Derrida lembra-nos então de que:

> [...] não há intencionalidade antes de e sem este acolhimento do rosto como hospitalidade. E não há acolhimento do rosto sem este discurso que é justiça,

[146] LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 334. [*Totalidade e Infinito*, p. 280].

[147] LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972, p. 51.

[148] DERRIDA, J. "Violence et métaphysique". In DERRIDA, J. *L'écriture et la différance*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 149. [Tradução brasileira de Maria Beatriz Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. "Violência e metafísica". In DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 143].

[149] DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 70. [Tradução brasileira de Fabio Landa. *Adeus, a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 52].

> "retidão do acolhimento dado ao rosto", o que estabelece esta frase das últimas páginas de *Totalidade e Infinito*: "... a essência da linguagem é bondade, ou ainda [...] a essência da linguagem é amizade e hospitalidade." [150]

A figura do rosto, portanto, é o que desencadeia toda a questão da alteridade em Levinas. O Outro se manifesta como rosto. *Ele* não é o traço certo e seguro, não personaliza o *eu*, não está definido nem é uma identidade, em suma, não é tematizável. É somente no rosto que Outrem adquire sua significação ética. Mas significa somente enquanto rastro, o absolutamente passado, que nunca foi presente, que nunca se atualiza ou se apresenta na forma de uma *presença a si*.

Se, como é possível notar nos diálogos platônicos, dizíamos, o estrangeiro é aquele que vem pôr a questão, é o portador da questão, o visitante, ao contrário, vem surpreendente e inesperadamente pôr o "eu" em questão e perturbar a sua identidade. O visitante é, portanto, um absoluto – um *ab-solus*, plasmado na hiper-abstração de um deserto no deserto. [151] A sua inesperada chegada põe a operar a própria desconstrução deste que acolhe, da sua *ipseidade*, da sua cultura, da sua língua, etc.

Ainda em *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Derrida observa que:

> Esta visita não responde a um convite, ela ultrapassa toda relação dialógica de hóspede a hospedeiro. Ela *deve* tê-la desde sempre excedido. Sua irrupção traumatizante deve ter precedido isto que se chama tranquilamente hospitalidade – e mesmo as leis da hospitalidade, por mais perturbadoras e pervertíveis que elas pareçam ser. [152]

Desse modo, parece-nos evidente que há notáveis pontos de contato entre os pensamentos de Emmanuel Levinas e de Jacques Derrida relativamente à importância que ambos os filósofos dão ao "outro". Dois pensamentos que, na sua hiper-radicalidade e na sua impossibilidade – quer dizer, pensamentos que, na sua singularidade, não são possíveis senão como *im-possíveis* –, se deixam afetar e ditar pelo outro absoluto, alçando dessa maneira o próprio pensamento à mais elevada justeza, uma vez que a primazia do outro corresponda neles, se se pode dizer, à sua pedra de toque. Cabe ressaltar, todavia, algumas diferenças não fortuitas nem secundárias que demarcam Derrida de Levinas, e que logo também se mostrarão

---

[150] DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 94-95. [*Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 68].

[151] BERNARDO, F. O segredo da fé: o fiel ateísmo de Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 49, p. 29-90, 2016.

[152] DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 116. [*Adeus, a Emmanuel Levinas*, p. 83].

importantes no que se refere à consideração da dita *questão do perdão*. Uma dessas diferenças diz respeito ao *absolutamente outro* (*tout autre*) enunciado por ambos os pensadores. Se, em Levinas, o absolutamente outro é o outro homem, o outro como o homem – o que o próprio Derrida terá visto com uma "grave inquietação" [153] –, em Derrida, todo outro é absolutamente qualquer outro, é todo e qualquer outro. Questão sem fundo, que logo se traduzirá naquela de saber se o perdão é coisa do homem, se é próprio do homem, excluindo-se, dessa maneira, a possibilidade do perdão, se houver, entre os animais, aos animais, dos animais. Do animal – e já esta palavra não se deixa entender senão debaixo de uma bruma de equívocos e confusões, bem como a animalidade e a bestialidade – que seria incapaz, [154] segundo o esquema de uma extensa tradição, da qual Aristóteles seria o exemplo exemplar, não apenas de fala, mas de arrependimento, de confissão e, consequentemente, de pedir ou conceder o perdão.

A oposição essencialista entre o homem e o animal revela-nos, no mínimo, a natureza humanista da tradição (onto-teológica) do pensamento ocidental. Um humanismo que parece envernizar com tons aparentemente menos perversos o antropocentrismo que denega o animal e a animalidade ao atribuir-lhes uma carência quase absoluta. Ao animal faltaria o mundo, a linguagem, a razão, a mão, o sofrimento ("*can they suffer?*", pergunta Bentham), a soberania, a vergonha, a nudez, o olhar, o poder confessar-se, o poder de responder, o poder de, enfim, pedir perdão. Ora, trata-se aí de uma perspectiva – da qual Derrida certamente se demarca –, que parece ao mesmo tempo tomar todas as supostas carências da animalidade como sendo o que há de mais próprio e singular ao homem.

E será preciso falar de justiça, como um pouco por toda a parte, e mesmo da injustiça que parece predominar, ainda que não enunciada, em todas as discussões acerca do próprio do homem e da carência quase absoluta que é atribuída ao animal. Em *Força de lei*, texto ao qual logo teremos de retornar, uma vez que opere uma fundamental distinção entre o direito e a justiça, Derrida remarca a eloquente dissimetria entre o homem possuidor de direitos e o animal a que certos direitos fundamentais são negados, apesar de todas as louváveis tentativas de reconhecimento legal da sua dignidade em nossos tempos – note-se, por exemplo, a *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*, de 1978. Não se trata disso, notemo-lo, mas sim da cultura sacrificial da modernidade, na qual a própria subjetividade do sujeito terá sido estruturada, dos "canibalismos simbólicos", da antropofagia tão familiar ao modernismo

---

[153] DERRIDA, J. *O animal que logo sou* (A seguir). Tradução brasileira de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002, p. 30.

[154] Cf., por exemplo, DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 39, 61 e 66.

brasileiro, segundo o que Derrida terá nomeado uma "virilidade carnívora", marcadamente carno-falogocêntrica. [155] É diante disso, dizíamos, que permanecem ainda insuficientes todas as ações em favor dos animais, no que se refere ao fazer *justiça* à sua alteridade. Em *Força de lei*, portanto, Derrida nos lembra de que:

> No espaço em que situo estas considerações [o de um marcante antropocentrismo], ou reconstituo este discurso, não se falará de injustiça ou de violência com relação a um animal, e ainda menos com relação a um vegetal ou a uma pedra. Podemos fazer sofrer um animal, e nunca se dirá, no sentido dito próprio, que ele é um sujeito lesado, a vítima de um crime, de um assassinato, de um estupro ou de um roubo, de um perjúrio [de um perdão, portanto] [...] Houve, há ainda, na espécie humana, muitos "sujeitos" que não são reconhecidos como sujeitos, e recebem este tratamento do animal [...] O que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. [156]

E mesmo em Levinas, notemo-lo, este animal não tem nunca um rosto, não é nunca um terceiro. Sua *ética* é, pois, uma ética inteiramente voltada para o humano, para o vivente humano, para o homem enquanto homem. Uma ética nomeadamente humanista que se esquece, todavia, do animal. Animal em cuja figura Derrida compreende uma alteridade absoluta, talvez mais absoluta que aquela do próximo, do amigo, do irmão. Talvez possamos dizer que ao antropocentrismo da ética levinasiana sobrepõe-se, em Derrida, um pensamento do absolutamente qualquer outro, singularmente qualquer outro, todo outro, o que é também dizer "cada um." [157]

Ressalte-se ainda que Derrida não assume uma postura contra-humanista, anti-humanista, ou mesmo anti-sujeito em relação ao homem do humanismo. O que se patenteia na desconstrução dessa noção é o questionamento das formas de pensar este *homem* que apenas o consideram a partir da sua "propriedade" e "autenticidade", retirando-o, dessa maneira, da sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentr*ismo* sem imediatamente trazer para o seio da discussão o etnocentr*ismo* e o eurocentr*ismo* que a ele se ligam, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e pôr em cena aí o descerramento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser e o seu deslocamento

---

[155] DERRIDA, J. "*Il faut bien manger*: ou le calcul du sujet". In DERRIDA, J. *Points de suspension*: Entretiens. Paris: Galilée, 1992, p. 294.

[156] DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994, p. 41-41. [Tradução brasileira de Leyla Perrone Moisés. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 34].

[157] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 121. [*Dar a morte*, p. 110].

para a expectativa do advento do inesperado, do outro absoluto, como outro. Nesse sentido, a desconstrução derridiana, como a desconstrução do próprio, do possível, do poder e da posse, talha-se como a desconstrução do próprio antropocentrismo, nisso remarcando ainda um valor de soberania, uma demarcação entre *o soberano* e *a besta*.

Numa entrevista ao jornal brasileiro *Folha de São Paulo*, em 2001, Derrida retoma a questão de uma certa ideia de homem, que deveria ser retesada e sobre a qual seria preciso meditar incessantemente.

> Existe uma história do conceito de homem e é preciso se interrogar sobre essa história: de onde vem o conceito de homem, como o homem, ele mesmo, pensa o que é o próprio homem? Por exemplo, quando tradicionalmente se opõe ao animal, afirma-se que o próprio do homem é a linguagem, a cultura, a história, a sociedade, a liberdade, etc. Pode se colocar questões sobre a validade de todas essas definições do "próprio" e do homem, e, portanto, sobre a validade do conceito de homem tal como geralmente é utilizado. Colocar questões sobre este conceito de homem é nada ter de seguro a este respeito. Mas isso não quer dizer ser contra o homem. Frequentemente se acusa a desconstrução de, ao colocar questões sobre a história do conceito de homem, ser inumana, desumana, contra o humanismo. Nada tenho contra o humanismo, mas me reservo o direito de interrogar quanto à história, à genealogia e à figura do homem, quanto ao conceito de próprio do homem. [158]

O *tout autre* de que Derrida nos fala é, portanto, o absolutamente (qualquer) outro. As regras de uma hospitalidade condicional direcionada e concedida para o outro enquanto cidadão ou estrangeiro não se mostram, nesse contexto, suficientes para fazer justiça – que Derrida distingue do direito – à alteridade absoluta de outrem, ao absolutamente outro, a não importa quem, a quem ou que quer que seja, sem que a cidadania tenha aí um caráter decisivo – como é o caso, no mais das vezes, das políticas migratórias dos Estados-nacionais. Ressalte-se que não se trata aqui absolutamente de desprestigiar ou de retirar a importância da questão da "cidadania", que atende, dentro dos seus limites intrínsecos, a importantes demandas históricas e geopolíticas entre os Estados. Trata-se, para além da cidadania nacional, e internacional, de relevar o expressivo número de pessoas ao redor do mundo que não são compreendidas como "cidadãs" e, em muitos casos, nem mesmo como "exiladas" ou "apátridas", pessoas que não gozam dos direitos de hospitalidade e que não são alcançadas pelo ordenamento jurídico político-estatal. Em suma, trata-se para a desconstrução de pensar, de *re-pensar*, esses limites e insuficiências de que padece o pressuposto cosmopolita, de viés kantiano, de um "direito universal à hospitalidade".

---

[158] DERRIDA, J. Entrevista à *Folha de São Paulo*. *Caderno Mais*, em 27/05/2001.

A hospitalidade condicional corresponde em grande medida às formas clássicas de cosmopolitismo. [159] Ou seja, uma hospitalidade estritamente política e jurídica, pertencente ao domínio dos Estados-nacionais e da cidadania. Pensar essa hospitalidade do cosmopolitismo moderno, de inspiração kantiana, é ainda pensar uma hospitalidade presa à letra da lei, arraigada num direito que não nos dá nenhuma possibilidade de justiça, uma vez que não reconheça a singularidade de outrem para além de toda determinação autorreferente, mas endosse as regras e os imperativos de um direito geral e abstrato. É nessa perspectiva que Kant concebe a questão da hospitalidade. Ao definir com todo rigor a hospitalidade, nos diz Derrida,

> Kant lhe assinala condições que a fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do *direito de residência*. Hospitalidade significa aqui *publicidade* do espaço público, como é sempre o caso para o jurídico no sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado. Isto é de grande consequência, em particular para os "delitos de hospitalidade", mas igualmente para a soberania das cidades, à qual nós pensamos, e cujo conceito é ao menos tão problemático quanto no tempo de Kant. [160]

Inscrito como um imperativo da razão prática, o conceito kantiano de hospitalidade implica uma relação com o outro que se resolve em seus aspectos morais, significado moral e jurídico-político. Dessa maneira, a hospitalidade, como pressuposto institucional de acolhimento do outro, coloca-se no interior do que Kant chama de respeito à lei moral. Além disso, a hospitalidade como o relacionamento com o outro (cidadão) é fundamental para o desenvolvimento daquilo que o filósofo terá considerado como o caminho para a *paz perpétua*. Aqui é ainda preciso observar como o conceito kantiano de paz perpétua não denota uma simples fantasia, nem um Estado utópico, mas uma orientação para se trabalhar no sentido de um melhoramento moral do mundo.

O estrangeiro kantiano não é um absolutamente outro, mas um cidadão do mundo, independentemente de qual seja a sua origem territorial. Ele responderá e deverá ser tratado

---

[159] Sobre o cosmopolitismo clássico, ou tradicional, Fernanda Bernardo lembra que "a figura do cosmopolitismo tem uma história longa, complexa e estratificada que [Derrida] evoca em traços rápidos. Uma evocação que se confunde com a da própria história da hospitalidade e que, testemunhando mais uma vez que se herda sempre de mais de uma tradição, ou que a tradição, apesar da sua hegemonia, não é nunca, ela mesma, homogênea, isto é, não fala nunca a uma só voz, convoca uma dupla filiação – uma dupla fonte que, entre si, se cruza, se enxerta, se contamina, sem, todavia, jamais se confundir: por um lado, a memória bíblica, por outro, a helênico-filosófica", BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade*..., p. 430-431.

[160] DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, p. 10.

como pessoa, como fim em si mesmo. A língua da hospitalidade, para Kant, é a língua da razão prática. Ademais, o agir que implica o significado de hospitalidade deve ser um agir motivado racionalmente. O lugar da hospitalidade universal é a superfície terrestre, todos os seres racionais têm direito a ela. Porém, desse direito pertencente a todos os homens está excluído tudo aquilo que foi construído sobre essa superfície. Ou seja, há o direito ao solo, mas não à cultura; o direito de visita, mas não o de permanência. A posse comum da superfície da terra é, portanto, um *direito*. Em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Derrida observa que:

> Se Kant toma bastante cuidado em precisar que este bem ou este lugar comum se estende "*à superfície da terra",* é sem dúvida para daí não subtrair nenhum ponto do mundo ou de um globo esférico e finito (mundialização e globalização), ali onde uma dispersão infinita permanece impossível; mas é, sobretudo, para excluir aquilo que *se ergue*, *se edifica* ou *se erige sobre o solo*: habitat, cultura, instituição, Estado, etc. [161]

Com efeito, a desconstrução, lembremo-lo, não rechaça a hospitalidade condicional resultante da inscrição da hospitalidade no direito. É preciso que haja leis, é preciso que haja regras de hospitalidade, sem as quais o acolhimento poderia converter-se num mero parasitismo de quem chega, num abuso de hospitalidade. Mas é preciso ao mesmo tempo considerar *A* lei de uma hospitalidade que, sendo digna desse nome, não se deixa traduzir nas leis ou, dito de outro modo, não se deixa amalgamar com as leis da hospitalidade na forma de uma redução homogeneizante nem na forma de uma dialética. Heterogêneas entre si, essas duas ordens da hospitalidade, a condicional e a incondicional, não se anulam, não se conciliam, não acedem a um terceiro termo que as sintetize, embora ambas sejam indissociáveis e requeiram-se entre si.

Se relevamos aqui a hospitalidade tal como pensada por Derrida, e a partir de Derrida, isso não se deve somente ao fato de essa noção ser um dos impossíveis da desconstrução – pela monumentalidade da sua obra, lamentavelmente muitos outros não serão, pelo menos não diretamente, tratados aqui. Trata-se antes de perspectivar a hospitalidade a partir da sua intrínseca proximidade com *a questão do perdão*. A hospitalidade salienta a finitude e a mortalidade do humano. O sujeito finito e mortal está sujeito ao outro. Ele vem a si na medida em que se relaciona com o outro, na medida em que corresponde ao outro como outro. A alteridade absoluta pensada por Derrida, nesse contexto,

[161] DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, p. 9.

é a relação interrompida – sem interrupção – com o outro, o separado e o secreto. "O outro é secreto porque é outrem. Uma singularidade está, por essência, em segredo", [162] afirma Derrida. Sem deixarmo-nos seduzir facilmente pelos discursos fáceis e por vezes demasiado aplainados que pululam em nossos tempos relativamente à "tolerância ao outro", ao "respeito ao outro", à simples "abertura ao outro", devemos atentar nas injunções, nas insuficiências, nas falhas, nas violências que todo endereçamento ao outro abre. Esse (qualquer) outro que acolho, que porto em mim é em primeiro lugar segredo. Sou ao mesmo tempo hospedeiro e hóspede, hospedeiro e refém deste que hospedo.

Re-pensando a fórmula de um multiculturalismo tão anunciado quanto incapaz de fazer justiça à infinita singularidade do outro – quer dizer, pensando o para além do próprio multiculturalismo –, é preciso considerar o outro na sua mais absoluta alteridade, isto é, inacessível, sempre outro, nunca assimilável, nunca apropriável ou passível de tematização. É preciso, em suma, considerar o outro no seu infinito retraimento, na sua infinita retirada em relação ao mesmo. Eis, pois, *ao mesmo tempo* a forma de um dever e de uma impossibilidade. Não se acolhe o outro senão sendo-lhe violento e perjurando, não se hospeda nunca suficientemente o outro. Mesmo ali onde se tenta fazer justiça ao outro, é-se injusto, é-se irresponsável, perjura-se sempre. E é justamente no rastro dessa dimensão aporética, desse *double bind* que nos apela ao acolhimento irrestrito do outro, mesmo que isso possa significar o advento do mal na sua figura mais execrável, o mal radical. O risco dessa contaminação é parte constitutiva do próprio acolhimento que, como a democracia, se deixa sempre afetar por uma autoimunidade, que é ao mesmo tempo o risco e a chance da justiça.

A hospitalidade incondicional pensada por Derrida é, *enquanto tal*, uma experiência de pensamento. Pensar é também acolher. E a operatividade, ou a performatividade – sem performance – da hospitalidade é o que traz à luz a necessidade de se pensar a própria *práxis* de um outro modo. Pensá-la para além do ser, certamente, mas também pensá-la para além do para além do ser (*epekeina tes ousias*) de Platão. Para além da soberania, do poder, da onto-teo-logia, do carnofalogocentrismo reinante na tradição do pensamento ocidental, que permanecem insuficientes para fazer justiça – no sentido que Derrida dá a esse termo, uma justiça digna do nome, portanto – à alteridade absoluta do outro.

Hospitalidade, justiça, democracia, perdão, eis alguns dos incondicionais da desconstrução que parecem flertar com a indesconstrutibilidade. Eles são mesmo

[162] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 397. [*Papel-máquina*, p. 357].

indesconstrutíveis e, ao mesmo tempo, não acontecem, eles não têm lugar senão como impossíveis – como *im-possíveis* –, pois não se manifestam nunca segundo a forma de um registro onto-fenomenológico, excedendo assim os modos da simples presença a si. O leitor já timpanizado, [163] já atento ao timbre meta-ontológico do idioma filosófico da desconstrução terá notado como, pelos contornos oblíquos e aporéticos do pensamento derridiano, os incondicionais se talham, pois, como uma promessa. "C'est pas demain la veille", dir-nos-ia o sintagma que, em Derrida, nos dá a pensar o caráter melancólico e enlutado de toda promessa. De uma promessa sem horizonte de espera, sem messianismo nem religião, uma promessa de democracia, uma promessa de justiça, uma promessa de hospitalidade que, incondicionais e impossíveis, restam sempre *por vir*. O que não significa, claro está, que estas se manifestarão num futuro próximo ou distante, mas que, enquanto promessa, são a condição *quase*-transcendental de possibilidade da justiça, da democracia, da hospitalidade e, ousemos dizer, do perdão – afirmando-se, à partida, que haja um *por vir* do perdão.

No seu característico e singular *a-politismo*, no seu incessante questionamento da origem – até mesmo, e sobretudo, um *hiper-questionamento* da origem –, no seu incansável *re*-pensar das categorias que orientam o político, o *socius* e a cultura, a desconstrução acena para uma outra possibilidade, um outro discurso acerca (e/ou para além) do político. Para além do político (sim!), trans-político, hiper-político, e diferindo-se a cada instante das formas tradicionais do político que se confundem, o mais das vezes, com um discurso do poder e da potência, com o puro exercício da soberania, da violência, com a aplicação do direito, mas também com a especularidade do mesmo, do eu autorreferente e encerrado em si mesmo. *A-politismo*, em suma, que corresponde à possibilidade mesma de se re-pensar a herança onto-teológica do registro político, contra-assinando-a, mas também pondo a nu tudo aquilo a que este mesmo registro é refratário e exclui. E é, nesse contexto, a *justiça* – no sentido que Derrida dá a esse termo – que, espectral e obliquamente sempre presente no pensamento da desconstrução, possibilita precisamente a abertura à reflexão acerca de uma alteridade absoluta da qual, ainda que de modo telegráfico e insuficiente, tentamos aqui dar a pensar. Talvez não seja possível pensar o perdão, a questão do perdão, a história do perdão – e o perdão como história – senão segundo uma certa compreensão da justiça como o endereçamento à singularidade do outro, na sua heterogeneidade ao registro jurídico-político. Pede-se perdão – e perdoa-se – por justiça, porque é justo pedir perdão, para fazer justiça ao outro, porque para fazer justiça ao outro, perjura-se e trai-se, como salienta Derrida ao fim de

[163] Cf. DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. [Tradução brasileira de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991].

Pardonner. [164] E, de uma certa maneira, a justiça terá sido o motivo mais recorrente de toda a desconstrução derridiana. Mas o esforço pela leitura do motivo da justiça que, distinta do direito, acaba por confundir-se com a própria desconstrução, deverá orientar-se também, e necessariamente, pelas questões que lhes são vizinhas, quais sejam aquelas da responsabilidade, do segredo e do perjúrio. Será, portanto, a partir de uma tentativa de dar conta dessas questões, ainda que de modo incipiente – logo, perjurando essa "promessa" –, que buscaremos remarcar o aceno de Derrida no sentido de uma aposta na justiça. Uma fé absoluta numa justiça que, na sua disjunção relativamente ao direito, corresponde ao endereçamento à absoluta alteridade de outrem. Interditando-nos à partida um discurso acerca da justiça ou ainda a possibilidade da sua tematização, dada a obliquidade e a espectralidade desse motivo no registro da desconstrução derridiana, tem-se que é ao mesmo tempo urgente pensar e dar a pensar uma justiça incondicional, sem soberania e *por vir*. A *justiça*, portanto.

1.4 **Desconstrução – justiça**

O motivo da justiça anima e põe para funcionar todo o pensamento da desconstrução derridiana. Ela é um outro nome para a desconstrução. [165] "A desconstrução é a justiça", diz-nos Derrida em *Do direito à justiça*. Há mesmo uma aposta, uma aposta hiperbólica da desconstrução neste motivo do qual poderíamos aproximarmo-nos, telegraficamente, entendendo-o como o endereçamento ao outro na sua singularidade absoluta. Uma aposta que tem a figura – sem figura – de uma "crença", de uma fé (messiânica) numa justiça por vir, no advento do outro como a justiça mesma. Eis, pois, os conceitos ou, melhor, as "noções" que tonalizam, que dão o timbre da escuta derridiana da justiça, a saber, o por vir, o absolutamente outro, o *im*-possível. Porque a justiça não é possível senão como um *im*-poder, como uma *im*-possibilidade. Essa crença, como já vimos, não corresponde a nenhum dogmatismo, a nenhuma teologia, a nenhuma religião, a nenhuma revelação (*Offenbarung*). Segundo o tempo messiânico que anima a desconstrução, essa crença na justiça – que é também uma crença no absolutamente outro, uma crença na sua vinda, sem que isto configure um horizonte de espera

[164] Cf. DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 71-72.

[165] Cf., acerca da desconstrução como justiça, CORNELL, D.; ROSENFELD, M.; CARLSON, D. G. (Org.) *Deconstruction and the possibility of justice*. New York/ London: Routledge, 1992.

nem nenhuma crença quixotesca em algo que poderá algum dia se fazer presente, apresentar-se enquanto tal – é uma crença endereçada ao outro, um endereçamento e uma reposta ao apelo do outro.

Derrida contra-assina uma certa herança do motivo da justiça do pensamento de Emmanuel Levinas, não deixando, contudo, de dele demarcar-se. É que a concepção levinasiana de justiça é marcada por uma certa equivocidade (isto é, uma não univocidade do termo), ou mesmo ambiguidade, ao passo que em Derrida trata-se de uma noção *já sempre* envolta numa aporeticidade, numa paradoxia originária, se se pode dizer. A estrutura da justiça, à semelhança da hospitalidade, é *desde o início* aporética. Para efetivar-se – e já a ideia de efetivação aqui será problemática, uma vez que permaneça subjacente nela um sentido de manifestação ou apresentação que não corresponde ao motivo da justiça para Derrida –, para acontecer, a justiça deve afetar o direito, dele diferindo-se a todo instante. Importa notar, todavia, e voltando à fórmula de uma questão sobre qual deveremos debater e nos debater incessantemente, que Derrida se aproxima da concepção de justiça vista em Levinas, relativamente à relação heteronômica e dissimétrica que o filósofo lituano desenvolve, embora marque *um certo* distanciamento quanto ao outrem na direção do qual a justiça se encaminha. Se a justiça para Levinas deixa-se afetar por um caráter marcadamente antropocêntrico, para Derrida, a justiça como endereçamento à singularidade aponta, como vimos, para o absolutamente outro, para quem ou o que quer que seja. Em sede derridiana, a justiça assinala uma relação heteronômica e dissimétrica com o absolutamente qualquer outro, seja este outro humano ou não.

Há em Emmanuel Levinas ao menos duas concepções de justiça que operam de maneira ambígua e "pouco" estruturada em toda a sua obra. *Por um lado*, a justiça é pensada como direito. *Por outro lado*, a justiça terá sido pensada como meta-ética, como misericórdia (*Rachmana*) e amor. A justiça brota do amor, diz-nos Levinas, "o amor deve sempre vigiar a justiça." [166] Em *Totalidade e infinito*, o filósofo expressa essa concepção de justiça como a relação com outrem, a relação *em direção a outrem*. "Relação com outrem –, quer dizer, justiça", [167] ele diz. O travessão, ou o "quer dizer", em Levinas, pretendendo escapar à determinação ontológica da cópula do verbo ser *e* indicando uma concepção de justiça já

[166] LEVINAS, E. *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991, p. 126. [Tradução brasileira de Pergentino Stefano Pivatto (org.). *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, p. 148]. Ver acerca desta discussão BERNARDO, F. A assinatura ético-metafísica da *Experiência do Cativeiro* de Emmanuel Levinas. *Revista Filosófica de Coimbra* – Nº 41 (2012), p. 107-174.

[167] LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 89. [*Totalidade e Infinito*, p. 76].

sempre inscrita na relação com outrem. É Levinas quem enuncia, desse modo, a equivocidade estruturante da justiça. Essa ambiguidade teórica parece-nos perpassar toda a obra de Levinas. Nela, a justiça não tem lugar, ela não acontece senão a partir da vinda do terceiro (*testis*/*terstis*). O terceiro aí aparece no rosto do outro, contaminado pela hetero-afecção de toda a humanidade. A revelação do terceiro, diz Levinas, "inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto". No prefácio à edição alemã de *Totalidade e infinito*, o próprio filósofo reconhece que:

> [...] não há nenhuma diferença terminológica em *Totalité et Infini* entre misericórdia ou caridade, fonte de um direito de outrem precedendo o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem – mas alcançado após investigação e julgamento – se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente. [168]

Há em Levinas uma dupla equivocidade, uma dupla ambiguidade, se pudermos assim dizer, relativamente à sua perspectivação da noção de justiça. De um lado, pode-se notar a questão terminológica e lexical referente ao uso do termo justiça para aí enunciar ora o direito, ora a misericórdia. Mas há, de outro lado, uma ambiguidade do próprio motivo da justiça, disto que entendemos sob o nome justiça, uma fissura no seio dessa justiça que Levinas nos dá a pensar. "A justiça passa a justiça na minha responsabilidade pelo outro", ele nos diz em *Autremente qu'être ou au-delà d'essence.* [169] Fissura que nos permite pensar a singular dissociação implicada pela justiça e que Derrida terá radicalizado, a fim de trazer à luz uma concepção de justiça digna deste nome. Será então pensando a heterogeneidade estruturante entre justiça e direito que a desconstrução derridiana pensa a própria justiça, para além do registro onto-fenomenológico segundo o qual ela foi tradicionalmente pensada, bem como releva as noções nelas subjacentes, como a responsabilidade, o segredo e o perjúrio, por exemplo.

Desse modo, ao se falar de justiça aqui convém pensá-la sempre na sua heterogeneidade relativamente ao direito. No entanto, pensar a justiça é pensá-la na sua estrutura aporética e paradoxal, na obliquidade e na contaminação da sua origem, sem álibi e sem indemnização. Isso porque se, de um lado, a justiça se diferencia do direito, por outro lado, ela se efetiva sempre afetando o direito. Dito de outro modo, trata-se de uma relação marcada pela insociável sociabilidade entre o direito e a justiça. Tal dissociação não tendo a

---

[168] LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. II.

[169] LEVINAS, E. *Autremente qu'être ou au-delà d'essence*, p. 246.

figura de um simples jogo de palavras obscuro e pouco factível, mas sendo fundamental na medida em que nos permite questionar as leis e evidenciar o seu caráter de crescente perfectibilidade, isto é, questionar o próprio direito com vistas ao seu melhoramento e, *ipso facto*, ao melhoramento das instituições *elas mesmas*. Porque, por mais justas que as leis possam parecer, elas são sempre perfectíveis e provenientes de um cálculo ao qual a justiça é avessa e alérgica.

O cálculo, inerente ao direito, é aquilo mesmo que é interrompido pela justiça. Porque nenhum cálculo, nenhum apelo à generalidade da regra pode precisamente *dar conta* de uma decisão justa. A justeza de uma decisão justa não espera a deliberação nem o cálculo. A resposta ao outro a que a justiça é endereçada apela à imediaticidade da decisão. Dito de outro modo, a justiça não espera, o outro absoluto não espera por nenhum cálculo que anteceda a resposta. Ela, a justiça, não tem lugar, ela não acontece senão como "o que rasga todo o horizonte de espera, todo o instituído." [170]

O excesso perspectivado pela consideração derridiana de justiça em relação ao direito descerra importantes consequências para a compreensão da justiça e do direito, e também de como ambos se afetam. Porque, ao relevar a heterogeneidade da justiça em relação ao direito, Derrida posiciona a justiça no inencontrável lugar do para além do direito, mas não somente. Tal afirmação tem como uma de suas consequências uma consideração da justiça que, estando fora do sistema jurídico, diferindo-se sempre desse sistema – não sendo ilegal, mas *a-legal* –, põe em cena ao mesmo tempo tudo aquilo que o sistema exclui e a necessidade de se re-pensar isso que é excluído, de pensá-lo de um outro modo, para além dos seus limites. [171] Sendo a desconstrução justamente a desconstrução do instituído, tem-se que o que está em jogo aqui é propriamente o questionamento dos fundamentos do direito e da sua autoridade, o momento da fundação da lei, da instituição do direito que, diferindo-se de si mesmo, corresponde a um "acontecimento performativo", como o próprio Derrida observa-o em *Foi et Savoir*.

> [...] este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento "performativo" que não pode pertencer ao conjunto que ele funda, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é

[170] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 16.

[171] Cf. CORNELL, Drucilla. "The Relevance of Time to the Relationship between the Philosophy of the Limit and Systems Theory: The Call to Judicial Responsibility". In CORNELL, D. *The philosophy of the limit*. New York & London: Routledge, 1992, p. 116-117.

> injustificável na lógica disto que terá aberto. Ele é a decisão do outro no indecidível. [172]

A justiça, portanto, excede o direito. Tal excesso marca já o caráter *anômico* da justiça relativamente à normatividade do direito. A dimensão meta-jurídica da justiça apela sempre ao para além das próprias leis, mas também questiona e interrompe os fundamentos do direito, dando-nos a pensar a sua origem sempre diferida de si mesma, isto é, a *différance* que desloca, à partida, as oposições metafísicas entre, por exemplo, o direito (*nomos*) e a natureza (*physis*), relevando a constitutiva desconstrutibilidade do direito. E a própria desconstrução, lembremo-lo sem cessar, é a desconstrução, a auto-hétero-desconstrução do instituído. Há desconstrução em toda a parte onde há construto. Nese sentido, a dissociação entre a justiça e o direito, eis aqui a sua importância, permite-nos questionar o fundamento das leis em nome de uma lei maior que é a própria justiça. Não se trata aí, entretanto, de nenhuma concessão anarquista – e ingênua! – por parte da leitura derridiana, uma vez que não se questione esta ou aquela lei, mas sim o que, no interior do ordenamento jurídico, permite e até mesmo alimenta a iniquidade de certas leis. Ou seja, a justiça pensada por Derrida demarca-se do direito a fim de transformar o próprio direito, a fim de elevá-lo sempre a uma maior justeza e, *ao mesmo tempo,* a fim de repensar os fundamentos e a autoridade das leis, a força da lei. Um questionamento que se estende, por conseguinte, à moral e à política. Acerca disso, Derrida ressalva que:

> Este questionamento sobre os fundamentos não é nem fundacionista nem anti-fundacionista. Acontece mesmo, ocasionalmente, ele colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionadora do pensamento, interrogando sem confiança nem preconceito a própria história da questão e de sua autoridade filosófica. Porque há uma autoridade – portanto uma força legítima da forma questionadora, da qual podemos nos perguntar de onde ela tira uma força tão grande em nossa tradição. [173]

O fundamento da autoridade não pode então proceder de nenhum outro lugar senão da força. Sua legitimidade é instaurada por uma violência sem fundamento que não é justa nem injusta. Nesse sentido, a força instauradora do direito excede a oposição fundado e não fundado. Dito de outra maneira, a instauração do direito não teria lugar segundo a sobreposição de eventos históricos, mas já sempre rasgando o tecido histórico. Em suma, o direito se instaura e se justifica a partir de uma violência, de uma força performativa ou

---

[172] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 32.

[173] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 21-22. [*Força de lei*, p. 13].

interpretativa que não pertence nunca àquilo mesmo que institui. Nada diríamos se disséssemos que a força é a origem do fenômeno, diz-nos Derrida em *Force et signification*, "a força é o outro da linguagem." [174] É o limite do discurso. Há ali, segundo o filósofo, "um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem." [175] Trata-se, portanto, de um silêncio *místico*. Tendo o termo "místico" aqui um sentido que Derrida aproxima daquele enunciado por Ludwig Wittgenstein, e que se refere aos próprios limites da linguagem, ao que não pode ser dito. [176] Sendo este momento instituidor do direito aquilo que Montaigne, [177] retomado por Pascal, [178] terá chamado o *fundamento místico da autoridade*, e que Derrida evoca em *Do direito à justiça* para sublinhar a violência originária do direito e também uma espécie de a-legalidade do momento da sua instauração, não sendo as leis, todavia, "injustas em si, no sentido de ilegais ou ilegítimas", [179] como afirma-o Derrida ainda em *Do direito à justiça*.

Ao repensar a origem e os fundamentos do direito, a desconstrução põe a nu então a ausência mesma de todo e qualquer fundamento na sua instituição. *Ele*, o direito, não pode instaurar-se senão a partir de si mesmo, num "golpe de força", desde uma violência – *Gewalt*, termo alemão que, na sua constitutiva equivocidade, quer dizer não apenas violência, mas também a força legítima, a violência autorizada, [180] como Derrida salienta na sua leitura do *Zur Kritik der Gewalt*, de Walter Benjamin – que ao mesmo tempo instaura e mantém o direito. O caráter mais próprio, por assim dizer, desta violência seria aquele de oferecer a possibilidade da "aplicabilidade" (*enforceability*) do direito. A violência instaura e conserva o direito. Nesse sentido, diz-nos Derrida, a violência instauradora não poderia ser radicalmente heterogênea à sua manutenção. Mas é por uma lei de iterabilidade, de repetição e

---

[174] DERRIDA, J. "Force et signification", in DERRIDA, J. *L'écriture et la différence,* p. 45 [*A escritura e a diferença*, p. 37].

[175] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 33. [*Força de lei*, p. 25].

[176] Ressalte-se, todavia, que Derrida não se aproxima desta enunciação de Wittgenstein senão dela demarcando-se. Em "Envois", o filósofo retoma a famosa frase de Wittgenstein, dando-a ao mesmo tempo novos ares, se for possível dizer. "O que não se pode dizer", diz-nos Derrida, "é preciso sobretudo não calar, mas escrevê-lo". "Ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais l'écrire", in DERRIDA, J. *La Carte postale*: de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1999, p. 209.

[177] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 29. [*Força de lei*, p. 20].

[178] Idem. [Idem].

[179] Ibidem, p. 34. [Ibidem, p. 26].

[180] Ibidem, p. 74. [Ibidem, p. 68].

representação do direito, que a violência conserva a lei. Trata-se, portanto, de uma força legítima, de uma "força de lei".

> Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a "*enforceability*" não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não se juntar, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça como direito*, da justiça enquanto ela se torna direito, da lei enquanto direito. [181]

Com efeito, a consideração derridiana sobre a heterogeneidade entre a justiça e o direito põe em cena ao menos duas questões fundamentais. *De um lado*, o direito *se revela* um construto que, enquanto tal, é essencialmente desconstrutível. *De outro lado*, a justiça, na sua véspera absoluta, não é absolutamente desconstrutível. "*A desconstrução é a justiça*", [182] diz-nos Derrida, mas a justiça não se desconstrói. Tem-se então o paradoxo que reside em ser o direito aquilo mesmo que, na sua desconstrutibilidade, possibilita a própria desconstrução. Ao mesmo tempo, a justiça, confundindo-se com a desconstrução, também a *torna possível*. Isso talvez já nos permita afirmar que a desconstrução não acontece, ela não tem lugar senão nesse espaço de distinção entre o direito e a justiça. Sem nunca se conformar ao direito, sem nunca se confundir com o direito, a justiça ao mesmo tempo transborda e reclama o direito. Justiça e direito são, insistamos nisto, heterogêneos e indissociáveis. Mas a justiça, em sede derridiana, é sempre uma promessa, ela permanece sempre o impossível de uma véspera sem amanhã. Uma *justiça digna do nome*, eis um outro sintagma recorrente na obra de Derrida, é uma justiça sempre incondicional e por vir. Ela é mesmo uma "experiência do impossível", [183] uma "loucura do impossível", [184] como Derrida o diz sobre o perdão, sem que isto configure nenhuma negatividade no que se refere ao advento da justiça, nem do perdão, mas antes releva a urgência do justo endereçamento à alteridade de outrem.

Ao repensar e, de uma certa maneira, interromper [185] o direito, a ideologia jurídica e o seu ordenamento, Derrida dá-nos a pensar *e* as leis *e* o direito que, em nome da própria justiça, se abrem a uma sempre crescente perfectibilidade e a um sempre crescente

---

[181] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 17. [*Força de lei*, p. 8].

[182] Ibidem, p. 35. [Ibidem, p. 27].

[183] Ibidem, p. 37. [Ibidem, p. 30].

[184] DERRIDA, J. "Le Siècle et le Pardon", p. 120.

[185] "[...] meu único desejo permanece o de dar a ler a interrupção", diz-nos Derrida em *Circonfission*, p. 53.

melhoramento das instituições. Portanto não se trata, absolutamente, de uma perspectiva que vise, de nenhum modo, ao aniquilamento do direito ou à dissolução das instituições, mas sim de, em nome da justiça devida ao outro, reinterpretar *e* o direito *e* as instituições para além da soberania, para além do poder e para além do possível. Que é dizer que a leitura derridiana do motivo da justiça tenta dar conta de uma abertura à vinda do outro e ao por vir na sua irredutível dimensão de evento ou de acontecimento.

Desse modo, cabe aqui ressaltar o despropósito, até mesmo a impertinência de leituras que porventura possam enxergar aí uma abordagem irresponsável da desconstrução naquilo que tange à relação entre a justiça e o direito. O nervo dessa questão, aquela de uma justiça que não se traduz nunca no direito, que lhe resiste e ao mesmo tempo o possibilita, é justamente repensar, de maneira hiper-radical, irrestrita e incondicional, a herança do direito instituído, bem como a sua origem, a sua história, a sua ideologia e a sua axiomática. Dessa maneira, o que inicialmente poderia parecer uma irresponsabilidade dita, ao contrário, uma hiper-responsabilidade, uma *responsabilidade absoluta* diante do outro, devida ao outro como outro.

E, a se fazer jus à noção de justiça, a se fazer justiça à sua herança, dever-se-ia relevar a infinita responsabilidade, uma responsabilidade excessiva e sem limite face à memória dessa herança. Seria preciso pôr-se na escuta do legado de um nome singular que nos engaja, compromete num "feixe de injunções", [186] na escuta disso que nos apela a responder responsavelmente, a ser infinitamente responsável *e* ao outro *e* pelo outro. E a desconstrução, aquém de todas as perspectivas que terão podido, nalguma medida, pressupor o seu afrouxamento relativamente à responsabilidade, até mesmo uma irresponsabilidade ou inconsequência, dita e apela a um acréscimo de responsabilidade, a uma responsabilidade hiperbólica, a uma responsabilidade anterior às próprias leis e que não corresponde a uma mera aplicação de regras.

E essa responsabilidade devida ao outro, devida à alteridade absoluta de outrem, precipita-nos numa das aporias da justiça enunciadas por Derrida, qual seja aquela que o filósofo nomeia como a suspensão (*epokhê*) da regra. Ou seja, na relação com o absolutamente outro, no endereçamento à infinitude de outrem, a justiça reclama a suspensão de toda a regra. Sem este momento de suspensão, diz-nos Derrida, "não há desconstrução

[186] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 44. [*Força de lei*, p. 37].

possível." [187] Porque a justíssima justiça devida ao outro não tem lugar senão desde a decisão a mais responsável e singular. E, para que a justiça seja *feita*, é necessário que não haja nenhum obstáculo à liberdade de ação, nem mesmo na forma da regra ou de um imperativo moral. A decisão verdadeiramente justa é, nesse sentido, aquela proveniente da autonomia do sujeito que decide. Ora, se uma decisão é antes ajustada por um imperativo, por uma regra, por um ordenamento, seja ele legal ou moral, se uma decisão é tomada de acordo com um princípio de conduta que a determina e a ratifica, não se tem mais uma decisão, mas o produto de um cálculo ou a expressão de um programa. Sem essa autonomia, sem essa liberdade advinda da suspensão da regra, não há decisão enquanto tal nem, consequentemente, decisão justa. Uma *decisão* digna desse nome é *já* justiça. E eis já a enunciação de uma segunda marca aporética da justiça para Derrida, qual seja aquela da *assombração do indecidível,* [188] da indecidibilidade que habita toda decisão.

No âmbito jurídico, para que uma decisão seja justa ela deve consumar-se conservando e re-inventando o direito, pois "cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente e codificada pode nem deve absolutamente garantir." [189] Isso, como dissemos, não corresponde a advogar por nenhum tipo de resposta irresponsável. Ao contrário, trata-se de pensar a *decisão justa* – e, em sede derridiana, talvez se possa dizer que isso não seria senão uma tautologia – a partir da sua indecidibilidade, isto é, pensar o instante da decisão justa que releva do risco e da imprevisibilidade. Sem, portanto, alijar o direito – embora mantendo-se sempre heterogêneo a ele –, tem-se que a justiça não tem lugar senão apelando incessantemente ao incalculável, senão marcando uma certa "interrupção da deliberação jurídico- ou ético- ou político-cognitiva que a precede." [190] O instante da decisão é uma loucura, diz-nos Derrida [191] citando Kierkegaard. [192]

---

[187] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 46. [*Força de lei*, p. 38].

[188] Ibidem, p. 52. [Ibidem, p. 46].

[189] Ibidem, p. 51. [Ibidem, p. 44].

[190] Ibidem, p. 58. [Ibidem, p. 52].

[191] Idem. [Idem].

[192] KIERKEGAARD, S. *Miettes philosophiques, Le Concept de l'Angoisse, Traité du Désespoir*. Paris: Gallimard, 1990, p. 90.

Uma terceira aporia da justiça refere-se ao que Derrida nomeia *a urgência que barra o horizonte de saber.* [193] A justiça não espera o cálculo, não espera a deliberação, a justiça não espera. Não há tempo para a resposta ao outro, "o tempo vem a nos faltar." [194] Ao mesmo tempo, uma decisão responsável reclama um certo tempo de deliberação, uma certa ponderação calculadora. E é precisamente aí que reside o paradoxo irredutível da justiça, quer dizer, a aporia que nos impele ao cálculo do incalculável, que nos impele a uma razão prática ali onde não há lugar senão para a resposta imediata. "A decisão justa é sempre requerida *imediatamente*, de pronto, o mais rapidamente possível" [195], diz Derrida, e "é preciso responder aí onde não há razões nem a pedir nem a dar." [196] E dizer que essa urgência barra um horizonte de saber é já repensar a *espera* portada pela noção de horizonte em sua acepção estrita, grega. O tempo da desconstrução – e da justiça, portanto – é, como vimos, o tempo messiânico. Mas esse messiânico não tem o sentido de uma espera, como o são os messianismos tradicionais. Trata-se antes de uma "abertura ao por vir ou à vinda do outro *como* advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prefiguração profética." [197] Poder-se-ia questionar aí a manutenção, por Derrida, do termo messiânico, uma vez que, como vimos, tal termo designa algo totalmente diferente de um messianismo profético, da espera por um Messias, ou mesmo por alguma espécie de álibi metafísico desde o qual possíveis frustações ou desapontamentos históricos pudessem ser mitigados. Pois bem, Derrida não nega, nesse contexto, possíveis dificuldades, e mesmo arbitrariedades relativamente à conservação desse termo. Há mesmo aí um caráter pedagógico. Mas, além disso, Derrida salienta que se trata também, independentemente do seu possível alcance, da tentativa de "uma *tradução* da diferença entre a fé e a religião." [198] Da fé que, não sendo dogmatizável nem teologizável – e mesmo de "uma fé que é mais velha do que todas as religiões" [199] –, estrutura a própria experiência e a relação com o outro enquanto outro. Da fé que, como logo será preciso salientar, se coaduna com o perjúrio, com a quebra da fé jurada,

---

[193] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 57. [*Força de lei*, p. 51].

[194] DERRIDA, J. "Penser ce qui vient", in MAJOR, R. *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Stock, 2007, p. 24.

[195] DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 57. [*Força de lei*, p. 51].

[196] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 103. [*Dar a morte*, p. 93].

[197] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 30.

[198] DERRIDA, J. *Marx & Sons*, p. 81.

[199] DERRIDA, J. "Avouer – l'impossible". In DERRIDA, J. *Le dernier des Juifs*. Paris: Galilée, 2014, p. 65.

não sendo possível jamais livrar-se desta contaminação estrutural e estruturante da relação com o outro.

A justiça é, dizíamos, e tal como o messiânico, indesconstrutível. E indesconstrutível, em primeiro lugar, porque o próprio movimento da desconstrução a supõe. [200] Mas essa indesconstrutibilidade a que Derrida se refere não teria aqui correspondência com nenhuma ideia fundadora, nenhum fundamento último do qual o sincategorema justiça – e sincategorema, precisamente, porque não designa senão um conceito incompleto e essencialmente aberto – seria uma sinonímia. Não há, por exemplo, nenhuma similaridade ou correspondência com o *cogito* cartesiano, como o insinua Pierre Macherey, [201] dizendo tratar-se aí de um prolongamento do "espírito" do entimema de Descartes. E terá sido o próprio Derrida a afastar essa hipótese, afirmando a justiça por ele pensada como pertencendo a uma outra modalidade. A justiça para Derrida, e a partir de Derrida, releva de "uma injunção inadequada a toda fundação e a toda construção." [202]

> Um pensamento desconstrutor, o que me importa aqui, sempre chamou a atenção para a irredutibilidade de uma certa ideia da justiça (aqui dissociada do direito). Tal pensamento não pode operar sem justificar o princípio de uma crítica radical e interminável, infinita (teórica e prática, como se dizia). Essa crítica pertence ao movimento de uma experiência necessariamente indeterminada, abstrata, desértica, entregue, exposta, dada à sua espera do outro e do acontecimento. Na sua pura formalidade, na indeterminação que requer, pode-se ainda encontrar nela alguma afinidade essencial com um certo espírito messiânico. [203]

A fé messiânica, a messianicidade sem messianismo de que fala Derrida opera, pois, uma afirmação do por vir como acontecimento, uma afirmação do outro como advento do inesperado e do imprevisível. Desse outro que nos apela uma resposta e pelo qual respondemos. É preciso responder ao outro, diz-nos Derrida, diante do outro e de si, este outro a quem nos endereçamos e pelo qual nos responsabilizamos desde o primeiro instante, desde que há endereçamento, pois não há resposta sem que ao mesmo tempo haja responsabilidade, um *princípio de responsabilidade.* [204] Uma responsabilidade hiperbólica, a responsabilidade

---

[200] DERRIDA, J. *Marx & Sons*, p. 77.

[201] Cf. MACHEREY, P. "Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida". In SPRINKER, Michael. *Ghostly Demarcations*: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx. Londres, Nova York: Verso, 2008.

[202] DERRIDA, J. *Marx & Sons*, p. 77.

[203] DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, p. 147-148. [*Espectros de Marx*, p.122-123].

[204] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 44.

do portar esse outro que se acolhe em si mesmo como um outro. Uma responsabilidade já sempre consagrada ao sacrifício, necessariamente ligada ao perjúrio e, portanto, à necessidade de demandar o perdão. Mas, diga-se ainda, uma responsabilidade hiperbólica que, diante do outro que permanece essencialmente inacessível, em segredo, faz tremer a identidade do eu. O que é dizer que o "eu" não se constitui senão a partir da infinitude do outro, marcando dessa maneira não o outro como infinito, mas antes como infinitamente outro.

E dever-se-ia ainda relevar a aporia da responsabilidade, a estrutura do *double bind* que nos faz irresponsáveis quanto mais responsáveis somos, o paradoxo que nos faz "dar a morte", isto é, sacrificar a fim de ser infinitamente responsável. Disso tem-se, lembremo-lo, o exemplo bíblico, o exemplo exemplar do que, na cena abraâmica, se convencionou chamar o *Sacrifício de Isaac* (Gênesis, 22), ao qual já nos referimos de passagem e ao qual certamente retornaremos, uma vez que configure a cena originária desde a qual Derrida considera a justiça, o dom, o perjúrio e o perdão, dentre outros. Há ali, na provação de Abraão por Deus, uma aliança, a aliança eletiva entre ambos que permanece, todavia, em segredo. E a eleição é um apelo não ao conforto, mas à responsabilidade e ao sacrifício. Diante da provação de Deus, diante do chamado do outro absoluto, Abraão responde imediatamente, sem deliberação, sem cálculo, sem demora: "Eis-me aqui". Deus prova então a fidelidade da fé de Abraão, pedindo-lhe que ofereça o seu filho Isaac, o herdeiro da promessa, em sacrifício. Sem dar nenhuma razão ou justificativa do seu pedido, isto é, permanecendo em segredo, Deus solicita que Abraão dê a morte ao que tem de mais precioso e único. Não seria possível que ele designasse outro no lugar de Isaac, não seria possível nem mesmo que ele se oferecesse em sacrifício no lugar do seu filho, e dizendo hipoteticamente "eis-me aqui, leva-me a mim". Abraão deveria oferecer em sacrifício não algo trivial, sem valor, algo que pudesse ser imediatamente reposto. Deus exige-lhe o mais difícil e o mais doloroso dos sacrifícios, e Abraão responde imediatamente, sem pestanejar, sem pedir explicações, sendo absolutamente responsável. E ser responsável significa aqui responder imediatamente ao apelo do outro absoluto. É a Isaac, portanto, que Abraão deve dar a morte, a nenhum outro, nenhuma substituição é possível. "A responsabilidade exige a singularidade insubstituível." [205]

Nas palavras de Kierkegaard, em *Temor e tremor*, o cavaleiro da fé que é Abraão, "na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível

[205] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 77. [*Dar a morte*, p. 68].

responsabilidade." [206] Abraão avança sozinho, trai a generalidade da regra, transcende o dever a fim de ser responsável, absolutamente responsável, segundo o registro sacrificial da responsabilidade, mas também segundo o registro de um duplo segredo, o que mantém relativamente à Sara e a Isaac, por um lado, e por outro lado o segredo com Deus, na interrupção com Deus, aquele que permanece inacessível. [207] "O segredo é aqui", diz-nos Derrida, "essencial ao exercício desta responsabilidade absoluta como responsabilidade sacrificial." [208] Para manter-se, pois, absolutamente fiel a Deus, absolutamente responsável ao seu apelo, Abraão perjura e é irresponsável com Isaac e com Sara.

E Abraão terá sido aquele que soube guardar o segredo, aquele que atestou a fidelidade da sua fé no outro absoluto, mantendo-se ao mesmo tempo o mais fiel e o mais pérfido dos homens. Aquele que, relativamente a Deus e diante de Deus, terá co-respondido imediatamente ao seu apelo, suspendendo teleologicamente a sua ligação com o mundo e com a ética, não respeitando, portanto, o dever em nome do dever de responder ao apelo do outro absoluto. E também aquele que, relativamente aos seus, aos seus próximos, aos que mais ama, trai, é irresponsável e perjura, sendo a experiência do perjúrio, "uma certa experiência do perjúrio, [...] a provação dolorosa e originária da fidelidade." [209] Terá sido então perjurando e sendo irresponsável que Abraão prova a sua fidelidade, a fidelidade da sua fé em Deus, ou no outro absoluto.

Abraão mantém-se no segredo que porta e, ao mesmo tempo, é portado pelo segredo absoluto de Deus. Já a caminho do monte Moriah, o lugar designado por Deus para a consumação do sacrifício, Isaac indaga o pai sobre o que será oferecido em sacrifício: "Meu pai, temos aqui o fogo e a lenha, mas onde está a ovelha para o holocausto?". Ao que Abraão, mantendo-se na fidelidade da sua fé e sem, contudo, mentir, responde: "Deus providenciará ele mesmo uma ovelha para o holocausto, meu filho". Abraão, portanto, não deixa de responder-lhe, "não se cala e não mente. Não diz a não-verdade." [210] Ele responde ao questionamento de Isaac, mas permanece em segredo, de uma certa maneira ele permanece

---

[206] KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 265.

[207] Para uma leitura mais pormenorizada do segredo em Jacques Derrida, cf. HADDOCK-LOBO, R. *Para um pensamento úmido*: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ NAU, 2011, p. 115 e *seq*.

[208] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 96. [*Dar a morte*, p. 87].

[209] DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", in DERRIDA, J. *Le dernier des Juifs*, p. 89.

[210] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 86. [*Dar a morte*, p. 77].

em silêncio. "Esse silêncio ganha todo o seu discurso." [211] Aqui, a responsabilidade infinita, o segredo e o silêncio seriam transpassados por uma mesma linha, um mesmo liame desde o qual se torna possível pensar uma *decisão* digna deste nome. Porque, para Derrida, a singularidade unicamente a partir da qual se pode decidir esvai-se no instante em que a linguagem entra em cena. Desde o instante em que, entre duas singularidades, interpõe-se a "instância universalizante que é a linguagem", [212] não é mais possível decidir, isto é, ser responsável. A linguagem precipita a singularidade na generalidade ética que nos apela a responder pelos próprios atos, a prestar contas, a dar satisfações publicamente. E terá sido nesse sentido que Kierkegaard enuncia a diferença entre Abraão – o cavaleiro da fé – e o herói trágico. O herói trágico, ele diz, "renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em Indivíduo." [213] Abraão mantém-se, portanto, numa relação absoluta com o absoluto, em silêncio, em segredo, nessa terrificante responsabilidade. Ele age ao mesmo tempo de modo absolutamente responsável e irresponsável. *Por um lado*, obedece fielmente ao apelo de Deus – e lembremos do caráter demasiado cioso, carente, vingativo, choroso e melancólico do Deus bíblico –, mantendo-se no segredo relativamente aos seus até o derradeiro instante. *Por outro lado*, atestando a fidelidade da sua fé, acatando fielmente o ordenamento da alteridade absoluta de Deus, ele perjura, abre-se ao mal radical e é irresponsável, devendo pedir perdão por *decidir* obedecer ao chamado de Deus. Sem essa possibilidade, diz-nos Derrida em *Politiques de l'amitié*, "sem a possibilidade do mal radical, do perjúrio e do crime absoluto, nenhuma responsabilidade, nenhuma liberdade, nenhuma decisão." [214]

Ao responder imediatamente ao apelo de Deus, o outro absoluto, ao manter-se na observância do segredo para com a alteridade absoluta, Abraão rompe com o mundo e com o que nele nos obriga a seguir a regra, a acatar os indicativos formais de conduta. E, nesse sentido, Abraão não é senão o mais irresponsável dos homens, aquele que terá traído os seus, aquele que terá perjurado na relação com o filho a quem mais amava. Ele se *resigna* na fidelidade da sua fé ao *resolver* dar em sacrifício a morte ao único filho, ao herdeiro da promessa. Ele, em suma, trai e perjura a fim de manter-se fiel ao outro absoluto. Porque não se é fiel ao outro senão traindo, perjurando, abjurando, sendo irresponsável, suspendendo o

[211] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 87. [*Dar a morte*, p. 78].

[212] DERRIDA, J. "Le Siècle et le Pardon", p. 122.

[213] KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 260-261.

[214] DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, p. 247. [*Políticas da amizade*, p. 225].

programa, o cálculo e a regra. Não se é fiel ao outro senão decidindo ali mesmo onde a absoluta indecidibilidade tem lugar, ali onde nada nem ninguém pode decidir por si. De uma indecidibilidade que resta sempre estranha à ordem de todo e qualquer horizonte de saber, de uma indecidibilidade que não corresponde à etapa anterior de nenhuma decisão, mas que estrutura a própria possibilidade da decisão, uma indecidibilidade que "insiste e se repete através da decisão *tomada* e para lhe salvaguardar como tais a sua essência ou a sua virtude decisórias." [215]

A decisão de Abraão é, pois, *tomada* no silêncio e no segredo. Contra a singularidade secreta e silenciosa de toda decisão responsável, a generalidade da ética, nesse sentido, não faz senão retirar toda responsabilidade da decisão, ao regular uma certa noção de responsabilidade que corresponde ao *falar*. E há mesmo uma espécie de alergia das instituições, da ética, da moral, da política, dentre outras, ao segredo, ao segredo irredutível, ao arqui-segredo. Tais instâncias, diz-nos Derrida, "são constituídas como instâncias próprias para pedir contas, quer dizer, respostas, responsabilidades assumidas." [216] Constituídas, portanto, para repelir o segredo, excetuando-se as formas condicionais do segredo, quer dizer, os modos desde os quais um segredo é partilhável, ou pode, de alguma maneira, tornar-se público. Dito de outra maneira, as instituições admitem um certo segredo, um segredo enquanto problema, um segredo que pode ser revelado ou guardado, um segredo mantido em reserva, mas na iminência de ser exposto, tal como um corpo que, mesmo coberto, pode a qualquer momento ser despido, ser posto literalmente a nu. Não é, certamente, a esse segredo que aqui nos referimos quando falamos do segredo absoluto ou ainda do arqui-segredo. Quanto àqueles tradicionais modos de consideração do segredo, como, por exemplo, o segredo de Estado, o segredo confessional, o segredo de fabricação, o segredo profissional, [217] Derrida observa que se tratam aí de segredos condicionais. Trata-se do segredo tomado enquanto problema a ser compartilhado e resolvido segundo um campo de saber específico. Essa perspectivação tradicional do segredo, no entanto, não faz senão tomá-lo desde um *ponto de vista* condicional e programático, isto é, mantém ainda o segredo no interior de uma estrutura de pensamento segundo a qual o segredo é tomado como uma não-fenomenalidade,

[215] DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, p. 247. [*Políticas da amizade*, p. 224].

[216] DERRIDA, J. *Passions*. Paris: Galilée, 1993, p. 58. [Tradução brasileira de Lóris Z. Machado. *Paixões*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 43].

[217] Ibidem, p. 59. [Ibidem, p. 43].

com o caráter de poder tornar-se manifesto ou de devir fenomenalidade. Em *Passions*, Derrida precisa quanto ao segredo que:

> Heterogêneo em relação ao escondido, ao obscuro, ao noturno, ao visível, ao dissimulável, até mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvendável. Permanece inviolável até quando se acredita tê-lo revelado. Não que se esconda para sempre numa cripta indecifrável, ou atrás de um véu absoluto. Simplesmente excede o jogo do vendar/ desvendar: dissimulação/ revelação, noite/ dia, esquecimento/ anamnésia, terra/ céu etc. [...] Sua não-fenomenalidade não tem relação, nem mesmo negativa, com a fenomenalidade. Sua reserva não é mais da ordem da intimidade que gostamos de chamar de secreta, do muito próximo ou muito próprio que aspira ou inspira tantos discursos profundos (o *Geheimnis* ou, mais rico ainda, o inesgotável *Unheimliche*). [218]

O segredo do qual nos fala Derrida é, portanto, um segredo irredutível a uma forma visível ou a um jogo de luzes através do qual seria possível ao "conteúdo" deste segredo manifestar-se. *Há segredo* [*Il y a du secret*] – fórmula da qual Derrida, no seu idioma, terá feito um sintagma –, há segredo, dizíamos, mas este segredo é, pois, um segredo incomunicável e impartilhável. Este segredo absoluto, este arqui-segredo não pode ser enunciado por uma confissão, não pode ser violado, não pode, enfim, ser reduzido a nenhum *dar a saber*. E não se trata nem mesmo de uma espécie de interiorização de um conteúdo que restaria em todo caso disponível ao seu detentor para que o confessasse num determinado momento, segundo uma determinada vontade. O arqui-segredo é da ordem de uma exterioridade absoluta, da ordem de um fora que não é nunca apropriável enquanto tal.

Abraão, vimo-lo, indagado por Isaac sobre o carneiro a ser oferecido em holocausto, mantém o segredo com Deus, respondendo a Isaac sem, ao mesmo tempo, nada dizer. Ele "assume a responsabilidade que consiste em estar entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão." [219] E aqui a generalidade da ética é o obstáculo a ser transposto por Abraão para que este realize a vontade de Deus, é mesmo a "tentação", [220] diz-nos Kierkegaard. O cavaleiro da fé deve transpor a barreira da ética a fim de consumar a vontade do absoluto. No seu silêncio, o endereçamento ao outro como endereçamento ao inacessível, como fé – como *adoração*, ousemos dizê-lo, na esteira de Jean-Luc Nancy –, interrompe a mediação da linguagem na relação dissimétrica entre duas singularidades. Não se trata, como na ética, de dar a compreender, uma vez que o absoluto permaneça inacessível. Entregue à lei

---

[218] DERRIDA, J. *Passions*, p. 60-61. [*Paixões*, p. 44].

[219] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 87. [*Dar a morte*, p. 78].

[220] KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 245.

de um silêncio tumular, que não se deixa nunca apropriar pela tercialidade perjuradora da linguagem, esse segredo responde de maneira infinitamente responsável ao apelo da alteridade absoluta.

Dando-nos a ler Kierkegaard lendo a cena abraâmica, isto é, dando-nos a ler uma leitura que cristianiza ela mesma a narrativa do sacrifício de Isaac, Derrida oferece-nos não apenas uma compreensão, um ponto de vista diferente daquele que é o de Kierkegaard [221] – e também o de Levinas [222] –, mas que o faz diferindo-se e deslocando, até mesmo alargando tais leituras, ao re-marcar o timbre *heterológico* e *a-teológico* daquela narrativa. Em outras palavras, para além da crença no relato bíblico deste sacrifício, para além da fé que possa ser ou não depositada nesse relato, para além da abordagem fabuladora que dele se possa fazer, Derrida vê aí uma moralidade e também o "alcance narrativo do paradoxo que habita o conceito de dever e de responsabilidade absoluta." [223] Uma moralidade sem moralismos, certamente, mas ao mesmo tempo uma moralidade que nos faz trair, perjurar, abjurar a fim de cumprir o dever para com o outro absoluto, para com o absolutamente outro. E não é senão por dever, em nome do dever, que a ética é sacrificada.

> Devemos comportar-nos de maneira não ética, não responsável, não apenas ética ou responsável, e isso em nome do dever, de um dever infinito, em nome do dever absoluto. E este nome, que deve ser sempre singular, não é aqui outro senão o nome de Deus como absolutamente outro, o nome sem nome de Deus, o nome impronunciável de Deus como o outro ao qual me liga uma obrigação absoluta, incondicional, um dever incomparável, não negociável. O outro como outro absoluto, a saber, Deus, deve permanecer transcendente, escondido, secreto, cioso do amor, do pedido da ordem que dá e que pede para manter secreta. O segredo é aqui essencial ao exercício desta responsabilidade absoluta como responsabilidade sacrificial. [224]

Seguindo-se, portanto, o *ensinamento* de Abraão, tem-se que a responsabilidade não pode ter lugar senão ali onde ela se coaduna com o segredo e o silêncio. Respondendo ao absoluto, ele responde silenciosamente, em segredo, sem que o elemento da tercialidade e da generalidade interrompa a relação com o absoluto, com Deus, se se quer. É em silêncio e em

---

[221] Lembremo-nos de que Derrida admite ele mesmo uma tentativa, em *Donner la mort*, de fazer "uma leitura outra do Abraão de Kierkegaard", uma leitura diferente daquela que o filósofo dinamarquês terá levado a cabo, ao "cristianizar a história da ligadura de Isaac". Cf. DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 54.

[222] Cf. DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 110-111. [*Dar a morte*, p. 100].

[223] Ibidem, p. 95. [Ibidem, p. 86].

[224] Ibidem, p. 96. [Ibidem, p. 87].

segredo que Abraão decide ser responsável diante de Deus, sacrificando aos que mais ama, não apenas a Isaac, a quem deve dar a morte, mas também à Sara e, posteriormente, ao carneiro que o terá substituído. [225] E, por um lado, não haveria sacrifício se aquilo a ser sacrificado não lhe fosse importante, não lhe fosse caro. Por outro lado, não se pode falar de responsabilidade senão relevando o seu caráter sacrificial, uma vez que toda decisão responsável seja não somente "a cada vez única", singular e secreta, mas passe também pela *experiência* do sacrifício. E não se passa por essa experiência do sacrifício sem sofrimento e sem *paixão*, sem experimentar ao mesmo tempo o *sacrifício que ata* e o *sacrifício que corta*, no movimento daquilo que Derrida nomeia a *estritura* do *double bind.* [226] Sem esse *instante* paradoxal do sacrifício, sem esse momento de infinita solidão em que é preciso decidir – mesmo que já se encontre aí a dolorosa fatalidade do perjúrio, de um perjúrio "quase-transcendental, originário, até mesmo pré-originário" [227] –, não há cena originária *e* da justiça *e* do perdão.

> Uma tal responsabilidade guarda o seu segredo, não pode nem deve apresentar-se. Obstinadamente, ciosamente, recusa a auto-apresentação diante da violência que consiste em pedir contas e justificações, em exigir a comparência diante da lei dos homens. Declina a autobiografia que é sempre autojustificação, *egodiceia*. Abraão *apresenta-se*, é certo, mas diante de Deus, o Deus único, ciumento, secreto, o Deus a quem ele diz "eis-me aqui". Mas, para isso, tem de renunciar à fidelidade aos seus, e é um perjúrio, ou tem de recusar apresentar-se diante dos homens. Ele não lhes fala mais. [228]

O segredo da responsabilidade seria então, de uma alguma maneira, o acolhimento de uma certa irresponsabilidade. Derrida não ignora, claro está, os mal-entendidos que a sua leitura da *responsabilidade* possa porventura provocar. Isso porque, o mais das vezes, tudo se passa *como se* a boa consciência do sujeito responsável operasse segundo uma noção de responsabilidade ela mesma precisa, unívoca, estável, autossuficiente, indemne, imune à contaminação e às antinomias. Dito de outra maneira, tudo se passa como se essa ideia hegemônica de responsabilidade garantisse não apenas uma diretriz ou um paradigma ético seguro para as nossas práticas, mas ao mesmo tempo afastasse toda e qualquer ameaça de "irresponsabilidade", ao reservar-lhe um estatuto de loucura ou insanidade, no sentido corrente desses termos. Em sede derridiana, todavia, essa irresponsabilidade absoluta

---

[225] Cf. DERRIDA, J. *Béliers*, p. 61-66. [*Carneiros*, p. 44-47].

[226] DERRIDA, J. *Résistances, de la psychanalyse*, p. 51.

[227] DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 68. [*Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 51].

[228] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 89-90. [*Dar a morte*, p. 80-81].

corresponde, paradoxalmente, a uma *responsabilidade incondicional*. Porque o acolhimento incondicional do outro, o portar e hospedar incondicionalmente o outro, precipita-nos sempre na cena do perjúrio e da traição, embora isso não corresponda a nenhuma negatividade estrutural.

O perjúrio é algo tão inerente ao pensamento de Derrida quanto o é a sua incondicionalidade. Tendo o próprio filósofo *confessado*, em *Abrahm, l'autre*, ser o perjúrio no fundo um dos temas ao qual mais se manteve fiel. [229] E é precisamente de fidelidade que se fala quando se evoca o tema do perjúrio, de uma "fidelidade a mais de um" ("*fidélité à plus d'un*" [230]), implicada em toda relação ao outro. Abraão não é fiel, lembremo-lo, senão traindo e perjurando os seus. O registro aporético e sacrificial da responsabilidade exigindo já sempre, desse modo, a dimensão do perjúrio. Sem essa abertura, sem a possibilidade dessa contaminação, sem a possibilidade da vinda do mal, até mesmo do "mal radical", não há cena de justiça ao outro nem cena de perdão possíveis. A (boa) ação direcionada ao outro pode sempre degenerar-se, desviar-se, falhar no seu endereçamento, tomando assim a figura de uma má ação. Isso não significa, no entanto, uma postura condescendente relativamente ao mal. É que o mal terá sido pensado aqui na sua intrínseca relação com o bem, na auto-imunidade do Bem, da democracia, da hospitalidade, que é a própria condição para que alguma coisa tenha lugar ou aconteça enquanto evento.

Abraão, o pai das religiões monoteístas, o portador do segredo de que a herança é ainda hoje pleiteada pelo judaísmo, pelo cristianismo e pelo islamismo, terá sido aquele que soube guardar o segredo da aliança eletiva com Deus. Respondendo imediatamente ao apelo de Deus, como o vimos, prova a fidelidade da sua fé. Entretanto, Derrida lembra-nos de que a resposta ao apelo não pode ser senão uma resposta na noite, na incerteza do chamado. A certeza do chamado de Deus não lhe está assegurada. Porque "um apelo digno deste nome, um apelo do nome digno deste nome não deve dar lugar a nenhuma certeza da parte do destinatário." [231] E que não haja nada que nos forneça qualquer segurança de que tenhamos sido nós mesmos os chamados, esta será precisamente a condição de todo apelo enquanto apelo. No silêncio de uma eleição secreta com Deus, Abraão deve guardar incondicionalmente o segredo que lhe foi confiado, deve responder imediatamente, sem

[229] DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", p. 89.

[230] Cf. DERRIDA, J. "Fidélité à plus d'un". In BENSLAMA, Fethi. *Cahiers intersignes13*. Paris: Ed. de l'Aube, 1998.

[231] DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", p. 79.

hesitação, ao apelo de Deus. Mas ele o faz sem, todavia, estar inteiramente certo do ordenamento de Deus, sem ter a absoluta certeza de ter sido ele mesmo o chamado, o escolhido de Deus. E, nesse contexto, reafirmando, até mesmo hiperbolizando o caráter ateologizante da sua leitura da cena abraâmica, Derrida põe-se a pensar a possibilidade de um *outro* Abraão, pensar a hipótese de um Abraão que não tivesse sido chamado ou eleito por Deus.

"Eu poderia, de minha parte, pensar um outro Abraão." [232] Estas são as primeiras palavras de "Abraham, l'autre", palavras que não são propriamente de Derrida, mas uma citação proveniente da parábola de Kafka, que tenta conceber um Abraão que teria querido fazer o sacrifício ordenado por Deus, mas que ao mesmo tempo não acreditaria ter sido ele, um velho repugnante, o escolhido para essa tarefa. Como se fosse, imagina ainda Kafka, o pior aluno que, do fundo da sala, crê ter sido ele o chamado pelo professor para receber o prêmio de melhor aluno e que, mesmo inseguro daquilo que ouviu, vai até ao professor estourando assim o riso de todos os colegas. E se não tivesse sido Abraão o eleito de Deus, questiona Derrida ao tentar imaginar as consequências, ou mesmo o para além da frase de Kafka "*Ich könnte mir einem anderen Abraham denken.*" [233] Segundo Derrida, "a possibilidade de um mal-entendido originário na destinação não é um mal, é a estrutura, talvez a própria vocação de todo apelo digno deste nome, de toda nominação, de toda resposta e de toda responsabilidade." [234] Pensando então a loucura de um outro Abraão, a loucura de um Abraão incerto da sua eleição, Derrida oferece-nos a reflexão sobre a possibilidade de uma nova ordem jurídico-política por vir, uma nova ordem democrática por vir, cuja véspera não será amanhã.

Pensar a hipótese de um outro Abraão corresponde, pois, a pensar uma nova civilização por vir, para além das religiões monoteístas do Livro e para além dos cosmopolitismos, mas também pensar a possibilidade de *novas Luzes por vir*. Num mundo em que a dita mundialização não é senão uma *mundialatinização* do mundo, [235] pensar um outro Abraão terá sido pensar a hipótese de uma civilização na qual as leis e as instituições que as orientam não sejam mais judaicas ou cristãs, judaico-cristãs, como hoje é possível verificar-

[232] DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", p. 69.

[233] KAFKA, F., apud DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", p. 69.

[234] DERRIDA, J. "Abraham, l'autre", p. 125.

[235] Cf. DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 23.

se. É pensar ainda uma civilização na qual as religiões abraâmicas não sejam mais as religiões dominantes. [236] E, uma vez que este *por vir* não esteja selado, uma vez que este *por vir* de que Derrida nos fala tenha essencialmente a estrutura do que não é de nenhum modo antecipável ou assegurado, não se pode afirmar que uma civilização por vir não seja ainda propriamente abraâmica. Ao mesmo tempo, pensar a sua possibilidade é uma urgência que nos sobrevém, como um apelo do qual não poderemos jamais ter certeza de que o seu endereçamento nos tenha sido direcionado, mas a que devemos responder responsavelmente, de maneira absolutamente responsável.

Acreditando assim ter dado a pensar, ainda que de modo necessariamente resumido, alguns dos motivos *fundamentais* da desconstrução, deveremos agora tentar nos aproximar *propriamente* da questão do perdão, das suas aporias, das questões a ele circunvizinhas, da sua relação com o tempo, mas também com o segredo, o perjúrio, a confissão, o testemunho, a prescrição, a imprescritibilidade, o poder soberano de conceder e de negar o perdão, a possibilidade de pedir perdão em nome de um outro ausente – e por vezes radicalmente ausente –, dentre outras questões. Estando de alguma maneira já familiarizados, ou melhor, já timpanizados pelo pensamento da desconstrução, talvez fique agora *menos árida* a compreensão do *perdão* a partir da sua estrutural incondicionalidade. Pensar o apelo de um perdão incondicional, como veremos, será pensar o perdão para além de uma questão de inteligibilidade ou de sentido, para além da reconciliação e do esquecimento, para além das instituições e da religião. Será, em suma, tentar pensar a lei de um motivo que, na sua fragilidade, na fragilidade que é, como o próprio Derrida observa-o, "constitutiva da experiência do perdão", [237] nos ordena perdoar ali mesmo onde o mal, até mesmo o mal radical, interrompeu o curso ordinário da história, ali mesmo onde não houve sequer um pedido de perdão, nem confissão, nem arrependimento, ali onde o dano ou a falta é irreparável. A cena do perdão se erige em toda a parte onde há perjúrio, isto é, e como vimos, em toda a parte.

[236] Cf. DERRIDA, J. "La mélanconlie d'Abraham". Les Temps Modernes n° 669-670, 2012/3. Derrida: L'événement Déconstruction. Paris: Gallimard, 2015.

[237] DERRIDA, J. *Sob palavra*: instantâneos filosóficos. Tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2004.

2. **O PERDÃO SEM CONDIÇÃO**

Prefiro o termo "frágil" ao termo
"fugitivo". Quanto à fragilidade, reivindico-a.
A fragilidade do perdão é constitutiva da
experiência do perdão

Jacques Derrida [238]

Une folie d'impossible. Uma loucura do impossível. Eis, talvez, como seria preciso começar, a fim de procurar dar conta do motivo do perdão, *se houver*. Desse motivo que, antes de ser um conceito filosófico ou uma questão – a questão do perdão, com uma história e uma axiomática determinadas –, constitui uma *experiência* tão originária quanto a do perjúrio, uma vez que o perjúrio, como já vimos, seja originário e que, ali mesmo onde há perjúrio e quebra da fé jurada, seja preciso pedir perdão. Que é também dizer que a tentativa de aproximação, que agora empreendemos, do motivo do perdão deverá levar em conta, em primeiro lugar, a singularidade da sua experiência desde a fundamental anterioridade do perdão, relativamente à sua inscrição como tema e conceito, até mesmo como dispositivo nas instituições jurídicas, políticas, universitárias e religiosas, dentre outras. Pensar essa cena *sem* cena do perdão a partir da desconstrução derridiana será, portanto, pensar o perdão na sua incondicionalidade e na sua estrutural impossibilidade, ou melhor, na sua *im-possibilidade*. Porque o perdão, como logo veremos, não é possível senão como impossível, como *uma loucura do impossível*. E já esse sintagma sem frase enunciado por Derrida [239] nos fornece os indícios de um perdão que, sendo digno deste nome, não seria senão incondicional, aporético, paradoxal e impossível. Mas será preciso ainda, e uma vez mais, nos deter nisto que impossível poderia *querer dizer*, ou ainda no sentido que poderia ter – supondo-se, preliminarmente, que o perdão seja uma questão de sentido, o que não está de todo assegurado – essa *impossibilidade* que não corresponde a nenhuma ideia negativa, mas afirma antes a necessidade e a urgência do perdão. Porque é sempre preciso pedir perdão, perdão por não cumprir nunca suficientemente uma promessa, perdão por não ser suficientemente

[238] DERRIDA, J. *Sob palavra*, p. 126.

[239] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 114, 120.

responsável, perdão pela impossibilidade do singular endereçamento ao outro absoluto, ao outro *como* outro.

É preciso reafirmar, todavia, que a aproximação do motivo do perdão aqui ensaiada será, de uma ponta a outra, ditada e afetada pelo pensamento da desconstrução derridiana. Além disso, a menção e a problematização das considerações de filósofos pertencentes a outros registros de pensamento visarão, *por um lado*, compreender como a problemática do perdão é perspectivada segundo diferentes vozes e *pontos de vista*. *Por outro lado*, pretende-se ainda dar a pensar como a escuta derridiana da questão do perdão demarca-se sobremaneira das demais considerações acerca dessa noção, uma vez que tente pensar um perdão sem reservas e sem condições. Importa notar ainda que uma hipótese fundamental que irá nos guiar durante toda esta empresa é a de que somente a abertura proporcionada pela desconstrução relativamente aos pressupostos onto-teológicos que determinam, de alguma maneira, a história do pensamento ocidental, isto é, somente o descerramento da clausura metafísica, com suas sedimentações e hierarquizações conceituais, permitem-nos pensar um perdão desde a sua incondicionalidade. Um perdão para o qual o único correlato possível não é senão o imperdoável.

E haverá também que se demarcar o perdão de todas as noções a ele circunvizinhas, relevando a sua absoluta singularidade e a sua heterogeneidade quanto a noções como desculpas, esquecimento, reconciliação, apaziguamento, anistia, prescrição, expiação, dentre outras, que lhe foram tradicionalmente atribuídas como sinonímias. Estas são, como logo se verá, formas às quais o perdão permanece irredutível e heterogêneo. E *ele* resta irredutível também às condições e aos axiomas comumente tidos como próprios da ideia do perdão. É o que se verifica, por exemplo, quando se exige daquele que pede o perdão que este confesse a falta ou o dano, que se arrependa, que se distinga daquele que cometeu o erro. Ou ainda quando, na perspectivação da problemática do perdão, exige-se em primeiro lugar que a sua concessão faça sentido, que ela não ultrapasse o intransponível limite daquilo para o que não há perdão possível, que além de sentido o perdão não fuja à sua pertinência, isto é, que a sua concessão não se revele algo escandaloso – e este é, certamente, o caso no contexto da análise da possibilidade do perdão para os crimes cometidos sob o nazismo, a título de exemplo.

E também uma outra aporia do perdão nos apelará aqui a uma demorada meditação, qual seja a aporia referente à possibilidade de o perdão ser pedido ou concedido por uma instituição jurídica ou política. O que nos fará perguntar pelo *quem* ou, ainda, pelo *que* poderia pedir ou conceder um perdão. E já a pergunta pelo *quem*, por quem pode perdoar ou

pedir o perdão, passa fundamentalmente pela questão de saber se o perdão é coisa do homem, se ele é próprio do homem, sendo, nesse sentido, interditado aos animais e às bestas, até mesmo à *animalidade do homem*. Eis também aí, diga-se de passagem, outra imensa problemática, a da animalidade, que terá percorrido boa parte das inquietações filosóficas da obra de Jacques Derrida. Questão essa que, na sua intrínseca relação com o perdão, deverá nos ocupar mais à frente. *No momento oportuno*.

Trata-se, então, de um *dar a ler* a cena em que o *teatro do perdão* tem lugar em nossos dias, aproximando-nos para isso da perspectiva desconstrucionista, que considera o perdão a partir da sua incondicionalidade originária. Terá sido preciso, então, voltar à cena abraâmica, à cena originária *e* do perjúrio *e*, por conseguinte, do perdão. Tal cena, repita-se, deve ser lida ao mesmo tempo sob um ponto de vista heterológico e ateológico. Pensar, pois, o perdão a partir do outro, da sua vinda inesperada e perturbadora da ordem será, em Derrida e a partir de Derrida, pensar um perdão sem reservas e sem condições. Um perdão que não se deixa absolutamente confundir com suas noções propínquas e também não se deixa reduzir, de modo algum, com as desculpas ou com o esquecimento.

Há que se pensar, contudo, não apenas o perdão enquanto perdão, se algo com esta figura houver. É preciso também, de uma só vez, pensar e dar a pensar todas as demais e graves questões que lhes são adjacentes. Como perspectivar, por exemplo, a culpa e o castigo a partir de uma tradição ocidental, greco-judaico-cristã, para a qual o destino absoluto e a precipitação originária do homem no infortúnio estiveram sempre entre suas principais preocupações? Essa culpa originária de um *eu* incessantemente à espera de um outro que lhe diga "sim, eu perdoo", quando em verdade está sempre em aberto a hipótese de um não, de um "não, eu não te perdoo", ou então de um "não, o seu erro ultrapassou o limite do perdão, eu não te perdoo".

Nesse sentido, será preciso notar uma multiplicidade de instâncias e de instantes no *coração do perdão*. Sempre mais de um eu no "interior" do eu – um eu como o outro –, que endereça o perdão, que o nega, que o concede, que se arrepende ou que espera o arrependimento, que se mortifica ou que espera a mortificação. Talvez, mais uma hipótese, seja preciso pensar o instante do perdão, o instante em que o perdão é concedido, ou mesmo negado, como a experiência de um puro deserto, a abstração de um "deserto no deserto" que infinitiza o outro e espaça a minha relação com *ele.* [240]

[240] Cf., sobre a questão do "deserto no deserto" como espaço de infinitização do outro, DERRIDA, J. *Foi et savoir*, sobretudo, p. 33-35.

2.1 **A questão do perdão e o perdão como questão**

Que uma genealogia do conceito de perdão – disso que tradicionalmente se entende sob essa palavra –, uma análise da sua trajetória histórica, nos revele uma herança proeminentemente religiosa, não parece haver aí nenhum traço de novidade. Uma leitura mais atenta dessa história, contudo, talvez releve a própria história como uma história do perdão, uma história da conciliação (Hegel). Se a análise do conceito de perdão, um conceito intrinsecamente ligado à história das religiões bíblico-corânicas – abraâmicas –, nos conduz, a princípio, a uma perspectiva essencialmente teológica, sobretudo cristã, deve-se marcar em primeiro lugar o caráter ateu do pensamento. Mas aqui, como Derrida o diz, trata-se de um pensamento ateu que se lembra de Deus, um pensamento anterior à religião, não dogmatizável, mas que é ao mesmo tempo a condição para se pensar a fé e o religioso. Trata-se, portanto, na melancólica intraduzibilidade do idioma derridiano, de um pensamento que age, que atua e que diz sim ao outro, a absolutamente qualquer outro (*tout autre*).

Pensar o motivo do perdão a partir da desconstrução é pensar a lei de um motivo que ao mesmo tempo se faz necessário a cada instante – deve-se pedir perdão por escrever, por exemplo, por falhar à partida na tarefa de falar tudo aquilo que fora inicialmente prometido – e permanece, e deve permanecer, extraordinário e heterogêneo à regra. O perdão é anterior ao surgimento da dita "problemática do perdão", anterior à história do conceito de perdão tornado presente. Isso porque, *enquanto tal*, o perdão tem lugar desde que, no face a face entre duas singularidades, haja perjúrio. E como, de resto, tudo no pensamento de Derrida, pensar esse motivo exigirá de nós o *afastamento* – ou, talvez, a imersão radical e absoluta nela – da tradicional perspectiva ôntico-ontológica da retidão e da totalidade à qual se oporá a figura da contaminação, do viés, do desvio, do envio *destinerrante*, da paradoxia, da obliquidade e da indecidibilidade.

Essa aproximação enviesada de um pensamento do/sobre o perdão terá aqui os contornos de uma aporia anunciada. Mesmo que haja motivos permanentes para se pedir o perdão – traímos e perjuramos como respiramos, dir-nos-á Derrida –, ele deve manter a sua proximidade com o extraordinário, até mesmo com o sublime. Se há uma falta originária, um pecado original, que atira o homem numa relação de retorno e re-ligação à transcendência, o

apelo ao perdão – à misericórdia, à salvação, à graça, logo será preciso *de-marcar* as possíveis diferenças entre essas noções – tem lugar.

Haveria que se perguntar em primeiro lugar se o perdão, ou antes o processo de constituição do perdão, não incide no esquecimento de si mesmo, no apagamento de si mesmo, no retraimento da singularidade deste *eu* que poderia perdoar – pondo à luz com isso o caráter mais ou menos passivo, talvez uma passividade constitutiva, a que uma certa ideia de perdão nos conduziria. Embora tudo indique, a princípio, voltaremos a isso, que *ao mesmo tempo* o perdão – uma certa ideia de perdão, lembremo-lo – corresponde a uma notável afirmação da soberania e da ipseidade – da soberania do eu, diga-se –, uma vez que a possibilidade do perdão, se concedido, remarque a entrada em cena do "eu posso" implícito no "eu perdoo".

> Pleonasmo que a etimologia confirma. O *ipse* é sempre o poder ou o possível de um "eu" (eu posso, eu quero, eu decido). O im-possível de que falo significa talvez que *eu não posso nem devo* jamais pretender que seja *meu* o poder de dizer seriamente, de forma responsável, "eu perdoo" (ou "eu quero", ou "eu decido"). É somente o outro, eu mesmo como outro, que em mim quer, decide ou perdoa, sem me exonerar de nenhuma responsabilidade, pelo contrário. [241]

Nesse sentido, impor-se-ia a necessidade de uma nota preventiva, ou de afastamento, no que se refere à compreensão do perdão como o (simples) processo de subjetivação de um eu que, visando a uma reconciliação por meio de uma terapêutica do esquecimento, re-afirmasse o perdão como uma saída. Ou ainda como a última palavra capaz de, no interior de uma economia geral de reconciliação e do desejo de "viver junto" – e este desejo não é mais um dentre outros –, consumar um processo de paz.

Uma leitura desconstrucionista do motivo do perdão talvez releve exatamente a *inapropriada apropriação* desse conceito que, na sua tradicional determinação essencial, onto-teológica, permanece ao mesmo tempo como um operador religioso de aproximação com a transcendência e apela a um processo de secularização da sua linguagem que se adeque à proeminente *mundialatinização* contemporânea desse conceito. Ora, a desconstrução põe a questão, e *em questão*, exatamente a frequente e ligeira vinculação de uma certa ideia de perdão às inúmeras cenas contemporâneas de pedidos de perdão, provenientes de instituições jurídicas, políticas, religiosas, militares e universitárias, por vezes para os crimes ditos contra

---

[241] Jornal *Le Monde*, 22 de maio de 2005. Disponível em: http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/21/la-parole-donner-nommer-appeler-par-jacques-derrida_652561_3232.html#AERXscmVyg8zTWDi.99 (último acesso em 03/10/1015).

a humanidade. Ou seja, para os crimes que supostamente afetam no homem aquilo que de mais humano ele tem, a sua própria humanidade.

Ora, *por um lado*, se há um contexto, sobretudo jurídico-político, de aumento dos pedidos de perdão – desde a segunda metade do século XX e a formulação do conceito de crimes contra a humanidade, crimes que suspendem a temporalidade jurídica e se afirmam imprescritíveis, será preciso a isto retornar –, um pouco por toda a parte, *por outro lado*, poder-se-ia perguntar se alguma possível ideia de perdão ainda é capaz, nos nossos dias, de dar conta dos modos e procedimentos intersubjetivos que perfazem as nossas relações. Se a primeira questão dependerá de uma análise da estrutura geral da sua economia, do cruzamento dos vários laços que tecem a tessitura de uma herança abraâmica desse conceito, a resposta à segunda questão parece corresponder exatamente ao descerramento – ou à desconstrução – do motivo do perdão da sua clausura metafísica e à persistente afirmação do perdão como a própria condição da manutenção da relação com o outro, diante do fato da absoluta dissimetria que constitui a relação entre *eu* e *outrem*. Dito de outro modo, a negativa à segunda questão é mesmo o pressuposto para a compreensão do motivo do perdão como o que permite o "viver junto" entre duas ou mais singularidades, sem que a alteridade de outrem seja aniquilada. Ora, nesse sentido, ter-se-á que se pensar o perdão como a possibilidade da relação com o outro que não se restrinja a uma determinação negativa do mesmo – aquela em que o outro é simplesmente um não-eu –, a uma tematização e apropriação do outro, mas como um absolutamente outro. Há no próprio perdão o ressoar de uma *différance* que me precipita a cada vez numa relação com a alteridade. Não se perdoa senão ao outro, a mim mesmo como um outro. Isso que o idioma de Derrida nos permitiria designar como uma *pardonnance* refere-se aqui, portanto, ao caráter mais próprio do perdão de relação a si como relação ao outro. Nesse sentido, o perdão não tem lugar senão no retraimento de si mesmo, "através da retração, a si mesmo como a um outro, a um outro si mesmo." [242]

Que uma certa cena institucional reclame, e mesmo reivindique, em nossos dias um uso do conceito de perdão, isso a princípio não parece significar nenhuma espécie de retorno do religioso ao seio das instituições – e, em outro lugar, deveríamos analisar se a sua retirada alguma vez se consumou. Mas aquilo que frequentemente é entendido sob a palavra instituição – principalmente as instituições jurídicas e políticas, uma vez que se revele grande a sua capacidade de subjugar indivíduos, de causar o mal e o dano irreparável –, sua circunscrição, seus modos de operação, bem como suas formas de uso do conceito de perdão,

[242] DERRIDA, J. *Donner la mort*, p. 196. [*Dar a morte*, p. 179].

deveriam ser refletidos mais pormenorizadamente. Pensemos evidentemente na Shoah, mas também em todos os genocídios que tiveram lugar no continente africano, nos crimes cometidos na América Latina à época das ditaduras militares, nos crimes de guerra no Oriente Médio, etc. Temos visto, no que se segue a essas atrocidades, os estratagemas e as manobras calculadas, visando aos aplainamentos políticos e, claro está, à preservação de uma certa imagem – política –, alcançada por uma concessão programada de momentâneo rebaixamento do culpado em relação à vítima, ou ao seu representante. Eis aí, portanto, outra das aporias subjacentes na problemática do perdão, aquela da legitimidade de um representante da vítima que, na ausência desta, possa receber o pedido de perdão, meditar sobre a possibilidade de sua concessão, *ou não*.

Se, *por um lado*, verifica-se um aumento dos pedidos de perdão, mesmo ali onde o "teatro do perdão" é encenado sem qualquer referência possível a uma herança abraâmica desse conceito, em países como o Japão e a Coreia do Sul, por exemplo; *por outro lado*, essa banalização do perdão põe em cena um uso do conceito que parece prescindir de sua herança religiosa – e talvez devêssemos nos perguntar se não há nessa substancial aceleração dos pedidos de perdão os contornos de uma "banalidade do perdão", em que o apelo ao perdão não se daria senão na forma de uma operação maquinal e programada de uma demanda realizada entre um bocejo e outro, sem nenhum sacrifício, ou mesmo sem absolutamente nenhuma responsabilidade assumida no instante em que se diz: "perdoe-me/nos".

É, portanto, no esforço contemporâneo pela presentificação do perdão que se pode perceber o registro aporético no qual esse motivo está inscrito. Mesmo se alcançássemos aqui uma verdadeira análise eidética do perdão, não conseguiríamos senão perceber a sinuosa fragilidade *disso* que de resto não poderá ser tomado como um conceito, mas sim como um *impoder* e como uma impossibilidade. A afirmativa mais profunda de Derrida sobre o perdão – motivo este sobre o qual o autor da desconstrução dedicou alguns seminários na década de 1990, juntamente com o motivo do perjúrio – parece ser aquela de que a única correlação possível com perdão proviria do *imperdoável*. As consequências dessa afirmação não devem ser buscadas ali onde as mais variadas circunstâncias históricas e teológicas aproximam o perdão de uma espécie de outra face da punição, ou mesmo como um homólogo da permissividade. Se perdão houver – e nada ainda nos assegura uma tal existência –, ele deve manter-se espectral e fantasmático, não fenomenalizável, e ao mesmo tempo heterogêneo a todas as demais noções a ele circunvizinhas.

O perdão, *se houver*. A noção, o motivo do perdão, um motivo frágil – e precisaremos notar que tal fragilidade não terá a figura de uma fraqueza, mas nela reside a própria força do perdão – e louco, mas de uma loucura talvez não tão louca assim, terá sido uma das noções mais recorrentes na desconstrução derridiana. Derrida utiliza, como vimos, o sintagma "uma loucura do impossível" para referir-se a este que é um dos impossíveis, um dos incondicionais da desconstrução. Não faremos, evidentemente, uma história do perdão – pelo que teríamos que pedir perdão *de antemão* por não levar a cabo a promessa inicialmente feita, aquela de falar acerca, sobre, a respeito do perdão, de uma aproximação apropriadora de um conceito segundo um programa de leitura bem definido metodologicamente. Não nos aproximaremos do perdão senão por metonímia ou transnominação. E essa tentativa de aproximação não terá os ares de uma apropriação conceitual nem topológica do perdão; não se tratará de identificar e esclarecer, trazer à luz, um conceito tão em voga nos nossos dias, ouvido por toda parte, por onde quer que se vá, *perdão*. Sem apelar a uma espécie de teologia negativa do perdão, a uma lógica comprometida em dizer sobretudo o que o perdão não é, será mister demarcá-lo dos conceitos que lhes são fronteiriços, conceitos que têm sido frequentemente confundidos com o perdão nas cenas religiosas, jurídicas e políticas contemporâneas.

Marcado por uma herança abraâmica, mas com traços sobretudo cristãos, o perdão é disputado por ao menos duas lógicas de perspectivação sobre as quais debateremos e nas quais nos debateremos incessantemente. Tratar-se-á, em primeiro lugar, de uma consideração dos dois domínios desde os quais o perdão terá sido tomado, a saber, o condicional e o incondicional. Há, como diz Derrida em *Le Siècle et le Pardon*, uma tensão no coração da herança entre o perdão condicional e o perdão incondicional. [243] *Por um lado*, o perdão é concedido mediante o cumprimento de certas exigências, segundo algumas dificuldades: perdoa-se desde que o culpado se arrependa, desde que ele mude, que ele confesse a falta, que ele peça o perdão, que ele o faça na língua da vítima. *Por outro lado*, pensa-se um perdão concedido ao culpado enquanto culpado, sem a mediação de interesses, de uma dinâmica de troca, de circulação econômica ou compensação. A partir de uma leitura atenta de Derrida, notar-se-á como *é preciso* – e este é preciso não corresponde somente a um dever ou a uma necessidade, mas ele também enuncia uma falta e uma fraqueza – pensar um perdão incondicional, de cujo único correlato possível seria, repita-se, o imperdoável.

[243] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 110.

Saliente-se, antes de mais nada, o contexto histórico-político em que, a partir do século XX, sobretudo no pós-guerra, se constitui um teatro do perdão cujas cenas de confissão, arrependimento e pedido de perdão atravessam as instituições jurídico-políticas. Em outras palavras, trata-se de uma proliferação, de uma mundialização das cenas de perdão, verificadas agora até mesmo nos lugares onde o cristianismo não é a religião oficial. Derrida nos dá a pensar esse processo como uma cena de cristianização do mundo que não precisa mais da Igreja cristã. O autor forja o termo *mundialatinização* [*mondialatinisation*], que parece dar a dimensão mais precisa dessa questão, uma vez que saliente a latinização mundializante pela qual passa a ideia de perdão hoje e, ao mesmo tempo, evidencia "a estranha aliança do cristianismo, como experiência da morte de Deus, e do capitalismo tele-tecnocientífico" [244] de nosso tempo. Essa universalização do perdão tem a estrutura paradoxal e aporética que traz à luz ao mesmo tempo a sua saturação conceitual, e mesmo o seu apagamento.

No contexto geopolítico surgido desde a segunda metade do século passado, em que o perdão adentrou as instituições jurídicas e políticas, jurídico-políticas, o uso da palavra "perdão", nas suas variadas conotações semânticas, adquire os contornos convulsivos e desenfreados a partir da formulação do conceito de crimes contra a humanidade, no Tribunal de Nuremberg. Com o que Derrida chama uma "cena de conversão em curso, virtualmente cristã", [245] tem lugar as mais variadas tentativas – calculadas ou não – de reconciliação, anistia e indulto, das quais deveremos nos afastar, momentânea e estrategicamente, a fim de uma consideração do perdão que seja *digna deste nome*.

Se o perdão, se uma ou mais noções de perdão são reivindicadas hoje em todos os cantos, no âmbito institucional e dos Estados-nação, tal internacionalização desenfreada dessa palavra evidencia, aos olhos de Derrida, uma "urgência de memória". Segundo o autor, "*é preciso* voltar-se para o passado; e este ato de memória, de autoacusação, de "arrependimento", de comparecimento, *é preciso* levá-lo ao mesmo tempo para além da instância jurídica e da instância Estado-nação." [246] Isso porque o perdão deve se manter heterogêneo ao direito ou à justiça judiciária; ele deve permanecer estranho à lógica

[244] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 23.

[245] Ibidem, p. 107.

[246] Ibidem, p. 104-105.

normalizadora e ordinária, que dá ao perdão os contornos de uma banalidade, de um recurso terapêutico sempre à mão.

Pensar a possibilidade do perdão para além dos seus tradicionais correlatos e equivalentes é, ao mesmo tempo, pensar o seu excesso e a sua impossibilidade. Se dissemos agora mesmo "um perdão digno deste nome", é porque a problemática do perdão está cercada por aproximações equívocas, por noções a ela associadas equivocadamente. Noções como anistia, reconciliação, esquecimento, superação, arrependimento, prescrição, impunidade, etc. Ao se considerar o perdão a partir das formas circunvizinhas com as quais ele é frequentemente associado, tende-se a percebê-lo no interior de uma economia de troca ou de concessão interessada – e mesmo de *mais-valia* – que aniquila o perdão *enquanto tal*. Porque, segundo uma leitura desconstrucionista, o perdão, para ser digno desse nome, deve se manter em sua dimensão de incondicionalidade e de impossibilidade. O que significa que, ao se criar condições para o perdão, ao se criar mediações para que a cena do perdão tenha lugar, não estamos mais falando do perdão, mas sim de anistia, de desculpas e de reconciliação. Naturalmente, o pensamento da desconstrução sobre o perdão não se coloca numa posição contrária à reconciliação, por exemplo, não se faz a apologia da permanência dos conflitos. Mas o que está em jogo aqui é que o perdão deve ser perspectivado a partir do seu caráter absoluto, incondicional, até mesmo puro. Não obstante, este apelo à incondicionalidade do "perdão" não pode ser compreendido como uma mera ideia reguladora do perdão.

Essas duas ordens do perdão, a condicional e a incondicional, são descritas por Derrida não a partir de uma simples superação dialética, ou de uma simples primazia de uma sobre a outra. De um lado, o perdão incondicional aponta para o desejo infinito e absoluto de fazer justiça ao outro; de outro lado, o perdão condicional tem lugar segundo a economia do reconhecimento, da troca, de sua demanda e concessão, e se apresenta tanto na esfera privada, quanto no âmbito da esfera pública, nas instituições jurídico-políticas, religiosas, até mesmo as acadêmicas. Essas duas ordens são, no entanto, heterogêneas e indissociáveis.

Na já referida proliferação atual dos pedidos públicos de perdão, nota-se que sua a internacionalização é também a internacionalização de uma linguagem teológica do perdão em lugares de tradição não abraâmica, se assim pudermos dizer. A geopolítica contemporânea do perdão expõe uma prática jurídico-política, institucionalizada, portanto, de pedidos de desculpas encenados no grande *teatro do perdão*. Uma das questões levantadas por Derrida, no âmbito dessa mundialização das cenas de perdão, refere-se ao apagamento do próprio limite conceitual do perdão. Se, *por um lado*, evidencia-se a emergência de cenas de perdão,

em diferentes lugares, em diferentes contextos, em diferentes medidas, com diferentes atores, atendendo a diferentes demandas; *por outro lado*, aquilo mesmo a que poderíamos nomear estritamente o perdão ocupa um lugar inencontrável e não se deixa perceber na forma de uma presença simples a si. Em outras palavras, tem-se que, não sendo da ordem da presença e da visibilidade, não sendo da ordem do onto-fenomenológico, o perdão não se encontra em nenhuma das cenas de perdão em que este é requerido, negado ou concedido, visando com isso a uma reconciliação ou ao esquecimento.

De notar que as cenas contemporâneas de arrependimento se confundem frequentemente com performances confessionais calculadas, com hipocrisia, com simulacros e com o automatismo programável de uma autojustificativa antecipada. Algo que reduz o perdão a um processo eficaz de concessão *a priori*, que reduz o acontecimento singular de um perdão ao *aterrador* automatismo de sua concessão: "me perdoe", "me desculpe", "peço perdão de antemão". Um automatismo neutralizante e tranquilizante que suspende o "perdão" enquanto acontecimento. "Questão de técnica: um perdão ou uma desculpa mecânicos, maquínicos, automáticos se destroem sem demora – e perdem seu sentido, até mesmo sua memória (...)", [247] nos dirá Derrida.

Um dos axiomas desde os quais se pensou tradicionalmente a problemática do perdão refere-se à ideia de que *ele* deva ser pedido. Ao arrependimento, à confissão e ao pedido de perdão, segue-se a sua concessão ou a negação de sua concessão. Importa que o culpado, ou a culpada, assuma o dano ou a falta, importa que aquele ou aquela que tenha cometido um mal, ou um crime, se apresente diante da vítima – ou do seu representante, o que será outra questão sem fundo –, submeta-se a ela, que inverta a razão dissimétrica entre um e outro, que coloque o culpado agora à mercê da vítima, à mercê de uma palavra que pode não ser concedida jamais: perdoo.

Essa perspectiva, que considera o perdão à condição de que este seja pedido, é a de Vladimir Jankélévitch, a de Emmanuel Lévinas, e mesmo a do hermenêuta Paul Ricœur. Tais perspectivas, nos diferentes registros e contextos filosóficos desde os quais esses autores analisam a problemática do perdão, têm em comum a ideia de que o perdão está sempre condicionado a um movimento de arrependimento e de demanda de perdão do culpado em direção à vítima. Em *L'Imprescriptible*, Jankélévitch dirá acerca dos alemães nazistas: "O perdão! Mas eles alguma vez nos pediram perdão? É o sofrimento e é o desamparo do

[247] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 113. [*Papel-máquina*, p. 105-106].

culpado apenas que dariam um sentido e uma razão de ser ao perdão". [248] Passagem tão pequena quanto portadora de imensas questões. O perdão, para ter um sentido – e será preciso voltar a isso incessantemente, pois não nos é evidente que o perdão tenha um sentido, ou ainda que ele pertença a um domínio de saber programado, programável – deve passar, sugere-nos Jankélévitch, pela mortificação e pelo arrependimento do culpado, que se enunciam pelo seu endereçamento à vítima na forma de uma demanda de perdão. Referindo-se evidentemente aos nazistas, Jankélévitch endossa uma lógica do perdão que interdita a sua concessão ali onde o perdão não foi pedido. Nessa lógica, é preciso confessar a falta e solicitar o perdão, condições sem as quais o perdão ele mesmo se torna inócuo. Essa confissão, que não tem a figura de um saber, corresponde a uma performance, a um gesto performativo que abre a própria cena de perdão. A confissão, como uma condição – não uma dentre outras – para a perspectivação do perdão, para a consideração mesma do perdão, para a consideração de sua concessão ou recusa, dá-nos a pensar a economia geral do ato da confissão e dos múltiplos contextos nos quais não se vê senão os traços de uma retórica abusiva e programada.

Logo será preciso voltar, portanto, ao registro da confissão na cena do perdão. Perspectivar o papel que ela desempenha na sua concessão, ou na sua recusa, pensar a economia de sua *mise-en-scène*, demarcar os limites de sua estrutura, notar as formas de abrangência e atuação dos contextos confessionais de nossos dias, eis aí uma das tarefas fundamentais a serem levadas *a cabo*. Em suma, será preciso voltar sobre o campo confessional, nos variados matizes que este assume desde a sua *instituição*, seja no quadro jurídico-político, seja no quadro religioso, mas também no psicanalítico e acadêmico, a fim de relevar a sua abrangência e penetração nas mais variadas instituições, considerando aí seus pontos de (não) contato com o perdão, bem como as aporias incontornáveis dessa relação. Antes, porém, será preciso passar, ainda que de modo rápido e compendioso, por algumas das considerações levinasianas sobre o perdão, a fim de dar a ler, posteriormente, determinadas insuficiências e desafios encontrados na obra de Levinas para o trato dessa questão.

2.2 **Levinas e a cena do perdão**

[248] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 50-51.

Essa condição de possibilidade estrutural do perdão, da qual já falamos mais acima, qual seja aquela que tradicionalmente impõe e apela a um protocolo, até mesmo a um cerimonial, a partir dos quais o perdão seria pedido, sua concessão seria deliberada e uma resposta – um *sim* ou um *não* que fazem a mediação entre ofensores e ofendidos – retornaria para o culpado, essa condição, dizíamos, subjaz nas grandes tradições religiosas de origem abraâmica. Sua silhueta se expressa sobremaneira na impossibilidade da substituição da vítima. O que nos conduz à insistente questão quanto à pertinência de se pedir o perdão a uma vítima radicalmente ausente. Tais tradições dão conta de que nem mesmo Deus poderia substituir as vítimas a fim de perdoar o culpado. Emmanuel Levinas nos fala acerca dessa questão segundo a perspectiva do judaísmo.

> A sabedoria judaica ensina que aquele que criou e que suporta todo o universo não pode suportar, não pode perdoar o crime que o homem comete contra o homem (...) A falta cometida em relação a Deus releva do perdão divino, a falta que ofende o homem não releva de Deus (...), a responsabilidade do homem em relação ao homem é tal que Deus não a pode anular. [249]

Levinas coloca a ordem inter-humana acima da ordem divina. Nesse sentido, para o filósofo lituano, o perdão é condicionado ao pedido de perdão. O dia do perdão, o *Yom Kipur*, é para o povo judeu o dia da expiação dos pecados dos homens em relação a Deus. Mas para o mal cometido pelo homem em relação ao seu próximo, ensina o Talmude, os homens devem fazer o perdão trabalhar entre si. Não há, para essa tradição judaica, a possibilidade da substituição da vítima. O perdão é uma questão diretamente relacionada ao ofendido e ao ofensor, ou, se preferirmos, entre *a* vítima e *o* seu carrasco eles mesmos.

Talvez a questão aqui, de fato, não seja aquela que diz respeito a saber se é possível perdoar no lugar de outra pessoa, isto é, conceder o perdão em nome de uma vítima radicalmente ausente. Trata-se, certamente, de algo impossível. Mas essa questão também não se esgota aí. Ao contrário, resta saber ainda o que este terceiro, este "próximo" de uma vítima já morta – portanto, infinitamente distante – pode ainda fazer em uma dada cena de perdão. Há, por exemplo, um sentido em que o contexto no qual se estabelece uma cena de perdão entre o carrasco e o representante da vítima corresponde a um modo não somente de render homenagens à memória da vítima, mas também de reconhecer a sua alteridade. "*Die Welt ist fort,/ ich muss dich tragen*", dirão esses dois versos do famoso poema de Paul Celan. "O mundo acabou,/ eu tenho de te portar". A segunda estrofe nos dá aqui toda a carga de um "eu"

[249] LEVINAS, E. *Difficile liberté:* essais sur le Judaisme. Paris: LGF / Le livre de poche, 1997, p. 412.

que é arqui-originariamente responsável pelo outro, por este infinitamente outro que, ao mesmo tempo, eu devo portar. Como Derrida bem o diz, trata-se aí de um "eu ético" absolutamente obrigado à exterioridade de outrem que deve ser carregado, portado, su-portado. Em *Béliers*, o filósofo da desconstrução nos dá a pensar uma relação entre esse eu e outrem para além do ser e da fenomenalidade, isto é, para além do mundo (*Die Welt ist fort*). Derrida, então, nos diz:

> Quando o mundo não existe mais, quando ele está em vias de não estar mais *aqui*, *mas lá além*, quando ele não está mais próximo, quando ele não está mais aqui (*da*) mas lá além (*fort*), quando ele já nem sequer está mais lá além (*da*) mas partiu para longe (*fort*), talvez infinitamente inacessível, então eu tenho de te portar [*porter*] ou de te carregar, a ti sozinho, a ti sozinho em mim ou sobre mim sozinho. [250]

É preciso ressaltar ainda que essa obrigação, essa responsabilidade de portar o outro, de bem portar e carregar o outro, não tem aqui a figura psicanalítica da interiorização e do luto. A relação com o (ao) outro, como já vimos, não se estabelece pela interiorização ou pela apropriação do outro pelo eu. Ainda que "em mim", ainda que bem guardado e bem portado, este outro deve permanecer aquilo que é, outro. Esse *portar bem o outro* do qual Derrida nos fala é precisamente um "inclinar-se para a inapropriabilidade infinita do outro, ao encontro da sua transcendência absoluta mesmo dentro de mim, quer dizer, em mim fora de mim." [251] Nesse sentido, será então na estranheza da alteridade de outrem que esse "eu" se estabelece como um "eu ético". Sem apropriação, sem interiorização ou sem assimilação, devo carregar o outro em mim. A exterioridade absoluta – secreta e separada, *ab-solus* – desse outrem que porto e carrego é, ao mesmo tempo, a estranha *in-condição* desse "eu". Como salienta Derrida, "eu, eu não sou eu, não posso ser, não devo ser senão a partir deste estranho porte deslocado do infinitamente outro em mim." [252]

Como também já vimos, os limites entre este *dentro* [*dedans*] e este *fora* [*dehors*] de que Derrida nos fala são espectralizados pela sua própria indecidibilidade. A exterioridade absoluta de outrem é secreta e desértica, o que em sede derridiana será designado por "lugar sem lugar", ou por "deserto no deserto", a fim de dar conta de uma origem *sem* origem, ou da duplicidade da origem *ela mesma*.

---

[250] DERRIDA, J. *Béliers*, p. 68. [*Carneiros*, p. 49].

[251] Ibidem, p. 77. [Ibidem, p. 55].

[252] Idem. [Idem].

Feito esse breve desvio, voltemos à questão da impossibilidade da substituição em uma cena de perdão. Porque tal cena é também a cena de uma impossível substituição. Mas isso não nos chega de uma maneira fácil, sem injunções, sem problematizações, sem aporias incontornáveis. Nem sempre a vítima está sozinha, nem sempre todas as vítimas o são diretamente, nem sempre, enfim, as vítimas absolutas se vão sem deixar as vítimas sobreviventes – vítimas primeiramente dessa *inesperada separação*.

Jacques Derrida nos lembra, em um pequeno e potente texto intitulado "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?" (o título original é, mais precisamente, "*Versöhnung*, *Ubuntu*, Pardon, quel genre?"), de um evento ocorrido na *Comissão da Verdade e Reconciliação*, na África do Sul, citado por Timothy Garton Ash em um artigo traduzido de *New York Review of Books* – eis, mais uma vez, a abissal questão da tradução e seus ecos e relações com o perdão. A cena refere-se ao testemunho, diante da Comissão, de uma mulher que teve seu marido sequestrado e morto no período do *apartheid*. As palavras que a mulher diz em seu dialeto, e que, portanto, foram atravessadas por tradução e por traduções da tradução, são: "nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio]. E não estou disposta a perdoar." [253]

Há que falar, em primeiro lugar, da vítima fatal, isto é, do marido sequestrado e assassinado, a quem o perdão seria devido. O perdão devido, diga-se, a uma vítima singular e, ao mesmo tempo, infinitamente ausente da cena do perdão. Mas há também, *por outro lado*, a vítima sobrevivente, essa mulher tomada por um sofrimento incomensurável, o sofrimento pela morte brutal de seu companheiro. Ela não está disposta a perdoar. Por *ele*. Por *ela*. Somente ela pode perdoar, mas ela não está disposta a conceder o perdão a uma instituição, a um governo, a uma comissão. Derrida, quanto a isso, observa que é somente do lado da vítima que o perdão é possível – no sentido "eventual" do termo, qual seja o de que o perdão apenas pode ser considerado possível sob a perspectiva das vítimas. Para o filósofo:

> Eu, enquanto vítima, do lado da vítima, nós somos mais de uma vítima em uma, e dessas vítimas sou a única sobrevivente, a única a ser porta-voz. Somente de minha parte o perdão seria possível, somente assim ele poderia ter um sentido e o sentido de perdão, digno da palavra "perdão". Ora, esse "somente eu" significa também que, considerando-se sozinha do lado da vítima, ela mesma é somente uma de pelo menos duas vítimas, das quais o marido morto. Se ela está sozinha, é também porque

[253] DERRIDA, J. "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?", p. 75.

> a vítima absoluta, a primeira vítima, está morta: a única que podia verdadeiramente perdoar, ela, ele não se encontra. [254]

Ainda no contexto dessa lógica da substituição, ou da sua impossibilidade, haveria que se perguntar também pela possibilidade de um perdão a si, um auto-perdão, que teria a figura do perdoar-se a si mesmo *como a um outro*. Como a um outro, precisamente, porque talvez a relação estabelecida por uma cena de perdão seja aquela de uma necessária intersubjetividade. O perdão é, em certo sentido, um *pas de deux*, ou melhor, um *pas à deux*, uma *coisa* que tem lugar entre duas singularidades, atravessada, em princípio e na maior parte dos casos, pela tercialidade da linguagem. Como, então, perdoar-se a si mesmo? Levinas, por exemplo, afirma que "talvez os males que devem cicatrizar no interior da alma sem o socorro de outrem sejam precisamente os males mais profundos." [255] A transgressão a ser superada sem que se recorra a outrem seria aquela mesma que requereria toda a personalidade do "mim mesmo". "Que um mal exija uma reparação de si para si", nos diz Levinas, "isso mede a profundidade de sua lesão." [256] Mas poderíamos nós, na "solidão da subjetividade", afastarmo-nos completamente do outro? Segundo Lytta Basset, perdoar a si mesmo e a outrem seriam partes de um único e mesmo movimento. [257] O que seria dizer que um e outro – perdoar a si e a outrem – correspondem lógica e cronologicamente, uma vez que aquele que não tem a capacidade de perdoar a si mesmo não teria, igualmente, a capacidade de perdoar ao outro.

Hannah Arendt, nesse contexto, parece nos oferecer uma leitura mais sofisticada quanto à possibilidade do perdão concedido a si mesmo. No trecho dedicado ao perdão de seu *A condição humana*, a filósofa alemã observa que o perdão pode também ser concedido a si mesmo, mas não apenas.

> (...) o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros. E, do mesmo modo como a dimensão e as formas de auto-domínio justificam e determinam o domínio sobre outros – o indivíduo governa os outros como governa a si mesmo –, também a dimensão e as formas do perdão e das promessas que o indivíduo recebe determinam a dimensão e

[254] DERRIDA, J. "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?", p. 75.

[255] LEVINAS, E. *Quatre Lectures talmudiques*. Paris: Edition de Minuit, 1968, p. 38.

[256] Ibidem, p. 38.

[257] BASSET, Lytta. *Le pouvoir de pardonner*. Paris/Genève: Albin Michel / Labor et Fides, 1999, p. 316.

> as formas do perdão que ele pode conceder-se a si próprio ou do cumprimento de promessas que só a ele dizem respeito. [258]

Pressupondo-se que o perdão estabeleça uma relação dialógica para que tenha lugar, poderíamos, por um momento, aventar a hipótese de um perdão concedido a si mesmo corresponder a um diálogo consigo, na forma de um exame de consciência. Tal exame de consciência seria um diálogo interior, como vemos no *Teeteto*, o diálogo de perguntas e respostas que, segundo Sócrates, a alma formula para si mesma. [259] Na análise da concessão, ou não, do perdão a si mesmo, esse diálogo interior refere-se à sucessão temporal entre esse "eu" que sou e o aquele que eu era. O exame de culpa e possibilidade da expiação se daria, nesse sentido, a partir de um "diálogo" entre uma alteridade subjetiva. Vê-se aí que essa passagem traz questões que se abrem sobre injunções, problematizações e aporias incontornáveis sobre as quais, mais à frente, retornaremos. Retenhamos, por ora, que, se o perdão for absoluto, então ele deve perdoar a tudo, incondicionalmente, o que, por conseguinte, talvez nos abra a possibilidade de um perdão de si mesmo.

Se, algumas linhas acima, falamos da sucessão temporal entre um "eu" que cometeu o erro, a falta grave, e o "eu" de agora que, arrependido, pede o perdão, isso é porque o perdão está, como já mencionamos, intrinsecamente ligado ao tempo, à temporalidade – que, em sede derridiana, se abre sempre à vinda do outro. Para Levinas, também, o perdão é da ordem do tempo, ele é mesmo a conquista do tempo da fecundidade sobre o envelhecimento e a morte. Nesse sentido, o perdão corresponderia a uma inversão da ordem natural das coisas. Que é dizer que o perdão é a reversibilidade do tempo, uma vez que traga novamente o passado à tona, mas purificando-o. Com efeito, em virtude do perdão, os instantes não se conectam uns com os outros de maneira indiferenciada, o que permite a novidade, a irrupção e o não idêntico. Segundo Levinas, "o tempo é o não definitivo do definitivo, alteridade sempre re-começante do realizado – o 'sempre' do recomeço." [260] Desse modo, não se trata de um gesto moral do sujeito, não se trata da relação que o *Dasein* mantém com a morte. Trata-se antes de ruptura, de descontinuidade, de ressurgimento.

---

[258] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 249-250.

[259] Cf. PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001, p. 107-108. 189e-190a.

[260] LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Paris: Kluwer Academic, 1978, p. 260.

Note-se que a diferença fundamental entre o perdão em sede levinasiana e o perdão na perspectiva derridiana refere-se ao caráter condicional do perdão para o primeiro filósofo, enquanto que, para Derrida, o perdão ou *é* absoluto e incondicional, ou *não é*. Em Levinas, o perdão implica necessariamente o arrependimento e a sua solicitação ao ofendido. É preciso sempre arrepender-se e pedir o perdão a outrem pela ofensa cometida. Nesse sentido, retorna-se aqui àquela fundamental relação entre o perdão e a linguagem, agora reiterada por Levinas.

> A função original da fala não consiste em designar um objeto para comunicar com outrem, em um jogo sem consequência, mas em assumir por alguém uma responsabilidade perto de alguém. Falar é comprometer os interesses dos homens. A responsabilidade seria a essência da linguagem. [261]

Mas, além dessa fundamental relação com a linguagem, Levinas salienta o caráter processual do trabalho de perdão. Que é dizer que o perdão, ou a reparação, é aqui alcançado através do esforço, da mortificação do ofensor e de seu desejo de expiação e de reparação. Não é possível, segundo a perspectiva judaica do perdão, proceder à purificação da falta sem que a sua expiação tenha, de fato, ocorrido por meio de um trabalho pessoal, um esforço pessoal e espiritual sem o qual não há reparação. Como observa Maria Luci Buff Migliori, em sua tese "Horizontes do Perdão: reflexões a partir de Paul Ricœur e Jacques Derrida", é possível dizer que "o perdão judaico, por suas características, está inserido numa ética da reparação e não numa ética da graça, e esta característica se projeta na questão da discussão sobre o perdão condicional à confissão, ao arrependimento, à expiação e à reparação." [262]

Levinas, por vezes, também salienta o caráter laboral do perdão no contexto judaico. O perdão, fixado no calendário judaico, dotado de uma grande força nesta comunidade, deve ser entendido como uma coisa santa, como um meio de reabilitação com o Senhor que deve, para isso, mobilizar trabalho, esforços e vontades. Em *Quatre Lectures talmudiques*, Levinas observa que:

> (...) sem o duro labor da conciliação das inúmeras vontades, sem o sacrifício material, o pedido do perdão e mesmo a humilhação moral que ele comporta, se

[261] LEVINAS, E. *Quatre Lectures talmudiques*, p. 46.

[262] MIGLIORI, Maria Luci Buff. Horizontes do Perdão: reflexões a partir de Paul *Ricœur* e Jacques Derrida. 2007. 263 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 42

> acomodam de covardia e preguiça. As vozes piedosas são fáceis. O esforço do ato começa quando se desprende de seu bem e quando se mobiliza de vontades. [263]

Ora, esse "duro labor" de que nos fala Levinas quando se refere ao processo da conciliação das vontades, isto é, o trabalho sacrificial da mortificação do ofensor com vistas à purificação e à expiação – por conseguinte, no contexto das considerações levinasianas, ao perdão entre os homens que os reabilita com Deus –, está repleto de protocolos e condições performativas para que tenha lugar. Porque a perspectivação do perdão em Levinas – em sua leitura filosófica e talmúdica do motivo do perdão – não se dá senão no interior de certos limites condicionantes.

> Duas condições ao perdão: o bem querer do ofendido, a plena consciência do ofensor. Ora, o ofensor é essencialmente inconsciente: a agressividade do ofensor talvez seja a sua própria inconsciência. A agressão é a desatenção por excelência. Por essência, o perdão seria impossível. [264]

É preciso, então, "solicitar o perdão do ofendido", [265] diz-nos Levinas. Eis aí o núcleo condicionante de toda concessão do perdão no pensamento levinasiano. Não se pode perdoar, não se pode conceder o perdão senão se o ofensor, plenamente consciente de sua ação, de seu malfeito, solicitar o perdão à vítima. Nesse sentido, a hipótese de um perdão entre os homens, concedido como graça e de maneira generosa, é logo aqui afastada. "Estamos longe do perdão generosa e soberanamente concedido *urbi* e *orbi*. O jogo da ofensa e do perdão é um jogo perigoso." [266]

Trata-se, portanto, de um movimento no qual é requerida sempre a tomada de consciência do mal feito às vítimas, à qual se sucede a confissão e, sobretudo, o pedido de perdão. E é sempre preciso pedir o perdão. Não é fortuito, lembremo-lo, que o calendário judaico tenha um dia destinado ao perdão. O perdão é parte intrínseca da experiência intersubjetiva, enquanto *experiência temporal* com o outro.

> A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia pela qual, nos colocando em seu lugar, o reconhecemos como

[263] LEVINAS, E. *Quatre Lectures talmudiques*, p. 47.

[264] Ibidem, p. 55.

[265] Ibidem, p. 48.

[266] Ibidem, p. 51.

> parecidos conosco, mas exterior a nós; a relação com o outro é uma relação com um Mistério. [267]

Nesse sentido, "a busca do perdão não é nunca acabada. Nada jamais é consumado", diz-nos ainda Levinas. [268] Considerando a perspectiva acerca do perdão, segundo a qual atrelado a este estariam as noções de reconciliação, de expiação, de reabilitação e de apaziguamento, o ponto precípuo de diferença entre Levinas e Derrida repousa sobre a questão da condicionalidade inerente à concessão do perdão para o primeiro. Se, para Derrida, o perdão digno do nome é incondicional e tem como único correlato possível o imperdoável; para Levinas, o perdão deve ser precedido pela sua demanda. Para o filósofo lituano, portanto, há que se seguir a um cerimonial de arrependimento, se se pode dizer. Ou seja, o perdão deve ser solicitado pelo ofensor à sua vítima. O que traz já consigo o pressuposto do arrependimento e da confissão.

E a confissão, no contexto de apreciação e perspectivação da problemática do perdão que aqui empreendemos, mostra-se como uma questão fundamental e sem fundo. Porque ela compreende uma parte importante da engrenagem conceitual do perdão construída pela tradição religiosa, em especial a judaico-cristã, que vê na confissão uma forma de se acusar e de apontar para si mesmo que traduziria o arrependimento necessário a qualquer possibilidade do perdão. Ou seja, haveria aí uma economia, uma troca entre a confissão e o perdão. Confessar é, de alguma maneira, assumir o passado, reconhecer o que foi feito, reconhecer sobretudo o mal feito. Nesse sentido, será agora preciso dedicar alguns instantes de atenção ao papel desempenhado pela confissão na cena do perdão nos seus variados modos de registro, nas suas expressões simbólicas, até mesmo no seu desempenho para além do campo religioso, principalmente o jurídico-político, mas também o psicanalítico, o policial e o acadêmico.

Ressalte-se de antemão que Derrida terá tomado a confissão, a instituição da confissão e a confissão como instituição, não sem reservas e interrupções. O filósofo da *différance* releva, no itinerário conceitual da confissão, suas marcas de indecidibilidade, de obliquidade, de sua origem enviesada, em suma, vê na confissão ela mesma um instituto marcado por aporias a serem enfrentadas. Como, por exemplo, o aparecimento da figura do *terceiro* em toda cena de confissão, uma vez que seu ritual mesmo – o *ritual da confissão* – corresponda a um fazer saber a um terceiro uma verdade. Em última instância, o ritual da

---

[267] LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. 9ª ed. Paris: P.U.F, 2004, p. 91.

[268] LEVINAS, E. *Quatre Lectures talmudiques*, p. 53.

confissão corresponderia a um profundo desejo do homem, a saber, aquele da exteriorização de uma verdade sobre o malfeito com vistas à restauração de si mesmo. No entanto, com Derrida – e para além dele –, será preciso questionar a própria confissão como um mecanismo enunciador da verdade.

2.3 **As *Confissões* e a cena do perdão**

Um aspecto fundamental para o trato da questão do perdão, tal como tentamos empreendê-lo até aqui, diz respeito ao instituto da *confissão*, ao confessar uma falta como meio de expiação. Ele, esse instituto, é mesmo um dos principais fundamentos da liturgia de que se cerca o perdão, principalmente aquele de inspiração cristã. Mas o é também do ponto de vista jurídico, segundo o dispositivo da confissão espontânea como circunstância atenuante da pena no âmbito dos códigos penais. Além disso, têm lugar aqui outras questões que giram em torno do ritual da confissão, tais como o reconhecimento da culpa, o arrependimento, o trazer à tona uma/a verdade, a mediação de um terceiro, dentre outras.

No contexto de sua história, segundo a trajetória histórica do conceito do perdão, temos que ele passa inquestionavelmente pela exigência, incontornável, da confissão. Pressupondo-se, provisoriamente – *concesso non dato* –, que a confissão revela uma verdade, que ela perfaça um certo *dar a saber* – eis aí, talvez, o dom da confissão –, que exteriorize já uma nova consciência, agora arrependida, consciente de sua culpa, uma consciência outra que aquela que cometeu o erro, é possível afirmar que o instituto da confissão circunscreve, na era cristã, uma espécie de alavanca por meio da qual o perdão se torna possível. Nesse sentido, nada de perdão sem o reconhecimento, isto é, sem a confissão verbal da culpa, sem, enfim, a demonstração do arrependimento e da transformação do culpado. Eis aí um dos principais problemas a serem enfrentados em uma tentativa de aproximação da problemática do perdão. Isso porque, em última instância, uma cena de perdão, uma cena de pedido de perdão *como tal*, pressuporia em primeiro lugar a consciente demanda do perdão pelo ofensor. Dito de outra maneira, seria preciso que o ofensor, ou o culpado, confessasse o erro cometido para que o perdão fosse, por conseguinte, pedido.

A confissão, em um certo sentido, seria o mecanismo linguístico por meio do qual o ofensor reconhece e atribui a si mesmo o mal cometido. Há aí, portanto, uma decisão – a decisão da confissão – que tem a figura de um desprendimento, ao mesmo tempo, de si e do

mal cometido. De si porque o confessar um mal ou uma ofensa é, em primeiro lugar, uma decisão de comunicar alguma coisa contrária ao interesse do ofensor, além de beneficiar a vítima. Além disso, há na confissão o desprendimento do mal cometido, uma vez que o ato de confessar traga com ele simultaneamente o registro da culpa, de exposição de si diante do outro, de responsabilização, de expiação, até mesmo de redenção.

Mas há algumas injunções e aporias trazidas pela confissão à cena do perdão. Injunções e aporias essas que não impedem, contudo, que se possa pensar – e desejar – a possibilidade de um perdão concedido sem condições. E é precisamente no crivo do condicionamento, da dita condição de possibilidade, que se pode localizar a confissão nessa cena. Porque se, para que um perdão seja concedido, for preciso antes que o ofensor confesse, que ele se mostre arrependido e mortificado quando do momento da confissão, então já não se pode falar de um perdão puro e incondicional – se, por acaso, houver algo dessa natureza –, uma vez que a sua concessão se oriente de antemão para a satisfação de algumas exigências. Destarte, torna-se preciso pensar o papel desenvolvido pela confissão segundo a perspectiva de um condicionante, talvez até mesmo de um entrave, ao acontecimento do perdão digno desse nome.

Voltemo-nos, então, para algumas das considerações feitas por Derrida acerca da confissão – das noções a ela circunvizinhas – e também sobre o papel que ela desempenha na problemática do perdão. Em "A fita da máquina de escrever", Derrida retoma as cenas filosóficas da confissão nas *Confissões* de Agostinho e de Rousseau, a fim de problematizar, em seguida, as leituras que Paul de Man e Austin fazem sobre a retórica performativa da desculpa. Agostinho, que escreve suas *Confissões* antes mesmo da institucionalização da prática confessional pela Igreja, dirige sua confissão a Deus, que tudo sabe; Rousseau confessa para desculpar-se a si mesmo, ao apelar por uma inocência radical. [269] Ambos preferem falar mais a linguagem das desculpas à do perdão. Em ambos os casos, trata-se da possibilidade do acesso repetido à experiência da culpa, ao dar a ver, àquilo que é revelado, ainda que essa experiência seja distinta da interpretação da culpa. Contudo, será preciso ainda diferenciar a ideia da confissão enunciadora da culpa daquela que se coloca como uma enunciação cognitiva.

Já está aí o problema da confissão que não diz a verdade, que nada informa. O fazer-saber uma falta, suposta parte constituinte de toda confissão, não pode ser reduzido ao fazer

[269] Cf. DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 49-51. [*Papel máquina*, p. 50-51].

saber algo. "A confissão não é da ordem do saber ou do fazer-saber", [270] ele ressalva. Nesse sentido, Derrida volta a Agostinho, no que se refere à ideia de que a confissão não tem o caráter cognitivo ou revelador da verdade. Ao confessar, trata-se antes de reconhecer do que de conhecer, de se arrepender e de converter a falta em amor. Confessa-se para renovar ou estabelecer um vínculo.

> *Fazer* saber não se reduz a saber, mas, sobretudo, fazer saber uma *falta* não se reduz a fazer saber qualquer coisa; é *já* se acusar e engajar-se num processo performativo de desculpa ou de perdão. Uma declaração que trouxesse um saber, uma informação, uma coisa por conhecer, não seria, de modo algum, uma confissão, embora a coisa por conhecer, ou o referente cognitivo fosse, por outro lado, definido como uma falta: posso informar a alguém que matei, roubei ou menti, sem que isso seja em absoluto uma declaração culposa [*aveu*] ou uma confissão. A confissão não é da ordem do saber ou do saber-fazer. [271]

Além disso, o pedir ou apresentar desculpas pode atuar, em certo sentido, como um apelo performativo. Pode-se sempre, remarquemos essa possibilidade, confessar ao outro uma falsa verdade – e deveremos voltar incessantemente à problemática da mentira, à intencionalidade do ato de mentir, que é sempre um dirigir-se ao outro, Derrida nos lembra, mesmo que a mim mesmo como um outro; e à intenção, uma vez que seja constitutiva da mentira a declaração intencionalmente não verdadeira que visa enganar a outrem. [272] Há, na cena da confissão, a chance sempre presente do falso testemunho, do perjúrio, da fraude, etc.

Na peugada de Kant, por exemplo, temos que a mentira, no sentido mais propriamente ético que o filósofo de Königsberg lhe confere, constitui uma inverdade intencional, a mais indigna que o homem pode cometer. Isso porque, através da mentira, o sujeito termina por aniquilar a sua própria dignidade, sendo a mentira, por conseguinte, inadmissível. Na *Metafísica dos costumes*, Kant observa que:

> Na doutrina do direito, uma inverdade intencional é chamada de mentira somente se violar o direito de outrem; mas na ética, onde nem uma autorização é derivada da inocuidade, fica claro de *per si* que nenhuma inverdade intencional na manifestação dos pensamentos de alguém pode eximir-se dessa áspera denominação, pois a

[270] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 78-79. [*Papel máquina*, p. 75].

[271] Idem. [Ibidem, p. 75-76].

[272] Cf. DERRIDA, J. *Histoire du mensonge*. Prolégomènes. Paris: L'Herne, 2005.

> desonra (sendo um objeto de desprezo moral) que acompanha uma mentira também acompanha um mentiroso, como sua sombra. [273]

Por melhor intencionada que seja, uma mentira jamais poderá ser admitida do ponto de vista ético, uma vez que a máxima desta ação não possa ser universalizada. E, embora qualquer um possa desejar mentir para escapar de uma situação adversa, seria pouco provável que alguém desejasse que isso se converta numa lei universal. Porque, admitindo-se uma tal lei, a do direito de mentir, o sentido de toda promessa seria ele mesmo esvaziado. Desse modo, se a mentira fosse alçada a uma lei universal, não haveria mais razão para se acreditar nas promessas de outrem, o que faria tal lei entrar em contradição com ela mesma. Para Kant, nessa perspectiva, é a própria razão que nos ordena incondicionalmente a não prestar falsos testemunhos.

> A veracidade nas declarações que não se pode evitar é um dever formal do homem com relação a qualquer outro, por maior que seja o prejuízo decorrente disso para ele ou para outra pessoa; e se não cometo uma injustiça contra aquele que me obriga a uma declaração de maneira injusta, se as falsifico, cometo, por essa falsificação, que também pode ser chamada mentira (embora não no sentido dos juristas), em geral uma injustiça na parte mais essencial do dever: isto é, faço, naquilo que a mim se refere, com que as declarações em geral não encontrem mais crédito, e portanto também todos os direitos fundados em contratos sejam abolidos e percam a força; isto é uma injustiça causada à humanidade em geral. [274]

A definição de veracidade de Kant, a veridicidade, o querer-dizer verdadeiro (*Wahrhaftigkeit*) dá conta, então, de um dever formal absoluto. Seu contrário, a mentira, será uma declaração deliberadamente não-verdadeira. E os prejuízos da mentira sempre resvalam em outrem, uma vez que, como observa o autor da *Crítica da Razão Pura*, mesmo quando não atinge ao outro homem, ela prejudica a humanidade em geral. Nesse sentido, a mentira vê-se inteiramente desqualificada como fonte possível do direito. Há para o filósofo alemão, portanto, uma necessidade imanente e *a priori* do dizer verdadeiro, mesmo que os seus resultados sejam desastrosos.

Derrida, porém, terá problematizado essa concepção kantiana de mentira, e também aquela do dever de veridicidade. Em *Histoire du mensonge*, o filósofo da desconstrução nos dá a ler a ausência de qualquer componente histórico na perspectiva de Kant acerca da mentira. Ele releva daí a impossibilidade da redução do texto de Kant, *Sobre um suposto*

---

[273] KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008, p. 271.

[274] KANT, Immanuel. *Textos Seletos.* Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 73.

direito de mentir por humanidade, à lógica daquilo que o filósofo alemão terá pretendido mostrar com todo o rigor. Derrida observa então que:

> A definição kantiana da mentira ou do dever de veracidade apresenta-se como tão formal, imperativo e incondicional, que parece excluir justamente qualquer consideração histórica, qualquer fator ligado a condições ou hipóteses históricas. Sem se debruçar, à maneira de um casuísta, sobre todos os casos difíceis e inquietantes analisados por Santo Agostinho, partindo no mais das vezes de exemplos bíblicos, Kant parece excluir todo conteúdo histórico quando define a veracidade (*Wahrhaftigkeit: veracitas*) como um dever formal absoluto: "A veracidade nas declarações é o dever formal (*formale Pflicht*) do homem com relação a cada um, por mais grave que seja o prejuízo que dela possa resultar." [275]

Derrida reage aqui, em suma, à desqualificação, por parte de Kant, dos componentes de historicidade intrinsecamente relacionados com a origem da mentira. Além disso, é preciso considerar os problemas de uma concepção de mentira que a interdite com base no ordenamento da razão, com base num imperativo categórico. "Seria preciso levar em conta imperativos hipotéticos, oportunidade pragmática do momento, formas do enunciado, da retórica, do destinatário etc.", [276] diz-nos Derrida. Há que se considerar também, *por outro lado*, os contextos de enunciação de uma mentira, uma de Estado, por exemplo. Uma mentira de Estado, um crime contra a humanidade, enfim, todos os performativos jurídicos surgidos após a Segunda Guerra Mundial. E terá sido, precisamente, essa identificação temporal de uma novidade histórica que nos ofereceu mais subsídios para uma melhor compreensão do questionamento de Derrida ao imperativo da veracidade de Kant. Retomando alguns dos fatos históricos que possibilitaram o surgimento desses conceitos e dispositivos jurídicos, Derrida releva que:

> Se tudo isso é histórico por inteiro, a problemática da mentira ou da confissão – o imperativo da veracidade a respeito de algo como um crime contra a humanidade – não tinha sentido algum nem para indivíduos nem para o Estado antes da definição deste conceito jurídico no artigo 6c dos Estatutos do Tribunal militar internacional de Nuremberg e sobretudo, pelo menos em se tratando da França, se não me engano, antes que esses crimes tivessem sido declarados *imprescritíveis* por uma lei de 26 de dezembro de 1964. [277]

---

[275] DERRIDA, J., *História da mentira*. Prolegômenos, p. 15.

[276] Ibidem, p. 20.

[277] Ibidem, p. 20-21.

Será preciso ressaltar, então, uma ranhura pela qual sempre pode escapar a mentira. Tal ranhura se instaura no âmago mesmo do endereçamento a outrem para enunciar a verdade, para dizer o verdadeiro. Não se pode sair daí. Essa permanente possibilidade é também o que permite e instaura a relação com o outro. A possibilidade de sempre poder mentir para o outro (ao outro) é o que me faz abrir a relação com a alteridade de outrem, confessando a falta, e mesmo pedindo o perdão. A forma testemunhal, por exemplo, do "eu penso" é verificada em todo enunciado teórico. Essa forma geral do testemunho comporta a possibilidade sempre possível do *falso testemunho*. "O mentiroso pode sempre alegar, sem risco algum de ser desmentido, que falou de boa-fé, ainda que tenha sido para dizer o não-verdadeiro." [278] A mentira será sempre improvável, diz-nos Derrida, "mesmo quando estivermos, de um outro modo, certos disso." [279]

Nada mais singular do que o (um) "*eu*" que pode sempre mudar o endereçamento em segredo, no último momento. Devemos nesse sentido nos *aproximar*, se for possível e no momento oportuno, desse "*eu*" que se dirige a alguém e se confessa, pede desculpas ou perdão – supondo-se provisoriamente que queiram dizer a mesma coisa – pela falta cometida. Para Derrida:

> A substituição do "eu" pelo "eu" é também a raiz do perjúrio: (o eu) posso (pode) sempre (me) (se) dirigindo a (um [você]), cada um ou cada uma [*chacun ou chacune*] a cada um ou cada uma [*chaque un ou chaque une*], substituir esse "eu"- aqui pelo outro mesmo "eu", e mudar a destinação. (Um) "eu" posso (pode) sempre mudar o endereçamento em segredo no último momento. Como cada "eu" é um "eu" (o mesmo e qualquer outro: qualquer outro é qualquer outro como o mesmo), como qualquer outro é qualquer outro, (o) eu posso (pode) trair sem que nada transpareça substituindo o endereçamento do outro pelo endereçamento do um, até o último momento – no êxtase amoroso ou na morte, um ou outra, uma e outro. [280]

A partir das considerações acerca da confissão e mentira, e também acerca de um eu que pode sempre mudar seu endereçamento e mentir ao outro, Derrida identifica o que denomina uma "aterradora aporia", que se refere à possibilidade de um perdão ou de uma desculpa automáticos, maquínicos, maquinais. Algo que reduz o perdão e a desculpa a um processo eficaz de concessão *a priori*, que reduz o acontecimento singular de uma cena de

---

[278] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 81-82. [*Papel máquina*, p. 78].

[279] Idem. [Idem].

[280] Ibidem, p. 102. [Ibidem, p. 96].

perdão ao automatismo programável de uma autojustificativa antecipada: "me perdoe", "me desculpe", "peço perdão de antemão".

Ao longo de todo o texto de Derrida, é possível perceber a problematização dessa operação maquinal da desculpa. Isso porque pensar o perdão, ou a desculpa, concedidos antecipadamente exige a articulação entre o acontecimento e a máquina. *De um lado*, o acontecimento mantém um tipo de correspondência com o não esperado, o não calculável, o não apropriável, o não programável. Um acontecimento que seja digno desse nome é da ordem da não semelhança, é antes o monstro, como observa Derrida: o super-monstro acontecimental. [281] *De outro lado*, a referência à máquina, inorgânica, calculável, programável, ao automatismo neutralizante e tranquilizante que suspende o acontecimento. "Questão de técnica", citemos esta pequena passagem de Derrida *mais uma vez*, "um perdão ou uma desculpa mecânicos, maquínicos, automáticos se destroem sem demora – e perdem seu sentido, até mesmo sua memória." [282]

Para além de uma operação ou de uma performance, até mesmo de uma *práxis* programada, a pesquisa ou o esforço pela compreensão do perdão exige sua consideração como *o que acontece*, como o que *advém* na sua genuína eventualidade. O que me imuniza da culpa antecipadamente, o que neutraliza automaticamente minha culpa, é também o que me ameaça e me paralisa, o que suspende minha iniciativa e me expropria a autenticidade de minhas ações. Como, então, *dar conta* dessa ambivalência?

> De imediato, tem-se a impressão de que, em razão dessa quase-automaticidade ou dessa quase-maquinalidade da obra sobre-vivente, só se está lidando com quase-acontecimentos, com quase faltas, com fantasmas de desculpas ou com silhuetas espectrais de perdões. Antes de qualquer outro sofrimento ou de qualquer outra paixão possível, há a ferida, de uma só vez infinita e insensível, anestesiada, dessa neutralização pelo "como se", pelo "como se" desse *quase*, pelo risco sem limite de se tornar o simulacro ou a inconsistente virtualidade – de tudo. [283]

Derrida *parece* manter aqui uma certa indecidibilidade entre a máquina – o automático – e o acontecimento, e se empenha numa tentativa de articulação entre ambos. Porque tal ambivalência ocupa a linguagem desde o início. A conciliação possível entre o acontecimento e o maquínico está no texto. O acontecimento textual. Estamos sempre nos

---

[281] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 36. [*Papel máquina*, p. 38].

[282] Ibidem, p. 113. [Ibidem, p. 105-106].

[283] Ibidem, p. 114. [Ibidem, p. 106].

desculpando, estamos sempre pedindo perdão pelo perjúrio em que consiste o ato de escrever, ele dirá. [284] Um conceito de máquina, salienta Derrida, "permanece indissociável da desconstrução. Um texto cuja gramaticalidade é um código lógico obedece a uma máquina." [285]

Ainda na leitura acerca de Paul De Man, empreendida por Derrida em "A fita da máquina de escrever", o filósofo da desconstrução observa a relação entre o acontecimento textual, enquanto inscrição material, e a historicidade. Numa passagem mais longa do referido texto, ele observa que:

> Devemos também ter em vista, para cruzá-lo com a lógica do acontecimento textual como inscrição material, um certo conceito da *história*, da historicidade da história. Em se tratando dessa estrutura do texto, o conceito de historicidade não será mais regulado pelo esquema da progressão ou da regressão, portanto por um processo teleológico, mas pelo de acontecimento, ou de ocorrência, portanto pela singularidade do "uma única vez". Esse valor de ocorrência liga a historicidade não ao tempo, como habitualmente se pensa, nem ao processo temporal, mas, segundo De Man, ao poder, à linguagem *do* poder e à linguagem *como* poder. Daí a necessidade de levar em conta a performatividade, que define justamente o poder *da* linguagem e o poder *como* linguagem, o excesso da linguagem do poder ou do poder da linguagem sobre a linguagem constativa ou cognitiva. [286]

Há, na passagem lida acima, uma ideia importante para os nossos propósitos neste trabalho, uma ideia não fortuita, com consequências incontornáveis para uma análise da questão do perdão – ou, se se quiser, do perdão enquanto questão –, qual seja a de que o tempo não será suficiente para fazer história. Ele, o tempo, "não é o predicado *essencial* do conceito de história." [287]

Nesse sentido, será preciso agora passar, ainda que brevemente e de modo conciso, por uma questão que esteve por detrás – de uma maneira ou de outra – de todos os esforços concentrados até aqui para falar acerca do perdão e das noções que o orbitam. Trata-se, claro está, do tempo. Trata-se da temporalidade do perdão, de sua relação com as instâncias do tempo, de como uma leitura mais atenta – desconstrucionista, talvez – do perdão nos dá a pensar não apenas o pretérito de um fato/feito [*fait*] passado, de um malfeito que alguma vez

---

[284] DERRIDA, J. "Circonfissão". In: BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 41.

[285] DERRIDA, J. *Papier machine*, p. 100. [*Papel máquina*, p. 94].

[286] Ibidem, p. 91. [Ibidem, p. 86].

[287] Ibidem, p. 92. [Ibidem, p. 87].

teve lugar, mas também da possibilidade de um por vir do perdão, ou melhor, de um *perdão por vir*. Trata-se, em última instância, de tomar o tempo e o perdão, o tempo do perdão, o tempo como perdão, a fim de nos colocarmos na escuta do pensamento derridiano acerca da intrínseca relação entre o tempo e o perdão, bem como das noções adjacentes, tais como a memória e o arquivo, por exemplo.

2.4 **O perdão e o tempo**

As cenas de exigência e de determinação do perdão foram percebidas tradicionalmente como a marca de uma representação atual daquilo que passou, isto é, como um passado que não passa. Nessa perspectiva, ainda que a memória seja um operador indissociável de qualquer noção de perdão possível, o esquecimento se revela também como uma força constitutiva do horizonte de apreciação hermenêutica do perdão. Além disso, no interior dessa problemática há um enigma incontornável, referente à força capaz de trazer à tona a paralisia existencial do sujeito que comete uma falta. Diante de um mal cometido, o indivíduo reorienta sua representação do passado, visando encontrar uma expressão particular apropriada de seu desvio e, no mais íntimo, imprimir à sua memória uma síntese apaziguadora. Nesse sentido, será preciso destacar, a partir do pensamento de Jacques Derrida, as relações verificadas entre o dom e o perdão, buscando notar aí algumas das questões que lhes são subjacentes, isto é, buscando notar como, embora não se confundam nem se reduzam um ao outro, dom e perdão [*don* e *par-don*, no idioma de Derrida] mantêm uma relação de proximidade e de indissociabilidade fundamentais para a compreensão do perdão incondicional que a desconstrução terá colocado em jogo. Desse modo, um dos pontos que não podem ser negligenciados, nessa relação de proximidade entre o dom e o perdão, refere-se ao tempo, ou ao movimento da temporalização.

Se, *por um lado*, o perdão está ligado a um passado que retorna, a um passado que, de algum modo, não passa; *por outro lado*, o dom se liga ao presente, à presença do presente. Na economia do dom encontra-se a imensa questão do círculo, da circularidade da troca, mas também do tempo, da representação do tempo como círculo, de um círculo que é preciso ser interrompido para que haja dom, *se houver*. Isso porque, para ser dom, para que o dado do dom tenha lugar, é preciso que entre em cena a gratuidade do dar. É preciso que o dom seja originário, imotivado e sem resposta. Nesse sentido, uma condição fundamental e estruturante

para o evento do dom corresponde ao esquecimento, ao esquecimento absoluto. No entanto, alerta-nos Derrida, "o pensamento deste esquecimento radical como pensamento do dom deveria concordar com uma certa experiência do *rastro* como *cinza*"[288]. Para que haja o evento do dom, portanto, é preciso que alguma coisa aconteça ou tenha lugar fora da economia do tempo, do tempo presente e apresentável. Assim, o dom tem lugar num "*tempo sem tempo, de tal modo que o esquecimento esqueça*." [289]

Em todo caso, na relação entre o dom e o perdão, ambos têm em comum a não irredutibilidade à presença do presente. Para Derrida, se há o dom, ele se relaciona necessariamente com a economia, e mesmo com a economia monetária. Mas ele age interrompendo a cada vez a economia, desafiando o cálculo, suspendendo a simetria da troca, qual seja, a do dar e receber.

> Mas o dom, se houver, não é também aquilo mesmo que interrompe a economia? Aquilo mesmo que, suspendendo o cálculo econômico, não dá mais lugar à troca? Aquilo mesmo que abre o círculo para desafiar a reciprocidade ou a simetria, a comum medida, e para desviar o retorno em vista do sem-retorno? Se há dom, o *dado* do dom (*isso que se* dá, *isso que* é dado, o dom como coisa dada ou como ato de doação) não deve retornar ao dando (não digamos ainda ao sujeito, ao doador ou à doadora). Ele não deve circular, não deve se trocar, não deve em todo caso ser esgotado, enquanto dom, pelo processo da troca, pelo movimento da circulação do círculo na forma do retorno ao ponto de partida. Se a figura do círculo é essencial à economia, o dom deve permanecer *aneconômico*. Não que ele permaneça [*demeure*] estranho ao círculo, mas deve *guardar* com o círculo uma relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza. É nesse sentido talvez que o dom é o impossível. [290]

O dom é *o impossível* pela sua própria incondicionalidade, isto é, porque somos incapazes de dar o bastante. O impossível porque não somos nunca suficientemente hospitaleiros ou acolhedores. E há sempre culpa por não se dar o bastante, há sempre que ser perdoado por não dar o suficiente. Note-se, no entanto, que não se trata de uma impossibilidade *enquanto tal*, mas d*o impossível* enquanto uma das marcas, e mesmo o que anima o pensamento da desconstrução. [291] Seria possível dizer, portanto, que o apelo às condições de possibilidade do dom é aquilo mesmo que o aniquila. Sua inscrição no (como) impossível e na (como) incondicionalidade é o que nos permite falar do dom.

---

[288] DERRIDA, J. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991, p. 30.

[289] Idem.

[290] Ibidem, p. 18-19.

[291] Cf. DERRIDA, J. *Voyous*: deux essais sur la raison, p. 123. [*Vadios*, p. 164-165].

Desse modo, para que haja dom é preciso que a retribuição não se verifique, que o dado não retorne – no futuro ou num presente imediato –, que o dado recebido não transforme o donatário imediatamente em um devedor. A cada vez que devolvemos um dado, entramos na lógica da dívida, fechamos o círculo da troca, o que já não nos permite falar do dom, de um dom digno desse nome, remarque-se. Em outras palavras, para falarmos de dom é preciso interromper os símbolos tradicionais aos quais o dom sempre esteve vinculado, quais sejam, o pagamento, o crédito, os juros, a restituição, o empréstimo, o contra-dom. [292]

> *No limite*, *o dom como dom* deveria *não aparecer como dom*: *nem ao donatário nem ao doador*. Ele só pode ser dom como dom não estando presente como dom. Nem a "um" nem a "outro". Se o outro o percebe, se ele o guarda como dom, o dom se anula. Mas aquele que dá não deve vê-lo nem tampouco sabê-lo, sem o que ele começa, desde o limiar, desde que ele tem a intenção de dar, a pagar-se com um reconhecimento simbólico, a felicitar-se, a aprovar-se, a gratificar-se, a congratular-se, a devolver-se simbolicamente o valor do que ele acaba de dar, do que ele crê ter dado, do que ele se prepara a dar. [293]

O sintagma dar o tempo [*donner le temps*], enunciado por Derrida em sua obra homônima, nos dá a pensar a relação entre o dom e o tempo, e, mais precisamente, a impossibilidade do próprio dado do dom, ou melhor, do *presente do dado*. Nessa perspectiva, "o tempo, o 'presente' do dom não é mais pensável como um agora, a saber, como um presente vinculado à síntese temporal." [294] Tem-se, então, que o dom não é possível, ele não pode ser possível, uma vez que só possa ser *dado* no momento em que a efração acontece no interior de um círculo. Ou seja, "no instante em que toda circulação terá sido interrompida e *à condição* deste instante." [295]

Outrossim, há pelo menos um ponto que não pode ser negligenciado nessa relação de proximidade entre o dom e o perdão, que concerne ao tempo, ou ao movimento da temporalização. Porque, *por um lado*, ao se levar adiante as leituras de Hegel e de Levinas, nos diz Derrida, temos que a experiência do perdão perfaz:

> (...) uma estrutura essencial e onto-lógica (não somente ética ou religiosa) da constituição *temporal*, o movimento mesmo da experiência subjetiva e intersubjetiva,

[292] DERRIDA, J. *Donner le temps*, p. 24.

[293] Ibidem, p. 26-27.

[294] Ibidem, p. 21.

[295] Idem.

> a relação a si como relação ao outro *enquanto experiência temporal*. O perdão, a perdoneidade [*pardonnéité*], é o tempo, o ser do tempo enquanto ele comporta o irrefutável e o imodificável passado. Mas esta preteridade [*passéité*] de uma acontecimentalidade, o ser-passado de alguma coisa que aconteceu, não é suficiente para construir um conceito do "perdão" – de pedir ou de conceder. [296]

Ou seja, é preciso ainda que isso que tenha acontecido, que isso que tenha tido lugar tenha também suspendido o curso natural da história, que tenha também se constituído como um mal, como um malfeito, como um dano irreversível, como algo que não pode, de maneira alguma, ser apagado ou esquecido. E é preciso ainda que esse malfeito tenha sido cometido por alguém. Porque, lembremo-lo sempre, o perdão é *coisa* que tem lugar entre duas individualidades, em um face a face irredutível entre duas alteridades. No entanto, essa última afirmação não se dá sem complicações e abismos sem fim. O perdão diz respeito ao malfeito cometido de um indivíduo contra outro. Trata-se de um evento ocorrido entre duas singularidades, portanto. Mas a análise do perdão não nos oferece qualquer tipo de conclusão, de fechamento ou mesmo de apaziguamento quanto à sua forma. Será preciso sempre lidar com suas aporias e exigências. Uma delas, fundamental para os nossos propósitos neste trabalho, terá correspondido à possibilidade de um perdão pedido ou proveniente das instituições, isto é, de um perdão pedido ou concedido por isso que ultrapassa ou, em última instância, ao menos se difere da singularidade dos indivíduos.

Por outro lado, dizíamos acerca do dom, tem-se que não se pode dar senão o tempo, no sentido de que o dom incondicional exige imediatamente o esquecimento absoluto de ambas as partes. Ou seja, como impossíveis da desconstrução, como algo de que não se pode apropriar cognitivamente, mas apenas perceber o movimento de sua acontecimentalidade, perdão e dom são reunidos aqui pelo tempo, ou pelo movimento da temporalização. E, não obstante, como o perdão, o dom não se apresenta enquanto tal na presença do presente, ainda que frequentemente se diga "dar um presente". Na relação entre o dom e o perdão, ambos têm em comum a não redutibilidade à presença do presente. Quando há dom, já não há mais dom. Quando há perdão, já não há mais perdão.

Porque o simples fato de um dom ser reconhecido como um dom, ele mesmo, já é o suficiente para neutralizá-lo. O reconhecimento do dom como dom dá lugar a um equivalente simbólico, diz-nos Derrida, que retira do dom a sua estrutura incondicional. Tal equivalente simbólico coloca em jogo a ordem da troca, da dívida, da lei e da circulação que anulam o dom. "A simples identificação da passagem de um dom como tal, quer dizer, de uma coisa

[296] DERRIDA, J. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible, p. 32.

identificável entre ‘alguns’ identificáveis, não seria outra que o processo da destruição do dom.” [297] Dito de outra maneira, para ser dom, ambos os envolvidos – doador e donatário – não deveriam perceber o dom como dom. Sem reconhecimento, sem dívida, sem troca, sem lei, sem circulação, eis aí o tempo do dom *ele mesmo*, se houver. No entanto, Derrida nos faz notar que:

> A temporalização do tempo (memória, presente, antecipação; retenção, protensão, iminência do futuro; êxtase, etc.) empenha sempre o processo de uma destruição do dom: na guarda, na restituição, na reprodução, na previsão ou na apreensão antecipadora, que toma ou compreende antecipadamente. [298]

O instante do dar, do receber e do tomar, por mínimo que seja, é já suficiente para a destruição do dom enquanto dom, que não pode, desse modo, senão *guardar* sua fenomenalidade ou aparência de dom. Mas já como simulacro de dom, até mesmo como não dom. Por outro lado, ao afirmar-se o dom, e a dissimetria entre doador e donatário aí compreendida, ao afirmar-se a possibilidade do dom sem retorno, sem troca, sem dívida, sem lembrança do dado, ao afirmar-se, em suma, a possibilidade do *há dom*, sem lei, sem fenomenalidade, sem percepção e sem aparência de dom, abre-se essa questão para uma série de outros problemas sem fundo. Um deles, à laia de exemplo, diz respeito à consciência generosa e agradecida, na qual Derrida não enxerga senão o cálculo e o ardil de uma economia que apagaria o dom.

Terá sido preciso, nesse sentido, operar um deslocamento por meio do qual é possível perceber as armadilhas em que a ideia de um dom sem dívida e sem troca poderia nos colocar. Esse deslocamento, contudo, não retira a estrutura paradoxal do dom ele mesmo, qual seja a da impossibilidade e da incondicionalidade que são precisamente o que nos permite dizer que *há dom*. É preciso *re-marcar* o esquecimento absoluto como caráter constitutivo de um dom digno desse nome. Ao contrário do perdão, o dom exige, além do não reconhecimento e da não fenomenalidade, o total esquecimento para que seja dom. E Derrida observa ainda que esse esquecimento não deve mais estar associado àquela concepção de esquecimento como repressão. Para o autor de *États d'âme de la psychanalyse*, esse esquecimento:

---

[297] DERRIDA, J. *Donner le temps*, p. 26.

[298] Ibidem, p. 27.

> (...) não deve dar lugar a nenhuma das repressões (originária e secundária) que reconstituem a dívida e a troca pelo pôr em reserva, pela guarda, pela economia que eles fazem do esquecido, do reprimido ou do censurado. A repressão não destrói nem anula nada, ela guarda deslocando. Sua operação é sistemática ou topológica, ela consiste sempre em guardar trocando os lugares. E, guardando o sentido do dom, a repressão o anula no reconhecimento simbólico: por mais inconsciente que seja, ela é eficaz e se verifica melhor do que nunca em seus efeitos ou nos sintomas que ela dá a decifrar. [299]

E, numa passagem que nos interessa particularmente aqui, Derrida prossegue dando-nos a ler e a pensar uma diferença fundamental entre dom e perdão, ainda que essas duas noções estejam intrinsecamente ligadas. Trata-se do esquecimento que é, ao mesmo tempo, a condição do dom ele mesmo e um entrave para a concessão do perdão. Porque, como já vimos – e deveremos repetir incessantemente, à exaustão – o perdão não tem qualquer correspondência com o esquecimento. Embora haja, diga-se de passagem, uma sutileza importante neste domínio – como de resto terão importância todas as sutilezas pensadas por Derrida –, no que diz respeito ao esquecimento imediato de um perdão concedido e, portanto, tornado um dom. Mas, neste momento, não se faz aqui senão arriscar alguns desdobramentos possíveis da relação sempre complexa entre o dom e o perdão. Ler a concessão do perdão como um evento de dom aqui nos coloca imediatamente sobre um campo perigoso e problemático, com todos os riscos de uma leitura precipitada, da qual devemos nos afastar. Eis, portanto, a passagem de Derrida acerca do esquecimento (absoluto) na relação entre o dom e o perdão.

> Nós falamos, pois, aqui de um esquecimento absoluto – de um esquecimento também que absolve, que desvincula absolutamente, infinitamente mais, desde então, do que a desculpa, o perdão ou a absolvição. Condição de um evento de dom, condição para que um dom advenha, o esquecimento absoluto deveria não ter mais nenhuma relação nem com a categoria psico-filosófica de esquecimento, nem mesmo com a categoria psicanalítica que liga o esquecimento à significação, ou à lógica do significante, à economia da repressão e à ordem simbólica. [300]

Afastando-se, pois, de uma concepção vulgar do esquecimento, tem-se que esse esquecimento ao qual Derrida vincula o dom, o evento do dom ele mesmo, corresponde a um esquecimento absoluto. Um esquecimento, no entanto, que não se confunde com um nada, ou com o que não aparece, até mesmo com um apagamento. Esse esquecimento, lembra-nos

---

[299] DERRIDA, J. *Donner le temps*, p. 29-30.

[300] Ibidem, p. 30.

Derrida, não é uma simples não experiência. Isso porque, para que haja um evento de dom, é preciso que algo alguma vez tenha acontecido, é preciso que algo tenha lugar alguma vez, em algum instante. Mas um instante, precisamente, que escapa à economia do tempo, isto é, um instante inscrito "em um tempo sem tempo, de tal modo que o esquecimento esqueça, que ele se esqueça, mas que este esquecimento, sem ser alguma coisa de presente, de apresentável, de determinável, de sentido ou de significante, não seja nada." [301]

Escapa à ordem, ou à economia, justamente porque o tempo não é *algo* que esteja disponível ao *dar*. Dito de outra maneira, o tempo não está, por assim dizer, disponível ao dado do dom. Embora se possa falar vulgarmente de um tempo que se concede, que se toma, que se dá, até mesmo de um tempo que se perde. Ainda em *Donner le temps*, Derrida nos dá a ler uma importante passagem sobre o (todo do) tempo que o rei toma de Madame de Maintenon e o resto do tempo, que ela dá a Saint-Cyr, uma instituição de acolhimento de jovens que ela promove. Lembremos por *um instante* da epígrafe de *Donner le temps*: "O rei toma todo meu tempo; dou o resto a Saint-Cyr, a quem queria dar tudo". Ela não dá o bastante, pois, como já vimos, nunca se dá o bastante. O rei lhe toma todo o seu tempo, o resto ela dá a Saint-Cyr. Mas então o que é que tempo e dom têm a ver *um* com o *outro*? A relação – sem relação – entre *um* e *outro* teria, ao que tudo indica, a figura de uma geração originária:

> Só haveria dom no instante em que o instante *paradoxal* (no sentido em que Kierkegaard diz que o instante paradoxal da decisão é a loucura) rompe o tempo. Nesse sentido, não se teria jamais um dom. Em todo caso, o tempo, o "presente" do dom não é mais pensável como um agora, a saber, como um presente vinculado à síntese temporal. [302]

Destarte, onde quer que o tempo, em sua representação circular, domine e guie a experiência, o dom é impossível. Com isso, não se diz que ele seja impensável ou inominável, mas, no abissal hiato entre este impossível e o impensável, abre-se a dimensão do *há dom*. Que é dizer que só há dom, *se houver*, se *este* for incondicional e irredutível ao *presente*, à *presença do presente*.

Assim, de uma só vez indissociáveis e heterogêneos, dom e perdão estão essencialmente relacionados com o tempo. Com um ser passado que não passa e com um

[301] DERRIDA, J. *Donner le temps*, p. 30.

[302] Ibidem, p. 21.

instante presente que *não se dá* à presença e exige o esquecimento absoluto. Não há mesmo problemática original do perdão sem este privilégio do passado na constituição da temporalização. O dom não se refere inicialmente a um passado, e aí está uma de suas diferenças em relação ao perdão. Ao passo que, *por outro lado*, não é possível margear a problemática do perdão senão evidenciando a ideia de um *ser-passado*, que não se deixa modificar ou modalizar por um presente passado, e mesmo por um passado *presentificado*.

> Sem esse privilégio recorrente do passado na constituição da temporalização, não há problemática do perdão. A menos que o desejo e a promessa do perdão, até mesmo da reconciliação e da redenção, signifiquem secretamente esta revolta ou esta revolução contra uma temporalização, até mesmo uma historicização que só tem sentido levando-se em conta essa essência do passado, este ser do ser-passado, essa *Gewesenheit*, essa essência do ter sido como essência mesma do ser. [303]

É, então, esse ser passado que não passa, se é possível dizer, é esse *im-passável*, essa impassabilidade do passado, e do acontecimento passado, que toma as formas diferentes que deveríamos analisar sem cessar. Tais formas são aquelas do irreversível, do inesquecível, do irreparável, do irremediável, entre outros. Desse modo, Derrida não entende aqui que se trate de uma tarefa de esquecimento, segundo a economia de uma terapêutica da reconciliação com o passado. O perdão exige a manutenção integral da memória do ocorrido, do mal cometido. Um perdão que se fundamentasse numa estrutura de reconciliação a partir do esquecimento seria ilusório e falso. Não se trata, pois, de um trabalho de luto, de uma terapia ancorada no esquecimento e na passagem do tempo.

Cabe ressaltar, no entanto, que a temporalidade do perdão se coloca sob variados aspectos de abordagem. Um deles refere-se à memória. À memória em sua dimensão vulgar e corriqueira, mas também à memória em suas perspectivas política, jurídica, histórica, religiosa, até mesmo psicanalítica. Em todos os aspectos, ou pontos de vista a partir dos quais se aprecie a problemática do perdão, é preciso que se considere a dimensão da memória, o caráter constitutivo dessa estrutura de retenção do passado, a fim de que o malfeito que uma vez teve lugar retorne. Porque há um ponto nevrálgico para nós aqui, qual seja aquele que nos diz e nos dá a pensar que, diferentemente da anistia – que, por sua vez, se difere sempre do perdão –, o perdão requer a memória e o não esquecimento. Como, por exemplo, representar o passado, reconhecer os malfeitos, reconhecer a culpabilidade dos atos praticados contra

[303] DERRIDA, J. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible, p. 32.

outrem, fazer justiça às vítimas, pedir ou conceder o perdão sem esse *privilégio* da memória no teatro do perdão?

O risco do esquecimento, o risco da infidelidade ao passado, o risco do extravio ou da manipulação da memória é mesmo aquilo que assombra a vítima, ou, em sua ausência radical, os representantes da vítima. O que também é dizer que o perdão estará sempre intrinsecamente relacionado com a história, com a narrativa histórica e, nesse enlace, será preciso re-pensar *e* o perdão *e* a história segundo o crivo de sua mútua afetação. Ou seja, como pensar, re-pensar e dar a pensar os possíveis modos de associações e dissociações, por um lado, da memória, do esquecimento e da narrativa histórica predominante, e, por outro lado, o perdão e as suas exigências de memória e de não esquecimento do mal ocorrido. Isso, como veremos, terá consequências para a apreciação da problemática do perdão no interior das instituições, principalmente as instituições políticas e jurídicas, no contexto das chamadas políticas do perdão, por exemplo.

Em *Foi et savoir* (2000), Derrida observa que a profusão contemporânea de cenas de arrependimento e de pedidos de perdão corresponde a uma urgência universal da memória. O que torna necessário o retorno a um passado, num ato de memória, de autoacusação e de arrependimento que está para além do contexto de atuação das instituições jurídicas e político-estatais. Isso porque o perdão, enquanto considerado como uma categoria política, parece equivaler a conceitos como anistia, reconciliação, esquecimento, prescrição, dentre outros. No entanto, para ser digno deste nome, o perdão deveria se manter circunscrito a um campo de excepcionalidade constitutiva. Ou seja, o perdão deve ser entendido segundo uma economia do extraordinário e, como veremos, do *impossível*.

As atrocidades, os genocídios e os crimes contra a humanidade, cometidos em nossos dias, trazem consigo um dever de memória. Aqui é preciso falar também, ainda *no interior* da relação entre o perdão e o tempo, de um tempo que de uma certa maneira não passa, de uma interrupção do curso ordinário da temporalidade histórica. Com os crimes contra a humanidade, tem lugar a imprescritibilidade dos crimes, pois, de uma vez que atentem contra o humano, contra o sagrado do humano, contra o próprio do homem e o que de sagrado há nele, tais crimes se inserem na dimensão do imperdoável e do que não pode ser esquecido, do que deve ser punido. Portanto, sua extinção não está juridicamente sujeita ao tempo. Os crimes contra a humanidade *sempre* podem ser punidos. *Eles* são, segundo uma lógica conhecida e pouco questionada, imperdoáveis. No entanto, Derrida salienta que o "perdão" nada tem a ver com esquecimento ou com ausência de punição. Ao contrário, deve-se manter

a memória integral da falta, e é possível punir mesmo que o perdão seja concedido. E, neste âmbito, será preciso marcar a diferença entre a punição, a vingança e o direito de punir – que, de modo algum, corresponde a uma necessária negação do perdão. Em *Pardonner*, Derrida aponta que:

> A análise do "perdão", de "perdão", é interminável. É preciso ainda, portanto, discernir não somente entre vingança e punição, mas também entre o punir ou a punição e o direito de punir, depois entre o direito de punir em geral e o direito *jurídico* de punir, a legalidade penal. [304]

Derrida remarca que a singularidade do conceito de imprescritibilidade talvez determine, "como o perdão ou como o imperdoável, um tipo de eternidade ou de transcendência, o horizonte apocalíptico de um julgamento último." [305] Nessa perspectiva, ele se afasta da leitura de Vladimir Jankélévitch, para o qual, referindo-se claramente à Shoah, não se trata de uma questão de perdoar, uma vez que os alemães não tenham nem mesmo pedido o perdão. E como poderemos, pois, perdoar a quem jamais nos terá pedido o perdão, eis a pergunta de Jankélévitch. O que nos remete a uma das já mencionadas aporias do perdão, qual seja a da exigência da ordem econômica do pedir/conceder, ou do pedir/não-conceder o perdão. Segundo essa perspectiva, para que o perdão seja concedido, é preciso primeiramente que ele seja pedido, consoante a um ritual de arrependimento, confissão, transformação, concessão do perdão e reconciliação.

Essa tradicional dinâmica de circunscrição do perdão – isto é, essa organização segundo a qual a concessão do perdão deve ser antecedida por um rito específico no qual é, sobretudo, mostrado e dado a perceber o arrependimento do ofensor –, essa dinâmica, dizíamos, para além de seus usos e de suas aplicações legítimas e importantes, está prenhe também de ameaças e reduções à própria possibilidade de o perdão alguma vez ter lugar. Dito de outra maneira, seria preciso pensar a *possibilidade* do perdão – ou ainda, como logo veremos, as condições de sua *im*-possibilidade – a partir da interrupção dessas tradicionais exigências. Estas seriam, para Derrida, condições desastrosas para o perdão. Tais exigências, inclusive, destruiriam o perdão *ele mesmo*.

Além disso, no rastro daquilo que o filósofo da desconstrução nos terá dado a pensar, o perdão deve resguardar-se da mecanicidade vulgar de sua apreciação. O que, em outras

---

[304] DERRIDA, J. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible, p. 33.

[305] DERRIDA, J. *Foi et savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, p. 109.

palavras, quer dizer que o perdão deve manter seu caráter constitutivamente extraordinário. Ele deve manter a sua eventualidade acontecimental, por assim dizer. E, ao pensarmos o perdão *no interior* – e já este *dentro* aqui não é senão uma força de expressão sobre a qual deveríamos repetidamente nos debruçar e interromper sua lógica – dessa excepcionalidade, temos que tal noção excede as estruturas jurídicas, políticas e religiosas nas quais foi tradicionalmente pensada. A incondicionalidade em que se inscreve o perdão faz, portanto, interromper o fluxo ordinário da temporalidade humana. Ele conserva até mesmo uma certa atemporalidade estrutural.

Em uma pequena passagem de seu *Le Pardon,* Olivier Abel observa que "o tempo do perdão é aquele da suspensão do crime, o *tempo da prescrição*. Uma prescrição que *conhece o crime e não o esquece*, mas, sem se cegar sobre seu horror, se coloca em marcha de novo através da *renovação da pessoa*." [306] Nesse sentido, não há aqui esquecimento do mal ou do crime cometido. Ao contrário, sua retenção como memória de um mal cometido se faz necessária. No entanto, Olivier Abel parece extrair daí consequências pouco eficazes, se se pode dizer, para a análise da problemática do perdão que tenta levar a cabo. Isso porque, ao enunciar a possibilidade de uma *renovação da pessoa* através do perdão, o autor arrisca circunscrever o perdão a uma espécie de *terapêutica* da qual o perdão ele mesmo deve manter-se afastado.

> A história continua sobre fundo de interrupção da história, no abismo, antes, de uma ferida infinita, e que, na própria cicatrização permanecerá, deverá permanecer ferida aberta e não suturável. É, em todo caso, nesta zona da hipérbole, da aporia e da paradoxia que teremos, frequentemente, que nos deter ou nos mover. [307]

Nessa perspectiva, não há o dia depois do perdão, em que ofendidos e ofensores acordam lavados e renovados após um suposto processo terapêutico confirmado – ou consumado – pelo "sim, eu perdoo". Mantida a memória dessa interrupção histórica na qual o mal teve lugar, resta ainda que as feridas provenientes daí não são suturáveis. Mesmo que o perdão seja concedido, as marcas do mal cometido continuarão expostas. Sem essa resistência ao apagamento, sem essa persistência disso que sempre retorna, não haveria perdão digno desse nome.

---

[306] ABEL, O. *Le Pardon*. Briser la dette et l'oubli. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, 1992, 83-84.

[307] DERRIDA, J. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible, p. 55.

Essa *via de renovação* por meio do perdão, tanto do ofensor quanto do ofendido, é também endossada por Julia Kristeva, que compreende o perdão "à luz desta reciprocidade que permite uma transformação do Mesmo, ao mesmo tempo em que o Outro o acompanha na procura dessa *lógica de renovação*." [308] Nisso estariam compreendidas as noções não apenas de renovação e terapêutica, mas também a de reconciliação entre as partes, até mesmo de certa redenção. Essa perspectiva assumida por Kristeva, no entanto, direciona a análise do perdão para a psicanálise. Ou seja, para a filósofa, a *análise é perdão*. A interpretação psicanalítica desempenharia o papel pós-moderno do perdão, uma vez que faça emergir os mecanismos odiosos a serem compreendidos e eliminados. [309] Nesse sentido, o perdão seria a força capaz de tornar o homem *um outro homem*, como no caso do personagem Raskolnikov na trama de Dostoievski, que Kristeva *analisa*. [310] E isso não teria lugar senão sob a égide de uma *atemporalidade* específica do próprio perdão.

> Por meu amor, eu o excluo de um tempo da história, eu o tomo por uma criança, o que significa que reconheço os motivos inconscientes de seu crime e permito que você se transforme. Para que o inconsciente se inscreva numa nova história, que não seja o eterno retorno da pulsão de morte no ciclo crime/castigo, é preciso que ele transite pelo amor do perdão, se transfira ao amor do perdão. [311]

E teríamos que prosseguir a uma análise dos pontos de contato entre o perdão e o amor, a fim de que suas diferenças fossem devidamente relevadas. Porque o amor não se confunde com o perdão. Ainda que pareça tão *difícil* quanto o amor – e logo a própria ideia de um *perdão difícil*, colocada por Paul Ricœur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, deverá ser analisada mais de perto, em sua estrutural diferença com a noção de um perdão impossível, na qual Derrida aposta –, ainda que pareça tão difícil quanto o amor, dizíamos, ainda que pareçam ser da mesma família, *eles* não se deixam reduzir um ao outro. Essa relação terá sido analisada mais detidamente por Ricœur no último texto da obra supracitada, intitulado "Le pardon difficile", no qual o filósofo nos lembra da Primeira Epístola do Apóstolo Paulo aos Coríntios. Nela, Paulo diz que "sem a caridade, nada somos" (I Cor, 13). Ainda no esteio da

---

[308] ABEL, O. *Le Pardon*. Briser la dette et l'oubli. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, 1992, p. 79.

[309] Cf. KRISTEVA, Julia. *La haine et le pardon*: pouvoirs et limites de la psychanalyse III. Paris: Fayard, 2005, p. 368

[310] Cf. KRISTEVA, Julia. "Dostoievski, l'écriture de la souffrance et le pardon". In *Soleil noir*: Dépression et Mélancolie. Paris: Gallimard, 1987.

[311] ABEL, O. *Le Pardon*. Briser la dette et l'oubli, p. 85.

leitura de Ricœur, à qual retornaremos mais abaixo, temos que o amor a tudo desculpa e a tudo suporta. E, se o amor não requisita o mal, isso é porque ele não desce ao nível da acusação e da imputabilidade.

De retorno à questão do tempo do perdão e da memória, que o perdão ele mesmo reivindica, dever-se-ia perguntar pelo caráter dessa memória da qual se fala no teatro do perdão. Dito de outra maneira, trata-se de evidenciar que o perdão não solicita, ou apela, por uma memória feliz e apaziguada para se consumar. Ou seja, a concessão do perdão não pressupõe a edição da narrativa histórica, a fim de que ela se conforme a uma memória agora amainada e pacífica. O perdão, dirá Derrida, exige a memória integral do mal ocorrido. Sua concessão, a concessão do perdão, deve ter lugar na solidão do "eu" diante do fantasma (do mal) retornante. No desligamento do mundo quando do momento do perdão, do seu "sim, eu perdoo", ou ainda do seu "não, eu não perdoo". Há, portanto, um trabalho de memória a ser feito na cena do perdão, um trabalho que não necessariamente se consuma tendo como produto uma memória apaziguada. Em sua incondicionalidade estrutural, o perdão não apela ao esquecimento, mas também não reivindica uma economia segundo a qual a memória a ser mantida deva se tornar uma memória convertida ou cicatrizada. No entanto, os caminhos de análise da memória, no contexto de perspectivação da problemática do perdão, não parecem encontrar consenso em parte alguma. É o caso de Jankélévitch, por exemplo, para quem o perdão requer da memória que ela seja capaz de se desvincular. [312] O perdão não poderia, dessa maneira, se desenvolver ali onde a memória permanece passiva e sem condições de transfiguração.

Na perspectiva de incondicionalidade da qual parte Derrida, o perdão não seria um esquecimento reconciliador, mas sua história mesma começaria pela manutenção de uma memória integral, que teria como único correlato o imperdoável. Além disso, o autor da *Gramatologia* observa um paradoxo nessa questão, que gira em torno da premissa de que só se perdoa algo que é de fato perdoável, e mostra-se, nesse sentido, como um simples cálculo racional, uma via deliberada de apaziguamento, ou mesmo um estratagema para alcançar fins premeditados. Contudo, o perdão genuíno tem que envolver o impossível, isto é, o perdão de uma transgressão imperdoável.

Quanto a este enigma do imperdoável, terá havido aqui, ao que tudo indica, certo consenso entre Derrida e Ricœur. Para este último, "se a caridade desculpa tudo, no todo está

[312] Cf. JANKÉLÉVITCH, V. La mauvaise conscience. In *Philosophie morale* (edição estabelecida por Françoise Schwab), Paris: Flammarion, 1998, 1173 p. 31-202.

compreendido o imperdoável, pois, caso contrário, ela própria seria negada." [313] Para Derrida, numa fórmula que será aqui repetida à exaustão, "o perdão se dirige ao imperdoável, ou não é. não pressupõe um pedido de perdão. Não se pode ou deveria perdoar, não há o perdão senão onde há o imperdoável." [314]

A discussão sobre o imperdoável como o único correlato do perdão em Derrida traz em seu bojo a inscrição do impossível, da *im*-possibilidade que é precisamente a marca – se se pode dizer – da desconstrução derridiana. Mas, diferentemente do que observa Maria Luci Buff Migliori, na já referida tese *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul* Ricœur *e Jacques Derrida*, essa *impossibilidade* e esse *imperdoável* não traduzem qualquer relação de negatividade. Ao falar do "universo" a partir do qual Derrida nos dá a ler a cena do perdão, a autora observa que:

> É um universo, um mundo povoado e nele estão, de início, algumas figuras da negatividade, do não perdão, do imperdoável, do inexpiável, do impossível. São noções vizinhas que têm em comum a *noção de negatividade* – de um não, apesar das diferenças. Assim, são os sentidos das palavras irreparável, inapagável, irremediável, irreversível, inesquecível, irrevogável e inexpiável. Todas essas palavras têm em comum, segundo Derrida, a *noção de um impossível*, porque não se pode, porque não se deve, como narrado por ele, a partir de uma correspondência. [315]

Mas seria preciso antes não nos deixarmos seduzir por uma leitura fácil e pouco crítica desse *impossível* que o "universo derridiano" nos terá dado a ler e pensar. Como já vimos, o impossível da (como) desconstrução não apela a nenhuma negatividade estrutural ou constituinte. Ao contrário, tal impossível apela a um "duplo sim". Ele é mesmo, e precisamente, a condição quase-transcendental de possibilidade de todo e qualquer acontecimento. Dito de outra maneira, o impossível aqui reúne as condições de se pensar toda e qualquer possibilidade *como tal*. Pensar a lei de um perdão im-possível, nesse sentido, é pensar a ordem de uma *pardonnance* que, na relação de alteridade que o perdão solicita, é justamente o que *possibilita* o perdão sem condições.

---

[313] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 474.

[314] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 108.

[315] MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão*: reflexões a partir de Paul Ricœur e Jacques Derrida, p. 147.

Ou seja, o que aqui possibilita o perdão como tal é a sua estrutural incondicionalidade, "pois o perdão, se houver, não é possível, ele não existe como possível, ele só existe se excedendo da lei do possível, se im-possibilitando, se posso dizer, e na resistência infinita do im-possível como possível." [316] Haveria, dessa maneira, um sentido – embora nada nos assegure que o perdão seja uma questão de sentido – em que perdoar tem que ser "loucura" e "inconsciência".

E esse *paradoxo do perdão* coloca em jogo uma radical disjunção entre o *eu* e o *outro*. Derrida declara explicitamente que o perdão autêntico tem que compreender duas singularidades: o culpado e a vítima. Assim que uma terceira parte intervém, é possível falar novamente em anistia, reconciliação, esquecimento, etc., mas certamente não do perdão incondicional. Porém, talvez não se possa pensar a dinâmica de um face a face entre *eu* e *outro* sem a mediação de uma terceira parte, uma vez que a própria escrita, no sentido que Derrida dá a essa palavra, *habite* o espaço entre ambos. Há, portanto, uma relação basilar e intrínseca entre perdão e escrita. "Pede-se perdão por escrever, perdão pelo crime, a blasfêmia ou o perjúrio nos quais consistem precisamente o ato de escrever, o simulacro de confidência." [317]

E logo será preciso observar que, nessa relação entre escrita e perdão, trata-se, entre outras coisas, de identificar o que faz, na cena política, a dor de um crime ou de uma falta que se sofre, ou se comete, passar para o âmbito do discurso por meio do relato, do testemunho, da confissão. Ou seja, uma linguagem testemunhal, como observa Derrida, no seu endereçamento universal ao outro, abrindo o espaço da confissão e da reconciliação no jogo político.

Nesse contexto, o autor de "Abraham, l'autre" (2003) observa como as grandes tradições religiosas e espirituais do Ocidente – a judaica e a cristã, sobretudo – mantiveram sempre em seus horizontes de compreensão do perdão as ideias de reconciliação e de redenção, permitidas pela confissão, pelo arrependimento, pelo sacrifício e pela expiação. Nesse *teatro* em que se constitui a sua cena:

> Não é certo que o perdão ainda diga respeito a uma lógica do julgamento, mas, se dissesse, seria e continua sendo difícil saber quem perdoa o que a quem, e se Deus é ou não a última instância de apelação. Há sempre essa dualidade das ordens, humana

[316] DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 68.

[317] DERRIDA, J.; BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 41.

> ou divina, que compartilha ou disputa o conceito mesmo de perdão e, sobretudo, seu momento de reconciliação. Essa pode ser feita entre os homens e Deus, mas é verdade que na maior parte das vezes a temática da reconciliação, embora se faça com a mediação de Deus, tende sempre a humanizar as coisas, a abrandar a dureza do veredito ou do dever. [318]

Na contemporaneidade, essa temática passa a se relacionar também com outras instituições. *De um lado*, com o surgimento do conceito de "crime contra a humanidade", o perdão passa a ocupar o interior das instituições jurídicas, políticas e estatais, em suas variadas modulações. Ou seja, também nas formas do imprescritível, do imperdoável, da impossibilidade de sua concessão. *De outro lado*, o perdão passa a fazer parte também do pensamento psicanalítico, que será talvez o único – e aqui, mais que uma hipótese, estamos diante de um questionamento – a poder tomá-lo sem os álibis metafísicos e teológicos aos quais sempre esteve relacionado. [319]

Ainda que o perdão esteja, enquanto prática discursiva, no interior das principais instituições de nosso tempo, ele não pertence a nenhuma delas. Se, por exemplo, a punição é um instrumento *legítimo* a serviço do Estado, que visa à manutenção do direito – eis aí toda a questão sem fundo da *força de lei* –, não se pode dizer o mesmo de um de seus supostos correlatos, o perdão. Dessa maneira, se fosse possível traçar uma cartografia do perdão, perceber aí seu lugar e suas dimensões, seríamos forçados a trilhar caminhos limítrofes entre os inúmeros domínios em que ele se inscreve. Isso porque o perdão, o perdão de que nos fala Derrida – e sempre com o frágil lastro do sintagma *se houver* –, é anterior às instituições. Como o perjúrio, o perdão é pré-originário, pré-político e, ao mesmo tempo, trans-político, na medida em que, perpassando-o, vai além do político.

Mas, talvez, uma das chaves para se discutir o tema do perdão a partir da desconstrução seja *tomá-lo* numa perspectiva que ultrapasse a simples relação dicotômica com a punição, a que estaria também ligado o conceito de prescrição. A prescrição se verifica no decurso de um tempo determinado, segundo o ordenamento jurídico vigente, para que um crime possa ser julgado ou a pena cumprida. Ou seja, o direito opera a partir de um prazo de execução. Após o decorrer do tempo determinado, o crime deve ser esquecido. Mas, a partir

---

[318] DERRIDA, J. "O perdão, a verdade e a conciliação: qual gênero?" In NASCIMENTO, E. *Pensar a desconstrução*, p. 53.

[319] Em *Estados-da-alma da psicanálise*, ao propor uma leitura da questão da crueldade (tema intrinsecamente vinculado àquele do perdão), Derrida diz: "A psicanálise, para mim – se me permitem esta outra confidência – seria o outro nome do 'sem álibi'", p. 9.

do século XX, as instituições jurídicas e políticas se veem diante de uma nova categoria de crimes, aqueles cometidos contra toda a humanidade. Tais crimes não estão submetidos aos efeitos de prescrição e, portanto, são sempre passíveis de punição. E a questão que estaria fundamentalmente por detrás da ideia de crimes contra a humanidade, e de sua consequente impossibilidade de prescrição, seria: como afinal *esquecer* o mal extremo, o mal que ultrapassa todas as barreiras, o mal radical?

Haveria que se *de-marcar*, no entanto, aquilo que Derrida nos dá a ler acerca do perdão, diferenciando e relevando daí a sua inscrição em um certo *fora* das instituições políticas e jurídicas. Que é dizer que o perdão se orienta segundo um movimento de transbordo e ultrapassagem, isto é, ele excede o direito e as instituições, embora o faça ao mesmo tempo permitindo *e* o direito *e* as instituições. Nesse sentido, nenhuma instituição pode conceder o perdão, colocar-se na escuta de seu apelo, avaliar o arrependimento de quem (o que) demanda sua concessão, dizer "sim, eu perdoo", ou mesmo "não, eu não perdoo". Segundo Derrida, *ele* (o perdão):

> [...] está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima unicamente de sua solidão infinita. [320]

Trata-se, desse modo, de perspectivar um perdão que se concretiza, ou melhor, um perdão que tem lugar, ou que acontece, no espaço abissal entre duas singularidades. Dito de outra maneira, não há perdão senão entre duas alteridades infinitamente singulares. Nesse sentido, aliada à temporalidade própria do perdão, a alteridade e o deixar vir o outro também perfazem uma das complexas dimensões da cena do perdão. Perdoar implica uma relação incansável com o outro. O *perdão é*, portanto, uma questão de alteridade, em sua incalculável e assimétrica relação com o desconhecido. Perdoa-se sempre ao outro, em sua infinita distância deste "eu" que perdoa. Mesmo se pudéssemos falar aqui de um auto-perdão, seria preciso conceber duas instâncias subjetivas num espaço de interação, ou mesmo de integração, que permitisse a relação demandar-conceber o perdão.

---

[320] DERRIDA, J. "O perdão, a verdade e a conciliação: qual gênero?" In NASCIMENTO, E. *Pensar a desconstrução*, p. 75.

E, uma vez que ponha em movimento necessariamente a relação *absoluta* com o outro, o endereçamento ao outro na sua distância infinita, o perdão coloca em jogo também as aporias e problemáticas inerentes à questão da alteridade, como, de passagem, já vimos. Como observa o professor Paulo Cesar Duque-Estrada,

> [...] o perdão caracteriza um pensamento que não só realiza a experiência de uma dissimetria da língua, mas que também a reconhece como o âmbito mesmo de nossa morada, âmbito do qual não podemos sair, mas sim afirmá-lo infinitamente. Nessa afirmação, o que está o tempo todo em jogo é um imperativo, impossível, de fazer justiça à alteridade. [321]

Tentando, pois, dar conta de alguns dos aspectos fundamentais para o trato da questão do perdão no viés da desconstrução, vimos que dom e tempo – quer dizer, o movimento da temporalização – são aí fundamentais. Pensar o dom, o dado de um dom incondicional, constitui justamente um passo teórico nessa empreitada, se se pode dizer, sem o qual não é possível pensar a silhueta espectral de um perdão que não pode ser senão o perdão de algo imperdoável. *Por outro lado*, a constituição do tempo – e todos os matizes que atravessam a relação entre tempo e perdão – terá se mostrado, *do início ao fim*, o pressuposto para a própria perspectivação da cena do perdão.

Trata-se, então, de considerar mais de perto aquilo que, no interior das discussões acerca do perdão, terá sido o ponto de maior dificuldade de sua apreciação. Ao mesmo tempo, como logo veremos, o ponto em questão – qual seja o do *imperdoável* – é justamente aquilo que, conforme a leitura de Derrida, nos permite considerar a inscrição de um perdão puro e autêntico. Em outras palavras, será preciso considerar a lei de um imperativo que nos apela a perdoar o imperdoável, aquilo que alguma vez teve lugar na forma de um mal extremo e inconcebível, um mal ao qual, por vezes, o direito se mostrou incapaz de conceber e, *ipso facto*, de responder prontamente.

A partir de agora, portanto, buscaremos recuperar algumas das problemáticas constitutivas da relação entre o perdão – nas mais variadas formas com as quais ele é reivindicado neste teatro a que estamos chamando o *teatro do perdão* – e as instituições políticas, jurídicas, acadêmicas e eclesiásticas que, de alguma maneira, solicitam e manipulam certas noções e ideias aproximativas do perdão. Em última instância, trata-se de perceber e

---

[321] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. "Perdón, historia y justicia: notas sobre la (im)posible relación con el otro". In: CRAGNOLINI, M. *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008, p. 154.

relevar os modos, as modulações, os ritos, os protocolos, até mesmo os ardis a partir dos quais o perdão é reivindicado, solicitado e apelado nessas instâncias.

Desde o século passado, como já adiantamos, foram introduzidas no discurso dessas instituições situações, senão novas, pelo menos incontornáveis de alguma maneira, que trouxeram novamente o perdão para o centro dos debates e das engrenagens político-jurídicas. Terá sido necessário, a partir daí, lidar institucionalmente com crimes para os quais não havia punição prevista na letra da lei, crimes que transpunham a dita humanidade do homem, revelando aí o seu caráter bestial mais próprio – eis aí outra daquelas questões sem fundo às quais Derrida nos terá conduzido, qual seja a da relação entre o homem e a besta, entre *a besta e o soberano* [322] –, crimes, em suma, que apelavam à urgência de memória, ao arrependimento, à confissão dos erros cometidos, à reconciliação, à demanda do perdão, à tentativa de apaziguamento, à concessão do perdão, a fim de que os homens pudessem dar continuidade ao decurso (interrompido) da história.

2.5 **Perdoar o imperdoável**

Antes de passar propriamente para aquilo que chamaremos as *políticas do perdão* – termo que, no momento oportuno, visará dar conta dos repetidos esforços contemporâneos pela interpretação e trato dos eventos de envergadura extraordinária que tiveram – e continuam tendo – lugar em nossos dias, buscaremos considerar alguns dos contextos em que tem lugar a *lei* do imperdoável. As políticas do perdão assumem nesse contexto variadas formas, diversos matizes, configurando-se segundo uma geopolítica própria, segundo estruturas e performativos identificáveis, segundo uma lógica de conveniências e hipocrisias, até mesmo de parasitismo sistemático, sobre os quais deveremos nos debruçar. Antes, porém, coloquemo-nos na escuta atenta daquilo que, de certo modo, será o único endereçamento *possível* do perdão.

O perdão puro e incondicional se *inscreve* como um dos *indecidíveis* da desconstrução. Nem empírico nem transcendental, nem ôntico nem ontológico, o perdão dá conta do registro do acontecimento. E, em sua *acontecimentalidade*, pertence a uma lógica do imprevisível e do incalculável. Numa fórmula que Derrida parece não cessar de repetir,

[322] Cf. DERRIDA, J. *Séminaire la bête et le souverain*. V. 1 (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.

verificamos que só há perdão genuíno quando se pode *observar* sua incondicionalidade e *im-possibilidade*. Ou seja, só se pode perdoar o imperdoável. Mas esse sintagma reverberante na obra de Derrida assume contornos diferentes em outros autores.

Tal fórmula significa para Vladimir Jankélévitch, em *L'imprescriptible*, uma aporia intransponível, uma vez que existam crimes que devem permanecer sem perdão, sob o risco de serem banalizados e esquecidos. Jankélévitch, no entanto, parece estar preso ainda à tradição da metafísica Ocidental, que considera sempre o perdão em sua articulação com a religião, com o direito e com a política. Para a desconstrução, o perdão *começa* ali mesmo onde *ele* parece terminar. As aporias constitutivas dessa problemática são a própria (im)possibilidade de seu acontecimento. Nesse contexto, não se trata de uma perspectiva que se coloque simplesmente contra a punição legal, pois pode haver perdão mesmo que haja a execução penal. Perdoar, nesse sentido, não seria deixar de punir.

Ainda assim, o perdão autêntico não se deixa contaminar pelo cálculo expressado pelas normas jurídicas. Mas é, antes, o cálculo que o interrompe. Excedendo a lei do possível, percebemos um componente estrutural de loucura e *desrazão* em seu movimento. Trata-se da "loucura do impossível". O perdão transborda e desloca a temporalidade histórico-jurídica num duplo gesto, um duplo movimento, mas que exige ainda uma estrutura temporal e de temporalização. Tem-se, então, um ser-passado, um passado *retornante* e espectral, estranho a uma lógica da presença, da qual a desconstrução é crítica.

Uma leitura desconstrucionista do perdão gira em torno da compreensão de que só se pode perdoar o mal irreparável e irremediável. Ora, o que me é dado a perdoar facilmente, sem maiores esforços ou sacrifícios, de modo mecânico, entre os meus, não é digno de ser chamado "perdão". O perdão não se inscreve, se assim se pode dizer, num horizonte de apaziguamento da alma, no horizonte de uma obsessão terapêutica entre a vítima e o culpado – ou seus representantes, o que evoca já uma outra aporia do perdão. Se *de um lado*, para Jankélévitch, não se pode admitir o perdão do "inexpiável", do "irreparável", *de outro lado*, na leitura de Derrida, não se pode compreender o perdão a partir de seu suposto homólogo, a expiação. Ou seja, aí onde há o inexpiável, aí onde há o irreparável, onde perdoar se traduziria para mim como o maior sacrifício, onde não haveria sentido algum em perdoar, é que se pode falar do perdão absoluto, ou simplesmente do "perdão". Tal aporia reside no coração mesmo do perdão. Quando o perdão é pensado segundo uma categoria "normal, normativa, normalizadora", isto é, se retiramos o perdão da ordem do excepcional e do extraordinário,

então o inserimos novamente numa lógica econômica. E, como tal, "uma economia implica a ideia de troca, de circulação e de retorno", [323] à qual o perdão é refratário.

Para Jankélévitch, mesmo que se acolha a ideia de um perdão do inexpiável, esse perdão não será nunca autêntico, nunca legítimo. O perdão morreu nos campos da morte, dirá o autor. Ainda que acate a ideia de um perdão como processo, Jankélévitch parece convicto de que, para as gerações vindouras – isto é, *no futuro* –, quando o perdão do inexpiável for apelado e demandado, ele não poderá ter lugar ou acontecer. Ele restará sempre ilusório, inautêntico, ilegítimo. Ainda que o decurso, uma vez interrompido pelo mal inexpiável, da história continue, ainda que uma reconciliação entre em cena, resta ainda perceber que o perdão ele mesmo não estará ali. Mais do que fazer o trabalho de luto através de uma terapêutica do perdão, seria o próprio perdão que deveria fazer o seu trabalho de luto. O perdão morreu nos campos de morte. No limite, o *perdão faria o luto do perdão*.

Na terceira parte do presente trabalho, ao tratar mais detidamente das injunções e limites do imperdoável, do imprescritível e da pena de morte, será preciso retornar sobre a perspectiva de Jankélévitch acerca do perdão. Isso porque Derrida, ao confrontar as duas obras de Jankélévitch sobre essa temática, identifica aí ao menos duas questões importantes para o contexto dessa discussão. A primeira delas refere-se à circunscrição do perdão. Ou seja, o perdão restaria como um poder humano, uma soberania intrínseca ao homem. A segunda questão diz respeito ao perdão enquanto um correlato da possibilidade de punir. Como possibilidade estritamente humana, ele estaria sempre vinculado ao ato de punir em conformidade com a lei dos homens.

Entretanto, a afirmação de um perdão como coisa humana, como questão antropológica, nos coloca alguns problemas imediatos. Dessa asserção estariam excluídos não apenas Deus, mas também os animais. Uma questão sem fundo, remarcaria Derrida. Haveria aí um limite, não somente entre o humano e o divino, mas também entre o humano e aquilo a que se chama confusamente o animal. E não apenas ao animal, mas à animalidade da besta e do homem. Como admitir a capacidade de arrependimento, de transformação, de reconhecimento da culpa entre os animais, poder-se-ia perguntar. As vítimas de um mal esperam pelo arrependimento e reconhecimento da culpa por parte dos carrascos, mas esperam também por uma palavra, a *palavra fraternal* do perdão. Dessa maneira, o perdão diria respeito aos "iguais", aos homens. Ele somente poderia ter lugar ali onde é possível julgar, punir, avaliar e dispor da legitimidade das instituições. Assim, seria preciso perguntar

[323] DERRIDA, J. *Donner le temps*: La fausse monnaie, p. 18.

pela relação (*sem relação*) entre o eu e o absolutamente outro, o infinitamente outro a que se deve o perdão. Dito de outra maneira, seria preciso perguntar sobre a possibilidade do perdão, sobre a instituição de uma cena de perdão, ali onde o "eu" perjura originariamente contra o outro inacessível.

Quanto a isso, lembremos por um instante de Abraão. A herança abraâmica do perdão traz consigo aquilo mesmo que nos precipita na sua cena, a saber, a falta e/ou o perjúrio. Segundo uma tradição judaico-cristã – embora, talvez, seja possível mostrar os ecos e os traços mais ou menos parecidos no islamismo – a falta é originária, o pecado original sobrecarrega-nos e faz-nos devedores desde o início. Busca-se o perdão – na sua forma de salvação – para a falta herdada, a falta que eu porto e que, sobretudo, me porta. O simples viver reenvia a cada instante a uma cena de arrependimento e de pedido de perdão a Deus. Dito de outro modo, a falta que eu carrego – e que me carrega – exige de mim um movimento em direção à transcendência. É preciso que uma relação seja estabelecida com a alteridade absoluta e transcendente de Deus, sem o que não há salvação. O mal está feito sem que se tenha nele qualquer participação direta, mas o *malfeito* é-nos herdado, não há salvação sobre a terra – tal a frase de Jankélévitch noutro contexto –, o mundo que nos é dado está desde o início comprometido. É preciso buscar algo fora dele, salvar-se.

Salvação que não sobrevém, ou acontece, senão através do sacrifício. O sacrifício que em primeiro lugar "supõe a morte dada do único naquilo que ele tem de único, de insubstituível e de mais precioso." [324] Eis quase todos os problemas que nos colocam na encruzilhada a que corresponde o paradoxo do sacrifício que visa ao agraciamento (ao perdão, portanto!), e que não pode ter lugar senão dando lugar à traição e ao perjúrio. Trai-se e perjura-se para ser justo, porque para ser justo a um sacrifica-se o outro. Este é o quadro no qual Abraão se vê ao ter que sacrificar Isaque, o filho da promessa, para assim fazer a vontade de Deus. Abraão deve pedir perdão a Deus, pedir perdão, note-se, por ser absolutamente fiel à sua vontade.

A cena abraâmica é, lembremo-lo, uma cena de provação, de responsabilidade, de perdão, mas também de traição e perjúrio. Na passagem de Gênesis 22, sobre a qual se deve retornar sempre que possível, Deus prova Abraão pedindo-lhe o filho prometido, a garantia do futuro. "Tomai o seu filho, o seu único filho, Isaque a quem você ama" [é Deus quem di-lo a Abraão, sem fazer qualquer referência a Ismael, o filho de Abrão com Agar], "sacrifique-o como holocausto no monte Moriá". Ele é posto à prova, chamado à responsabilidade e tem

[324] DERRIDA, J. *Dar a morte*, p. 77.

testada a fidelidade de sua fé. E nisso deve pedir perdão, pois perjura, traindo seu filho, devendo pedir perdão.

Não se trata, evidentemente, de uma cena de perdão comum, mas da cena mesma a partir da qual é possível falar do perdão, como se viu na primeira parte deste trabalho. Abraão pede perdão a Deus por ser absolutamente responsável, porque para ser responsável para com Deus, ele trai Sara e Isaque. E a culpabilidade é sempre inerente à responsabilidade, diz-nos Derrida:

> [...] porque a responsabilidade é sempre desigual a si mesma: não se é nunca suficientemente responsável. Não se é nunca suficientemente responsável porque se é finito, mas também porque a responsabilidade exige dois movimentos contraditórios: que se responda, enquanto si-mesmo e enquanto singularidade insubstituível, por aquilo que se faz, se diz, se dá; mas também, enquanto bom e por bondade, **que se esqueça ou se apague a origem do que se dá** [grifo nosso para salientar a imensidão dissimétrica do dom absoluto e infinito]. [325]

E a questão da responsabilidade, de uma maneira ou outra, desempenha um papel de grande relevo na tarefa de apreciação e perspectivação do perdão. Nela está pressuposta a possibilidade da atribuição de culpa, que é precisamente o que abre a cena do perdão. O horizonte de investigação aí é dado pela pergunta sobre a capacidade de um sujeito responder pelos seus atos e, por conseguinte, pelas suas faltas. A noção de *imputabilidade* pressupõe um sujeito dotado de um *poder-fazer*, de uma potência, até mesmo da soberania de um *eu-posso*. Nessa perspectiva, visando tornar a questão da intrínseca relação entre a responsabilidade e o perdão mais clara, visando também ao enfrentamento de duas abordagens potentes acerca do perdão – especialmente no que se refere à sua estrutura de impossibilidade ou de dificuldade – deslocaremos brevemente o curso de nossa abordagem em direção a algumas das considerações do filósofo Paul Ricœur. Se em Derrida, como já indicamos, o perdão é compreendido a partir de sua incondicionalidade e *impossibilidade* – segundo o sentido que a desconstrução releva desse termo –, em Ricœur o perdão terá sido considerado a partir de uma dificuldade estrutural.

2.6 **Ricœur e o perdão difícil**

[325] DERRIDA, J. *Dar a morte*, p. 67.

Interessa-nos aqui esse desvio rápido e fundamental, que visa não apenas ao confronto das análises de Paul Ricœur e Jacques Derrida acerca do perdão – o que por si mesmo já seria enriquecedor e elucidativo –, mas visa também relevar a complexidade imprimida por Ricœur no coração da temática do perdão. É preciso, em primeiro lugar, analisar como o autor de *Temps et récit* inscreve o perdão em um horizonte de apreciação a partir do qual *ele* seria estruturalmente marcado por certa dificuldade. Nesse sentido, o *perdão difícil* é pensado a partir de uma equação que tem como problemática o *esquecimento* e a *reconciliação* com o passado. Em última instância, pergunta-se Ricœur, o que acontece com a memória, a história e o esquecimento quando estes são alcançados pelo espírito do perdão. Esse questionamento tem como fio condutor um duplo enigma atribuído ao perdão. Trata-se, *por um lado*, da culpa que paralisa a potência de agir do homem e, *por outro lado*, da contingencial superação deste torpor existencial.

Sem a pretensão de uma leitura exaustiva de sua obra – embora seja possível destacar um incessante esforço por manter certa fidelidade à letra de seu texto –, ficará explícito o afastamento da perspectiva de Paul Ricœur acerca do perdão em relação àquela evidenciada por Derrida. Como logo será possível notar, Ricœur aborda a problemática do perdão a partir de um horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. O domínio esquivo desse horizonte oferece-nos a noção de um perdão nem propriamente *fácil* nem em si mesmo *impossível*. O perdão, se ele existe e tem algum sentido comunicável, é *difícil*. Será, portanto, a partir de um contexto de reflexão desde o qual o perdão é *muito difícil* que tentaremos agora fazer uma leitura dessa problemática, visando posteriormente dar a pensar, mais uma vez, a precípua importância do caráter incondicional de impossibilidade do perdão, perspectivado por Derrida.

Atenhamo-nos, em primeiro lugar, à distinção feita por Ricœur no âmbito da disparidade hierárquica entre a falta e o perdão, que leva o filósofo a considerar a dinâmica vertical e desproporcional entre esses dois polos, ou ao que denomina a profundidade da falta e a altitude do perdão. Ao que tudo indica, tal distinção pretende reconduzir o perdão à ipseidade a partir de seu afastamento gradativo das instituições jurídico-políticas em direção à imputabilidade do sujeito. Ou seja, trata-se do afastamento do problema do perdão da cena institucional em que este é aparentemente impossível – ou indesejável –, qual seja, no nível

jurídico-político em que o *imprescritível* se faz presente. E, uma vez posto à margem de qualquer consideração advinda das instituições punitivas, resta saber qual lugar o perdão ocupa e o que o faz permanecer como um paradigma de justiça e de reconciliação ética hoje em dia.

Como um pressuposto existencial do perdão, diz Ricœur, a *experiência* – e será preciso retornar a essa questão em outras ocasiões, uma vez que, como nos diz Derrida, em *Pardonner* [326], essa palavra, no que se refere ao perdão, tenha um caráter sempre abusivo e precipitado –, a experiência da falta, dizíamos, se dá num sentimento que não é redutível a meras paixões ou emoções, mas que o filósofo aproxima da noção de Karl Jaspers de "situações-limites". E isso implica localizar a experiência da falta ao lado de determinações existenciais como, por exemplo, a morte e o sofrimento.

O que está em jogo aqui, em última instância, é a inserção da culpabilidade na estrutura fundamental em que a experiência da falta está inscrita, ou, *de outro modo*, a assunção da falta por um culpado genuíno: para que haja o perdão, é necessário que o verdadeiro culpado, em sua imputabilidade, se responsabilize ou seja responsabilizado. A imputabilidade é, assim, um dispositivo que torna todas as minhas ações uma questão de *responsabilidade*. No que se refere a essa questão, Ricœur observa no epílogo de *A memória, a história, o esquecimento*, intitulado "O perdão difícil", que:

> É para a reflexão que a experiência da falta se propõe como um dado. Ele lhe dá o que pensar. O que se oferece primeiro à reflexão é a designação da estrutura fundamental na qual essa experiência vem se inscrever. Essa estrutura é a da imputabilidade de nossos atos. De fato, não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado. E apenas se podem acusar atos imputáveis a um agente que se considera como seu autor verdadeiro. Em outros termos, a imputabilidade é essa capacidade, essa aptidão, em virtude da qual ações podem ser levadas à conta de alguém. [...] É na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. Essa região é a da articulação entre o ato e o agente, entre o "quê" dos atos e o "quem" da potência de agir — da *agency*. E é essa articulação que, na experiência da falta, é de algum modo afetada, ferida por uma afecção penosa. [327]

E será preciso identificar rapidamente isso que Ricœur compreende pela ipseidade da pessoa, ou melhor, pelo aparecimento do *sujeito capaz*, ao qual se pode atribuir a responsabilidade e, *ipso facto*, a culpa. O filósofo remarca com isso a sua confiança no

---

[326] DERRIDA, J. *Pardonner*. Paris: Galilée, 2012, p. 10.

[327] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 467-468.

sujeito, na sua capacidade de agir responsavelmente. Como indica Edgar Antonio Piva, em seu texto "A questão do sujeito em Paul Ricœur", a "questão da responsabilidade pré-moral do sujeito por seus atos é uma questão decisiva para a moral e o direito." [328] Isso porque, ao eleger-se a si mesmo como protagonista último e possível de seus atos, o agente humano se torna também o único responsável possível pelos seus atos, o único capaz de assumir um mal feito, uma culpa e, talvez, de pedir o perdão.

Se pudermos falar aqui de um momento ulterior à falta, em que a cena do perdão se estabeleceria – em que o perdão é pedido, concedido ou mesmo negado –, será preciso, então, analisar o modo específico da atribuição a si mesmo daquilo que, por ora, chamaremos indiscriminadamente o mal, a falta ou o pecado. Tal modo particular de autoacusação se verifica no ato (de linguagem) da confissão. Tratar-se-ia, portanto, da difícil tentativa de encontrar a expressão reveladora capaz de nomear aquilo que talvez não possa sequer ser perdoado. Nesse contexto, torna-se necessário traçar uma escatologia da representação do passado em que, a princípio, nem sempre estarão claras as diferenças entre uma análise objetal das memórias-lembranças e a análise reflexiva da memória de si mesmo. [329] Mas é ainda nesse domínio que se deve tematizar a questão de uma culpabilidade fundamental e retesar todas as suas inspirações onto-teológicas.

Nesse sentido, Ricœur nos lembra do contexto de perda da inocência e da imersão na culpabilidade trans-histórica do homem, segundo a narrativa da Torá judaica. Algo que acontece num tempo primordial e que, portanto, não participa diretamente do curso temporal ordinário da condição humana, mas que determina de algum modo as ações do sujeito, ora isentando-o de uma falta primordial, à qual ele não aderiu voluntariamente, ora irrompendo como um limitador da consumação de um estado de completa felicidade. Em outros termos, como veremos a seguir, no esteio das considerações religiosas, não se verifica a possibilidade de uma memória feliz e apaziguada, uma vez que a falta primordial não escape ao limiar das ações do indivíduo. Temos então a ideia de um mal de constituição primordialmente empírica e, ao mesmo tempo, com um caráter fático, uma vez que não seja determinado por uma

[328] PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricœur. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, Vol. 26, nº 85, p. 215.

[329] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 469.

existência necessária, mas sim por condições temporais históricas. O que Ricœur chama de "a contingência pré-empírica do acontecimento fundador da tradição do mal." [330]

Uma não aderência da condição humana à culpabilidade originária resultaria, segundo Ricœur, em sua própria destruição. Isso porque a falta primordial é o que estrutura a existência humana e a coloca permanentemente em contato com o *imperdoável*. Desse modo, a aderência à falta, que não é representada apenas por crimes e quebras de promessas, mas por algo mais originário, torna a condição humana, de fato e de direito, para sempre imperdoável. Segundo Ricœur, "independentemente da contingência pré-empírica do acontecimento fundador da tradição do mal, a ação humana é para sempre entregue à experiência da falta. Mesmo que a culpabilidade não seja originária, ela é para sempre radical." [331]

Sem explicitar aquilo que o permitiria dar este salto argumentativo em relação à imputabilidade que nos torna desde sempre responsáveis por uma falta imperdoável, e que faz disso a nossa própria condição existencial – ainda que nos direcione para as considerações empreendidas por Nicolaï Hartmann em sua *Ética* –, Ricœur orienta sua discussão para considerações mais propriamente teológicas em torno do perdão. Acompanhando Hartmann, ele diz, é preciso perceber que os discursos sobre o perdão engendrados no interior da ética filosófica pretendem imunizar-se contra todo tipo de infiltração teológica possível. [332]

O descredenciamento filosófico da teologia nessa discussão parece, no entanto, não considerar devidamente aquilo contra o que se coloca. O que nos permite supor preliminarmente que a ofensiva filosófica que visa à secularização discursiva do pensamento ético-político, no que se refere ao perdão, *peca* por uma visão defasada do discurso teológico. Ou seja, permanece se posicionando ingenuamente contra a milenar narrativa mítico-teológica – até mesmo contra os mitos racionalizados das diversas gnoses, incluindo a judaico-cristã – sem enxergar, com isso, o esforço "desmitologizador" da teologia contemporânea enquanto um procedimento hermenêutico que visa à interrogação dos enunciados mitológicos. [333] Com isso, queremos salientar que, *por um lado*, para falar do perdão, é preciso perceber sua

[330] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 472.

[331] Idem.

[332] Ibidem, p. 473.

[333] Ver nomeadamente Rudolf Bultmann (1999), onde o teólogo alemão afirma que a teologia de uma época deve ser contextualizada com as condições históricas em que está inserida, o que o faz propor a reavaliação e a atualização dos mitos neotestamentários. A tal procedimento hermenêutico Bultmann denomina *desmitologização*, pelo qual ele visa desfazer os conceitos que considera inadequados para este tempo a partir de uma pré-compreensão existencial.

herança teológica – abraâmica: judaica, cristã, islâmica –, perceber aí uma linguagem religiosa, sobretudo cristã, que põe o perdão numa "cena de confissão em curso", para usar os termos de Jacques Derrida; [334] e, *por outro lado*, perceber ao mesmo tempo como essa linguagem se impõe na dita contemporaneidade às culturas não abraâmicas – as orientais e africanas, por exemplo – e as consequências deste entrecruzamento linguístico sobre o discurso jurídico-político em que se apela ao "perdão".

Tal cena de cristianização do perdão é, ao que tudo indica, o que permite a Ricœur expor não apenas a intrínseca relação do perdão com a alteridade – ainda que, mais à frente, isto não seja absolutamente evidente, uma vez que se apresente o dilema do perdão a si mesmo, a saber, a pergunta pela possibilidade do autoperdão –, mas também anunciar a "proximidade do terceiro" de que nos fala Levinas. [335] Ao evocar a ileidade levinasiana, que expressaria o lugar de onde o perdão é anunciado, Ricœur pode falar então de um terceiro gênero permitido pelo "*há o perdão*". É o lugar da hipérbole da altura que introduz o Outro na questão.

> O "há" da voz do perdão o diz a seu modo. Por isso falarei dessa voz como de uma voz de cima. Ela é de cima, como a confissão da falta procedia da profundidade insondável da ipseidade. É uma voz silenciosa, mas não muda. Silenciosa, pois não é um clamor como o dos furiosos, não muda, pois não é privada de palavra. Um discurso apropriado lhe é de fato dedicado, o do hino. Discurso do elogio e da celebração. Ele diz: há, *es gibt*, *there is*... o perdão – o artigo "o" designando a ileidade. Pois o hino não precisa dizer quem perdoa e a quem. Há o perdão como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor, precisamente. O perdão é da mesma família. [336]

Ricœur introduz então o hino ao amor, proclamado por São Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios, que não corresponde a um movimento fortuito do pensamento, mas fala antes de um dom espiritual concedido pelo Espírito Santo. Na relação assimétrica entre a falta e o perdão, o princípio cristão da caridade pertence ao tempo do presente e, portanto, não pede contas ao passado em que o mal foi cometido. A caridade tudo suporta, em tudo crê, tudo espera, tudo *desculpa*. E se ela tudo desculpa, diz Ricœur, esse todo compreende também o imperdoável.

---

[334] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 106.

[335] Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 203-204.

[336] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 473.

Retesando um pouco mais as considerações de Ricœur, terá sido possível observar que perdoar corresponderia aí a uma resposta à culpabilidade metafísica, capaz de redimir o indivíduo, por meio da caridade cristã, até mesmo do imperdoável. Tal perspectiva se mostra, no entanto, visivelmente restrita a uma abordagem relacional privada entre a ipseidade, a falta e sua possibilidade de redenção pelo perdão. Isso porque, para o filósofo, admitir a possibilidade do perdão no interior das instituições é, por consequência, admitir a impunidade diante do mal. O âmbito das instituições – do outro longínquo – seria então atravessado pelo axioma segundo o qual "só se pode perdoar onde se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns." [337] A punição, que visa à restauração da ordem social, segundo Paul Ricœur, seria impedida pelo perdão, que consistiria no nível das instituições em retirar a sanção punitiva. Embora perdão e punição compartilhem da mesma meta, a de pôr termo a alguma coisa, se articulam em direções contrárias, como expõe Hannah Arendt numa curta e famosa passagem sobre o perdão em *A condição humana*.

> A punição é uma outra possibilidade, nada contraditória: ela tem em comum com o perdão tentar pôr fim a uma coisa que, sem intervenção, poderia continuar indefinidamente. Ela é, portanto, muito significativa, é um elemento estrutural do domínio dos negócios humanos, que os homens sejam incapazes de perdoar o que eles não podem punir, e que eles sejam incapazes de punir o que se revela imperdoável. [338]

É nesse ponto que, por razões diferentes, as considerações de Ricœur sobre o perdão encontram algum eco no trabalho de Jacques Derrida, para o qual perdão e imperdoável são, de uma só vez, indissociáveis e irredutíveis. "Ou o perdão dirige-se ao imperdoável, ou não é." [339] No entanto, na parte do texto de Ricœur intitulada "A odisseia do espírito de perdão: a travessia das instituições", o filósofo francês orienta sua análise para a questão da prescrição, que funcionaria como um tipo de perdão institucional com o objetivo de preservação da ordem social. O dispositivo legal da prescrição da culpa visaria, nesse sentido, à desconsideração dos efeitos penais da ação cometida. É nesse contexto, então, que entra em cena um tema caro a qualquer consideração sobre o perdão, qual seja o da imprescritibilidade da culpa, especialmente no que se refere aos crimes contra a humanidade ou aos crimes de genocídio. Trata-se aqui de uma lida com a irreversibilidade da culpa, com a impossibilidade

---

[337] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 476.

[338] ARENDT, H. *La Condition de l'homme moderne*, prefácio de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 271. [Ed. bras. *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008, p. 253]

[339] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 474.

da extinção de uma dívida que não pode ter seus rastros – legais ou ilegais, será preciso voltar a isso – apagados arbitrariamente pelo tempo. Segundo Ricœur, "não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida à custa da lei e, mais ainda, das vítimas." [340]

Na travessia desta "Odisseia" proposta por Ricœur, vê-se o percurso da problemática do perdão na direção do seu afastamento em relação à ipseidade. Que é dizer que são elencados a partir daí as formas institucionais de expressão e apelo do perdão. O jurídico, o político e a moralidade são, portanto, aqueles níveis ou instâncias no interior das quais a acusação pública tem lugar. E também onde são localizados os desafios de uma cidadania compartilhada, no que se refere à culpabilidade. Foi a partir desse contexto, portanto, que Paul Ricœur terá encontrado os pressupostos teóricos necessários à postulação da sua ideia central de um *perdão difícil*. Atentemo-nos então para uma passagem um pouco extensa, mas bastante esclarecedora, da seção *odisseica* do texto de Ricœur:

> As situações classificadas globalmente sob o signo da instituição – do outro longínquo – têm em comum o fato de a falta ser colocada na regra social da inculpação. Num âmbito institucional que o autoriza, alguém que acusa alguém, segundo regras, transforma-o em inculpado. Uma conexão que ainda não foi nomeada se instaura, a conexão entre o perdão e a punição. O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns. A sequência das conexões é rigorosa: onde há regra social, há possibilidade de infração; onde há infração, há o punível, a punição visando restaurar a lei ao negar simbólica e efetivamente o dano cometido à custa de outrem, a vítima. Se o perdão fosse possível nesse nível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria impunidade, que é uma grande injustiça. Sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado. O imperdoável de direito permanece. [341]

Ricœur parece associar indiscriminadamente as ideias de expiação, perdão e imprescritibilidade, categorias que, segundo ele, seriam estranhas ao direito criminal. Isso porque a expiação de um crime resultaria em uma consequente extinção do processo criminal, tal como supostamente se verifica no âmbito da prescrição. Para o filósofo, "o espírito do perdão não pode dar nenhum sinal de si mesmo no plano da culpabilidade criminal." [342]

---

[340] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 479.

[341] Ibidem, p. 476.

[342] Ibidem, p. 480.

Por caminhos e motivos diferentes, no entanto, é possível destacar aqui mais uma aproximação entre as abordagens de Paul Ricœur e Jacques Derrida acerca do perdão. Embora isso pareça mais claro na obra de Derrida, ambos os filósofos questionam os contornos adquiridos pelo perdão no interior das instituições. Como já vimos, compreender a possibilidade de uma instituição jurídica ou política demandar ou conceder o perdão é uma preocupação recorrente em Derrida, uma vez que um *perdão como tal* – digno deste nome, o filósofo talvez dissesse – apele estruturalmente a um face a face entre duas singularidades.

Ricœur, de sua parte, questiona a possibilidade de um lugar para o perdão nos recônditos daquelas instituições responsáveis pela punição. Nesse sentido, o perdão não poderia ser senão *uma resposta* à culpabilidade moral, isto é, individual. Como nos esclarece Maria Luci Buff Migliori em sua leitura de Paul Ricœur, o perdão não pode ser, em última instância, politicamente institucionalizado.

> Se a justiça deve ocorrer, sob pena de consagrar a impunidade dos culpados, o perdão não pode se refugiar senão em *gestos incapazes de se transformar em instituições*. Esta é a posição conclusiva adotada por Ricœur. Estes gestos, que constituiriam o *incógnito* do perdão, designam o lugar inelutável da *consideração* devida a todo homem, singularmente ao culpado. [343]

Tudo parece se encaminhar aqui, desse modo, para uma lógica segundo a qual ao perdão corresponderia alguma forma de impunidade que, em âmbito institucional, não se distinguiria de uma forma de injustiça. É preciso que a justiça atue – e não deixemos de perceber aqui a equivocidade de uma justiça que se confunde com o direito – num contexto em que o agraciamento do culpado equivaleria a uma ratificação da impunidade. Dito de outro modo, a graça/o indulto proveniente das instituições jurídico-políticas manteria uma lógica de injustiça em relação às vítimas. Ali onde há a punição, não há espaço para o perdão. E vice-versa.

Mantendo ainda o que chama "a estrutura de imbricação entre o privado e o público", Ricœur distingue a culpabilidade política, coletiva, da culpabilidade moral, individual, retomando a questão levantada por Klaus M. Kodalle, referente à dimensão pública do perdão: "os povos são capazes de perdoar?" Pergunta para a qual Paul Ricœur imediatamente, e não sem algum pesar – pesar performativo? –, antecipa ter uma resposta negativa, "infelizmente". A coletividade, ele prossegue, "não tem consciência moral; assim

[343] MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão*, p. 100.

confrontados com a culpabilidade 'de fora', os povos recaem no repisamento dos velhos ódios, das antigas humilhações." [344]

Paul Ricœur avança, então, em direção a um "regime de pensamento" que excede a circularidade da relação acusação/punição, propondo uma reflexão sobre a troca escalonada verificada no pedir/conceder perdão. A relação entre o pedido e a outorga do perdão põe em cena dois atos de discurso, o do culpado, que pede o perdão, e o da vítima, que pode *então* dizer: "eu te perdoo", ou "eu não te perdoo". A dinâmica de realização dessa troca traz consigo, segundo o filósofo, uma série de dilemas e interrogações postos por Olivier Abel[345] e lembrados por Ricœur: "Pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta?", "É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido?", "Pode-se perdoar a si mesmo?" [346]

À primeira questão, Ricœur responde de pronto – e diferentemente de Derrida, como veremos – que esperar pela confissão daquele que cometeu a falta é "respeitar seu orgulho", garantir-lhe algum tipo de consideração. O segundo dilema parece inquietar mais o filósofo, pois, uma vez que "o círculo das vítimas não pare de crescer", [347] e uma vez que a pergunta sobre se apenas o culpado originário está "habilitado a pedir perdão" [348] se coloque, abre-se o espaço propício para a imensa questão da legitimidade dos pedidos de perdão. Num contexto contemporâneo em que são recorrentes os atos de encenação, ou de representação da culpa, e consternação provenientes de uma tomada de consciência moral – interessada e calculada – dos agentes políticos em torno de uma culpabilidade histórica, que é atribuída paradoxalmente às instituições, tem lugar a questão da possibilidade da representatividade no pedido e na concessão do perdão. O terceiro dilema ocupará apenas posteriormente a atenção de Ricœur, pois "a dualidade dos papéis de agressor e de vítima resiste a uma inteira interiorização." [349] Mas, ainda que hesite nesse ponto, o filósofo francês assevera que somente o outro pode

[344] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 483.

[345] ABEL, O. "Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique". In: ABEL. O. *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, col. « Morales », 1992, p. 208-236.

[346] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 485.

[347] Idem.

[348] Idem.

[349] Ibidem, p. 485-486.

perdoar, mesmo quando "a diferença de altura entre o perdão e a confissão da falta não é mais reconhecida numa relação cuja estrutura vertical é projetada numa correlação horizontal". [350]

O desvio que permitirá Paul Ricœur aproximar-se da resposta ao terceiro dilema é esboçado na verificação das relações entre dom e perdão. Ele nota primeiramente as proximidades etimológica e semântica desses dois termos em diferentes línguas (*gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*, *don-pardon*... e poderíamos também percebê-las em português: doar-perdoar). Em seguida, a problemática do dom é abordada a partir de diferentes contornos, mas, principalmente, a partir da circularidade econômica da troca. Ele retoma o clássico *Ensaio sobre o dom*, de Marcel Mauss, para reforçar sua tese de uma certa primazia da dimensão de reciprocidade do dom em detrimento de uma concepção unilateral do dado. "A contrapartida do dom, de fato, não é receber, mas dar em troca, retribuir." [351]

E essa última frase encontra também um contraponto importante, até mesmo fundamental, na perspectiva derridiana do dom. Lembremo-nos, para haver dom – *se houver* – é preciso que a *ele* não estejam vinculadas as noções propriamente *eco-nômicas* de circulação, retorno e troca. Para Derrida, embora o dom mantenha uma relação intrínseca com a economia, *ele* é ao mesmo tempo aquilo que pode propriamente interromper o círculo econômico, a circularidade da troca, aquilo que desafia a reciprocidade e a comum medida. E terá sido segundo este viés de perspectivação do dom que Jacques Derrida pôde nos dar a pensar a questão de *um* dom marcado pelo caráter de incondicionalidade e de impossibilidade que, de certa maneira, escapa à abordagem hermenêutica de Paul Ricœur.

No entanto, a fim de salvaguardar a altura que impede a simples reciprocidade na cena do perdão, onde culpado e vítima tendem a se igualar, Ricœur diferencia o tipo de relação comercial – interessada – entre o dar e o retribuir, que põe em jogo a circularidade econômica do dom, daquilo que ele concebe como uma "forma superior de troca", [352] em que a generosidade do dar e simplesmente receber é o que propriamente sustenta a cena do perdão. Nesse sentido, a dimensão de reciprocidade entre o pedir e o conceder perdão constituiria apenas o primeiro momento da reconstrução dessa relação. Tal etapa, entretanto, não dá conta do que Ricœur denomina a "distância vertical entre os dois polos do perdão", [353]

---

[350] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 486.

[351] Idem.

[352] Ibidem, p. 488.

[353] Ibidem, p. 489.

que compreende a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedir perdão. Se para Mauss, o motivo do dar está na própria coisa, na força da coisa que se dá, que faz com que o donatário retribua o dado, Ricœur desloca o eixo de sua análise para a tentativa de compreensão da força verificada nos dois atos de discurso da confissão e do perdão. [354]

Ao afastar a dimensão comercial do dom, Paul Ricœur se volta para uma modalidade de troca que terá identificado como superior em relação à anterior, qual seja a da *reciprocidade* entre o *dar* e o *receber*. A dimensão de reciprocidade entre a demanda e a concessão do perdão seria, nesse sentido, um primeiro e fundamental momento da reconstrução integral da relação entre vítima e culpado. Daí se segue o problema da identificação da força capaz de fazer os indivíduos entrarem em uma situação de troca entre confissão e perdão. Essa questão não é fortuita, alerta-nos Ricœur:

> [...] se se evocam mais uma vez os obstáculos que barram o acesso à confissão e aqueles, nada menores, que se erigem no limiar da palavra de perdão; de fato, pedir perdão também é manter-se disposto a receber uma resposta negativa: não, não posso, não posso perdoar. Ora, o modelo da troca considera a obrigação de dar, receber e retribuir como fato consumado. [...] O que ocorre com a invisível força que une os dois atos de discurso da confissão e do perdão? Esse caráter aleatório da transação presumida resulta da assimetria, que se pode chamar de vertical, que tende a mascarar a reciprocidade da troca: na verdade, o perdão ultrapassa um intervalo entre o alto e o baixo, entre o muito alto do espírito de perdão e o abismo da culpabilidade. Essa assimetria é constitutiva da equação do perdão. Ela nos acompanha como um enigma que nunca se acaba de sondar. [355]

Ao que tudo indica, Paul Ricœur compreende a enunciação dessa reciprocidade entre o dar e receber o perdão, dessa troca superior à troca comercial, como uma passagem obrigatória, uma escala necessária para a reafirmação do caráter fundamentalmente relacional entre duas ipseidades envolvidas nos atos discursivos do confessar e do absolver. O que poderia, em última instância, explicar a consecução do incondicional perdão pelas vias condicionais de sua demanda? Ricœur parece terminantemente seduzido pela dialética entre o dom e o contra-dom, isto é, por uma espécie de troca que preservaria a polaridade entre os extremos, como solução para essa questão.

Próximo do fim daquilo que chamou a *odisseia do perdão*, Ricœur retoma o dilema que havia deixado em suspenso, referente à possibilidade de perdoar a si mesmo. A análise de

---

[354] Cf. a este respeito MIGLIORI, M. L. B. "Paul Ricœur e os horizontes do perdão". In: PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (Org.) *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana*: um diálogo possível. Dourados, MS: UFGD, 2011, p. 261-262.

[355] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 489.

um retorno sobre si, em que consistiria a suposta possibilidade do autoperdão, põe em jogo não apenas questões como ipseidade, alteridade e relação com o outro, mas também a dimensão temporal do perdão. A coragem mesma de pedir perdão provém da capacidade de "regrar o curso do tempo." [356] Há, nesse sentido, uma revalorização da simbólica do *desligar-ligar*, proposta por Hannah Arendt em *A condição humana*, na qual Ricœur identifica uma dialética entre o perdão e a promessa, em que um nos desligaria e a outra nos ligaria. [357]

O perdão se mostra para Arendt como a única saída possível para superar o problema referente à *irreversibilidade* do mal cometido; enquanto a solução para a *imprevisibilidade*, para a incerteza a respeito de minhas ações futuras, se verificaria na faculdade de prometer e de manter promessas. A estrutura mesma de ambas as faculdades permite responder negativamente à questão de Paul Ricœur sobre a possibilidade de perdoar a si mesmo. Isso porque elas "dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma." [358] Dependemos dos outros para perdoar, em suma.

O desligamento do agente em relação ao seu ato corresponde, dessa maneira, à verticalidade da desproporção entre o muito alto do perdão e o abismo do culpado. Sendo, portanto, a afirmação da possibilidade desse desligamento, em Ricœur, a capacidade mesma de o culpado recomeçar. E é precisamente essa a figura que o filósofo imprime aqui: aquela do culpado que se tornou *capaz de recomeçar*. [359] Esse ato é possível, diz-nos Ricœur.

Defendendo-se de um *difícil* questionamento feito por Jacques Derrida – para o qual o perdão concedido a um culpado separado de sua culpa seria um perdão a um outro sujeito que não aquele que cometeu o malfeito –, Paul Ricœur vê nessa dissociação um ato de fé no qual estaria compreendida a possibilidade da regeneração do si. Não haveria aí qualquer aberração filosófica, mas antes a continuação de uma perspectiva tradicional – da qual a moral kantiana teria oferecido a sua forma mais lapidar –, segundo a qual há no homem uma *disposição primitiva para o bem*.

---

[356] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 492.

[357] Idem.

[358] ARENDT, H. *A condição humana*, p. 249.

[359] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 498.

> Sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e faltas. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar. É essa capacidade que seria saudada nos mínimos atos de consideração nos quais reconhecemos o incógnito do perdão encenado na cena pública. Finalmente, é dessa capacidade restaurada que a promessa que projeta a ação para o futuro se apoderaria. A fórmula dessa fala libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos. [360]

Nesse sentido, compreende-se como existem muitas divergências entre as perspectivas de Paul Ricœur e de Jacques Derrida, naquilo que se refere à problemática do perdão. Tais diferenças, no entanto, não se resumem – nem podem ser reduzidas – ao *lugar* de onde os dois pensadores falam, seja a partir da hermenêutica, seja a partir da desconstrução. Ao tentar articular aqui esses dois idiomas filosóficos, visando tratar da iminente questão do "perdão" sob um viés filosófico, buscamos, *por um lado*, *dar voz* a dois pensamentos que enriquecem sobremaneira as formas de perspectivação do perdão. E isso num momento histórico em que precisamente o próprio conceito do perdão passa por aplainamentos e reduções de toda ordem. No teatro jurídico-político do perdão, nomeadamente aquele que se coloca em cena na dita contemporaneidade em vias de mundialização, seu conceito é deitado no leito de Procusto. [361] Ele serve, desse modo, aos mais diversos interesses e cálculos, conforme dita a estratégia de seus atores.

Por outro lado, notou-se também a necessidade de expor algumas das diferenças fundamentais encontradas nas abordagens de Ricœur e Derrida, destacando delas aquilo que, paradoxalmente, mais pode aproximá-las. Que é dizer que, no hiato entre o *impossível* e o *difícil* do perdão, há um apelo a pensar isso que, em última instância, acaba por sempre esquivar-se a uma simples questão de sentido. O *espírito do perdão* apela-nos incessantemente a um *pensar de outro modo*. Pensar diferentemente o perdão, mas também o outro, o eu, o tempo, a memória, dentre outros.

Desse modo, cabe ressaltar, uma vez mais, a fundamental diferença entre o *perdão impossível* e o *perdão difícil*, que ambos os filósofos nos dão a ler e a pensar. E terá sido Derrida aquele quem mais deixou evidente essa diferença. Em 2004, *Les Cahiers de L'Herne* consagraram um volume a Paul Ricœur que incluía um texto de Derrida, intitulado "La parole. Donner, nommer, appeler". Por ocasião da morte do filósofo francês, no ano seguinte, o jornal

---

[360] RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*, p. 501.

[361] O Leito de Procusto na mitologia grega refere-se à lenda do bandido Procusto, que oferecia a seus hóspedes uma cama de ferro de tamanho único. Se o usuário fosse maior do que a cama, Procusto cortava-lhe o que sobrava das pernas. Se fosse menor, ele as esticava com cordas. Nesse sentido, é um símbolo da supremacia da estrutura.

Le Monde publicou alguns trechos do texto de Derrida, do qual extraímos a esclarecedora passagem a seguir:

> Que diferença há aqui, e onde ela se passa, entre o "im-possível" (não-negativo) e o "difícil", o muito difícil, o mais difícil possível, a dificuldade, o impraticável mesmo? Que diferença entre isto que é radicalmente difícil e o que parece impossível? A questão se tornaria talvez, para dizer telegraficamente, aquela da ipseidade do "eu posso". Pleonasmo que a etimologia confirma. O ipse é sempre o poder ou o possível de um "*eu*" (eu posso, eu quero, eu decido). O impossível do qual eu falo significa talvez que não posso nem devo jamais pretender que esteja em meu poder dizer seriamente, de forma responsável, "*eu perdoo*" (ou "*eu quero*", ou "*eu decido*"). É somente o outro, eu mesmo como um outro, que em mim quer, decide ou perdoa, sem me exonerar de nenhuma responsabilidade, pelo contrário (...). [362]

A passagem acima talvez expresse de um modo mais direto a diferença entre a noção do *perdão difícil*, da qual Ricœur fala, e aquela do perdão *im-possível*, do impoder do perdão, formulada por Derrida. Este último parece *colocar* o "perdão" num para além da dificuldade mais difícil, qual seja, na im-possibilidade mesma que caracteriza o perdão *como tal*. Essa im-possibilidade, como vimos, não significa uma negação do perdão, mas sim que, em sua incondicionalidade, em sua irredutibilidade à herança abraâmica, ao jurídico-político, às leis, só há perdão – *se alguma vez houver* – como um *im-poder*, como um *im-possível*. O "perdão" não se apresenta como tal na forma de uma presença simples. Ele é a noite, uma loucura (talvez nem tão louca assim), [363] que chega ou acontece (*arrive*). Do contrário, estaríamos falando de reconciliação, de anistia, de desculpas, de esquecimento, de absolvição, de apaziguamento, de redenção, expiação... *salvo (d) o perdão*.

2.7 **Políticas do perdão**

Voltamo-nos agora para aquilo que Derrida terá chamado de o *teatro do perdão*, designando com esse termo as proporções que o perdão vem tomando nas últimas décadas em todas as partes do mundo e dando relevo à forma como as instituições apelam a um certo sentido do perdão, como estratégia a partir de uma performance e de ardis por vezes facilmente delineáveis. Procurando compreender os modos de determinação, bem como a

---

[362] Jornal *Le Monde*, 22 de maio de 2005. Disponível em: http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/21/la-parole-donner-nommer-appeler-par-jacques-derrida_652561_3232.html#AERXscmVyg8zTWDi.99 (último acesso em 03/10/1015).

[363] Cf. DERRIDA, J. *Foi et savoir*..., p. 133.

própria dinâmica dos usos e abusos do perdão em nossos dias, tentaremos alcançar aqui também alguns dos subsídios teóricos fundamentais para a terceira parte deste trabalho, onde será problematizada a questão da pena de morte e as relações que esta mantém com o perdão. Ou seja, procura-se aqui não apenas dar a ler os modos de penetração do perdão no contexto político, mas principalmente destacar os contornos de um perdão apropriado pelo *político*.

Em primeiro lugar, há que se distinguir ao menos duas vias de leitura, que se entrecruzam de alguma maneira ao longo de todo o percurso. Naquilo que se refere à questão do perdão, *por um lado*, à sua abordagem mais propriamente teórica ou filosófica, se pudermos dizer; e, *por outro lado*, à questão das políticas do perdão, que se difundem um pouco por toda a parte, com diferentes nuances e dificuldades, amiúde desastrosamente cercada por boas intenções. E aqui será preciso pensar não apenas em todas as questões que impulsionam o surgimento das políticas do perdão no pós-Shoah, mas também nos demais contextos em que as feridas se encontravam, e, de algum modo, ainda se encontram em nossos dias, abertas e não suturáveis. Ou seja, compreende-se com isso aqui os ditos contextos pós-coloniais e pós-ditatoriais, seja na América Latina ou na África, seja também em parte da Ásia e dos Estados Unidos.

Nesse sentido, as políticas do perdão emergentes nos mais variados lugares do mundo, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, teriam a figura de um dispositivo de resolução de conflitos ali onde o próprio político não se mostra suficiente. Tudo parece ocorrer, em outras palavras, *como se* a mundialização do dispositivo do perdão utilizado pelas instituições políticas fosse um mecanismo prático não político a serviço do político. Ou seja, diante da incapacidade do político-instituído em dar conta das conflagrações, respeitando ao mesmo tempo a singularidade das vítimas, adota-se uma política de reconciliação. Desse modo, haveria então uma tentativa, da parte dos representantes governamentais, de resolver os conflitos por outras vias que não aquelas ordinárias e pouco eficazes, a que as instituições políticas sempre estiveram ligadas. Que é dizer que se trata de um perdão tomado como um princípio de justiça alternativo, para além do direito e do político, mas, como logo veremos, à mercê de interesses políticos, frequentemente, pouco louváveis.

E aqui seria preciso lembrar ainda de uma questão que atravessa todas essas discussões, qual seja a da adoção de políticas do perdão pelo Estado, mesmo quando este é o autor do mal a ser perdoado. Isso porque, ao que tudo indica, o face a face entre duas singularidades, compreendido em uma cena de perdão, não pode ser de maneira alguma reconstituído quando se trata de uma cena de perdão estabelecida entre o Estado – supondo

que isso faça sentido – e *suas* vítimas, ou os representantes dessas últimas. Dito de outra maneira, trata-se de perguntar – questão essa que no fundo terá percorrido todo este trabalho – quem pode pedir ou conceder o perdão. Quem, de antemão, estaria autorizado a fazê-lo, sob que condições, de que maneira? Pois bem, ao retomar então algumas das cenas de perdão engendradas por representantes de Estados, vê-se frequentemente que essas ações se revestem de um verniz moral que não tem a intenção senão de garantir a impunidade dos ofensores, ou ainda de manter tais representantes no exercício do poder.

Há frequentemente aí uma demonstração de arrependimento, um "dedo" que aponta para si mesmo e que confessa ardilosamente a sua culpa. A proliferação das cenas de arrependimento e de confissão de culpas pelas instituições políticas, e pelos seus representantes, alcança os quatro cantos do mundo, atravessando o campo político de uma ponta à outra. Essa convulsão conciliadora desempenha, no entanto, um papel que faz do perdão uma ferramenta apaziguadora no jogo político. Ela retira do perdão *como tal* o seu caráter estrutural e constitutivo de excepcionalidade. O perdão deve permanecer extraordinário e irredutível à norma política e institucional. Acerca dessa questão, Derrida nos lembra do exemplo do governo do Japão quanto ao arrependimento e à "cena de perdão" direcionados à Coréia e à China.

> Penso nas cenas em que um primeiro-ministro japonês "pediu perdão" aos coreanos e aos chineses pelas violências passadas. Ele apresentou, é certo, as suas "*heartfelt apologies*" em seu nome pessoal, primeiramente, sem comprometer o Imperador à cabeça do Estado, mas um primeiro-ministro compromete sempre mais do que uma pessoa privada. Recentemente ocorreram verdadeiras negociações, desta vez, oficiais e cerradas, entre o governo japonês e o governo sul-coreano a este respeito. Tratava-se ali de reparações e de uma reorientação político-econômica. Estas tratações visavam, como é quase sempre o caso, produzir uma reconciliação (nacional ou internacional) propícia a uma normalização. A linguagem do perdão, ao serviço de finalidades determinadas, era tudo, exceto pura e desinteressada. Como sempre no campo político. [364]

O perdão é tratado aí enquanto uma suposta instância conciliatória, a partir da qual uma negociação política tem lugar. Depois da instituição do Tribunal de Nuremberg, e também depois dos conflitos e comissões que se sucederam em todas as partes do mundo, uma espécie de novo *imperativo* político veio à baila na cena dos contextos nacionais e internacionais. Em nome da unidade nacional, por exemplo, muitos representantes de Estado clamaram por um dever de esquecimento. Seria preciso saber esquecer para que o curso da

[364] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 107.

história continuasse. Predomina aí uma linguagem de conciliação e de apaziguamento, muitas vezes com o objetivo de anistiar os envolvidos nos crimes de guerra e ditaduras.

Derrida observa que, nos gestos generosos da representação estatal, no que se refere à oferta de reconciliação e anistia, existem frequentemente cálculos políticos e ardis estratégicos dos quais não se pode prescindir de uma análise acerca dos contextos de *perdão institucional*, por assim dizer. Na maior parte dos casos, os horrores e traumas de uma guerra são seguidos por uma espécie de paralisia do Estado. Dessa maneira, seria preciso seguir adiante, com novos arranjos sociais e políticos, capazes de devolver à nação a sua saúde social. Essa obsessão terapêutica, que reivindica certa cena de perdão, não tem, no entanto, qualquer correspondência com *o perdão como tal*. O verniz da boa intenção, do qual os agentes de Estado lançam mão em nome de uma reconciliação nacional, é por vezes uma forma de dar cabo de interesses pouco confessáveis.

> Estas negociatas podem parecer honrosas, é certo. Por exemplo, em nome da "reconciliação nacional", expressão à qual de Gaulle, Pompidou e Mitterrand recorreram, todos os três, no momento em que julgaram dever assumir a responsabilidade de apagar as dívidas e os crimes do passado, sob a Ocupação ou durante a guerra da Argélia. Em França, os mais altos responsáveis políticos adotaram regularmente a mesma linguagem: é preciso proceder à reconciliação pela anistia e reconstituir assim a unidade nacional. É um *leitmotiv* da retórica de todos os chefes de Estado e primeiros-ministros franceses desde a Segunda Guerra mundial, *sem exceção*. Foi literalmente a linguagem daqueles que, após o primeiro momento de apuração, decidiram pela grande anistia de 1951 para os crimes cometidos sob a Ocupação. [365]

É, portanto, uma linguagem que é posta em ação. Uma linguagem, uma retórica que tem o intuito de proceder a uma suposta reconciliação pelas vias da anistia. E não será tanto a palavra *reconciliação*, mas o gesto por meio do qual a reconciliação é proposta ou ofertada, até mesmo *dada*. Nesse sentido, seria preciso perguntar aqui por esse *dom* que *dá* ou *oferta* a reconciliação. Questionar, em suma, se essa palavra de reconciliação que é dada ao outro é, em última instância, uma palavra de perdão.

Dando-nos a pensar os pressupostos da reconciliação e da anistia, suas possíveis contiguidades em relação ao perdão, Derrida releva o caráter cristão dessa reconciliação a partir de uma leitura de Hegel e da *Comissão de Verdade e Reconciliação* da África do Sul pós-*apartheid*. Para Hegel, a reconciliação visa ela mesma à salvação. Ou seja, a própria história veria aí a sua redenção, como função da negatividade a ser superada, isto é, o mal, o

[365] DERRIDA, J. *Foi et savoir*, p. 114-115.

crime, o erro, etc. No trabalho de reconciliação todos os males do passado são apagados. Não restam nem mesmo as cicatrizes das feridas. Como indica Jean Hyppolite, em sua sempre esclarecedora leitura de Hegel:

> O "sim" do perdão é a palavra da reconciliação, o reconhecimento do Eu num outro Eu – numa remissão dos pecados, que faz *aparecer*, nesta troca recíproca, o *espírito absoluto*. O espírito absoluto não é nem espírito infinito abstrato que se opõe ao espírito finito, nem espírito finito que persiste na sua finitude e fica sempre aquém de seu Outro: ele é a unidade e a posição destes dois Eu. Assim a igualdade Eu = Eu toma todo significado concreto, se se insiste tanto sobre a dualidade quanto sobre a unidade. [366]

Há nessa noção hegeliana de *reconciliação* a ideia de uma reconciliação vivaz, marcada por uma perspectiva segundo a qual o passado, em sua *passéité* constitutiva, permanece à espera de um futuro que lhe altere o significado. Dito de outro modo, trata-se de um passado que, enquanto ferida, aguarda pela sua cicatrização, ou mesmo pela cura que sequer deixa marcas.

Ao ler o discurso de Hegel acerca do perdão, Derrida dá relevo a essa ideia de uma chaga que, no trabalho de reconciliação, é apagada pelo espírito sem deixar *rastros*, quer dizer, sem deixar cicatrizes. Embora seja recorrente em toda a tradição abraâmica, diz-nos o filósofo da desconstrução, sua recorrência no universo cristão parece mais forte. Ainda que medeie a reconciliação entre os homens e Deus, Jesus não é o messias para todo o mundo. No contexto de reconciliação na África do Sul pós-*apartheid*, tem-se que uma parcela significativa da população sul-africana é composta por muçulmanos e judeus, que não estão necessariamente de acordo com a perspectivação cristã do perdão, e por uma parcela ainda maior que não professa nenhuma das religiões abraâmicas. Nessa última parcela, encontra-se um grande número de pessoas que não professam nem o cristianismo, nem o islã e nem o judaísmo e, por conseguinte, para quem as noções cristãs de *reconciliação* e *perdão* sequer podem fazer algum sentido. O que talvez torne possível aventar aqui a hipótese de certa violência cristã acerca da imposição de uma linguagem de reconciliação e perdão sobre as demais culturas e religiões.

Nesse contexto, voltemos mais uma vez, por alguns instantes, sobre a cena shakespeariana d'*O Mercador de Veneza*. Vê-se aí a artimanha em que consiste sobrepor o

---

[366] HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1967, p. 200.

perdão ao direito. Para além da cena de uma tradução, como vimos, para além da tradução como a possibilidade propriamente de um discurso sobre o perdão, Shakespeare nos dá a pensar também – pelas lentes de Derrida – que o perdão é aquilo mesmo que tempera a justiça. De uma justiça que é aqui mantida sob a rubrica de sua tradicional equivocidade com o direito e a letra da lei. Shylock, lembremo-nos, empresta a quantia pedida por Antonio para que este ajude Bassanio a pedir Portia em casamento. O dinheiro é, pois, emprestado, o tempo de seu retorno é estabelecido, a sanção para a quebra da circularidade econômica é definida. Decorridos três meses após o empréstimo, caso a dívida não seja quitada, Antonio deverá dispor de uma libra de sua própria carne como pagamento a Shylock.

Como todos sabemos, tendo os navios de Antonio naufragado – levando embora toda a sua riqueza –, não havia mais meios de honrar a dívida contraída. Tendo se passado o prazo para o pagamento do que era devido, o judeu Shylock resolve executar a dívida, levando seu devedor ao tribunal de Veneza. Os elementos dessa cena que voltamos a ler são, até aqui, aqueles da promessa, da alienação fiduciária, do contrato, do endividamento, do juramento e do perjúrio originário a que corresponde toda promessa. Antonio se enlaça ao velho judeu através de uma promessa, do firmamento de um juramento que não terá podido honrar. E a fé jurada, repitamos incessantemente, arrisca sempre a perjurar.

> ANTONIO
>
> A isso, em boa fé! Eu selo esse contrato,
> E a generosidade do judeu confirmo!
>
> BASSANIO
>
> Não te exporás por mim a tal execução;
> Prefiro acomodar-me ao meu aperto; não.
>
> ANTONIO
>
> Quê, não receies, homem, não serei cobrado.
> Dentro de uns dois meses, isso um bom mês antes
> Da expiação do prazo, conto ter de volta
> Três vezes o triplo do valor desta verba. [367]

Há, portanto, um endividamento, um compromisso insustentável, com o sempre iminente risco do perjúrio. Um juramento destinado, desde a sua origem, à traição e ao perjúrio. E Derrida terá destacado que a cena do endividamento e do juramento aqui é também a cena de um laço contratual, no qual os valores de troca são incomensuráveis e

[367] SHAKESPEARE, W. *O mercador de Veneza*. Tradução de Daniel Jonas. Lisboa: Cotovia, 2008, p. 35.

intraduzíveis entre si: o *dinheiro* e a *libra de carne*. Entretanto, o personagem Shylock nos faz notar que o juramento é aquilo que no homem transcende o próprio homem, é a experiência do movimento para além do homem. Ao exigir a execução do vínculo, Shylock não quer abjurar. Ele sabe que nenhum pecado é mais grave do que o perjúrio. Portanto, não pode agraciar Antonio com a extinção da multa contratual para o não pagamento da quantia emprestada no prazo estipulado. Fiel a um primeiro juramento, o de respeitar o texto do contrato, Shylock observa que quebrar a promessa seria uma abjuração. *This bond is forteit*. E, uma vez vencido o prazo, é preciso reivindicar a libra de carne. Aquilo que uma vez foi jurado não pode ser rompido sem perjúrio. "*An oath*", diz Shylock, "*an oath, I have an oath in heaven: shall I lay perjury upon my soul? No, not for Venice*." [368] Um juramento aos céus foi feito, uma promessa à transcendência teve lugar.

Anular o vínculo, como o pede Portia, seria perjurar. "*Bid me tear the bond*", permita-me romper o vínculo, diz Portia a Shylock. Diante da lei, o judeu pede que a letra da lei seja cumprida, que o escrito seja observado. Ele contra-assina o seu ato de fé, observa Derrida, jurando sobre o que já havia sido jurado. Não há nada, nenhum poder em nenhuma língua humana que o abale e o demova de seu intuito de permanecer em sua fé. Shylock tem um direito do qual ele não abre mão. Em sua perspectiva, a possibilidade da justiça parece provir da estrita observância da lei.

Portia, vestida de homem, ou melhor, vestida como um homem da lei, dirige-se a Antonio, perguntando-o se este reconhece sua dívida com o judeu (*Do you confess the bond*?). Sim, eu confesso, diz-lhe Antonio (*I do*). Eu confesso, eu admito, eu reconheço a dívida. Ao que o juiz, diante da confissão e do reconhecimento da dívida, diante do performativo que assina a falta, dirige-se a Shylock com uma frase equivalente a uma sentença: *Then must the Jew be merciful*. O erro cometido foi enunciado pelo culpado, a dívida foi confessada, a quebra da promessa foi aventada. Portanto, o judeu deve ser indulgente, clemente, misericordioso, *merciful*, deve liberar Antonio da dívida.

> Depois dessa confissão de Antônio, a resposta soa como uma sentença. "*Then must the Jew be merciful*". Seis palavras breves nomeiam, no mesmo fôlego, *Jew and Mercy*, o Judeu e o perdão. Essa pequena frase atesta, ao mesmo tempo, a economia e o gênio incomparável de Shakespeare. Merece elevar-se acima deste texto como uma imensa alegoria; resume talvez toda a história do perdão, toda a história entre o Judeu e o Cristão, toda a história da economia (*merces*, mercado, mercadoria, "*merci*", mercê, mercenariato, salário, recompensa literal ou sublime) como história da tradução: "*Then must the Jew be merciful*". [369]

[368] SHAKESPEARE, W. *The Merchant of Venice*. Boston: D.C. Heath and Company, 1916, p. 78.

[369] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 568. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 28].

De notar que a *cena* de perdão que se desenvolve *na cena* shakespeariana é aquela de uma relação entre o judeu e o cristão, entre o judeu e o perdão. Mas a cena que apela ao judeu que este perdoe, lembra-nos Derrida, é a cena que carrega um singular simbolismo. Shylock representa aqui o judeu em geral, todos os judeus. *É o judeu quem deve perdoar*. O que, por sua vez, abre-nos a possibilidade do questionamento sobre se o perdão é propriamente cristão, se é coisa cristã. Se cabe ao judeu o dever de perdoar, a demanda do perdão estaria então sob a responsabilidade cristã?

O judeu, no entanto, não compreende o silogismo da sentença. Ele se recusa a compreender. "*On what compulsion must I? Tell me that*". Por que, em virtude de que compulsão eu deveria fazer isso, indaga Shylock. Por que razão, em virtude de que lei ele deveria ser "*merciful*"? Ao que Portia inicia uma espécie de elogio do poder de ser *merciful*. O poder de perdoar compreende uma gratuidade intrínseca, é poder acima do poder, *soberania acima da soberania*. Um poder que de uma só vez atravessa e vai além da humanidade.

Essa exaltação do perdão, e do poder de perdoar, por Portia terá como um dos seus principais objetivos certa tradução do perdão para além do direito. Tradução, exortação, até mesmo conversão. O elogio do perdão, como uma força capaz de transcender a letra da lei, é também aqui um esforço que visa à conversão do judeu. *When mercy seasons justice*. É quando o perdão tempera a justiça – sendo a justiça ainda entendida aqui em sua equivocidade com o direito e a lei –, quando cálculo e o direito são ultrapassados pela graça.

> A força do perdão, vocês ouvirão Portia, é mais que justa, mais justa que a justiça ou que o direito, ela se eleva acima do direito ou acima daquilo que não é, na justiça, senão direito; ela é, para além do direito dos homens, aquilo mesmo que a prece invoca. E o que é, em suma, um discurso sobre a tradução (possível: impossível) é também um discurso de prece sobre a prece. O perdão é prece; ele é da ordem da bênção e da prece, dos dois lados, da parte de quem pede perdão e da parte de quem o concede. A essência da prece é coisa do perdão e não do poder e do direito. Entre a elevação da prece ou da bênção - acima do poder humano, acima mesmo do poder real como humano, acima do direito, do direito penal - e a elevação do perdão acima do poder humano, do poder real e do direito, haveria uma espécie de afinidade essencial. A prece e o perdão têm a mesma proveniência e a mesma essência, a mesma altura mais alta que a altura, a altura do Altíssimo. [370]

A trama encaminha-se em direção a um artifício ardiloso que, como todos sabem, inverterá todos os papeis. O credor Shylock se verá envolvido por uma estratégia que lhe fará perder tudo. Em nome do elogio do poder de perdoar, o judeu verá seus bolsos esvaziados e

[370] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 569. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 30].

seus bens expropriados. O desafio imposto pelo Doge de retirar a libra de carne de Antonio sem um pingo de sangue terá sido o ardil precursor da derrocada de Shylock. Ele perderá o dinheiro devido, a libra de carne, seus bens e até mesmo a sua religião. Aquele que antes tinha o dever de perdoar vê-se agora *à mercê do indulto* dos cristãos, que lhe concedem o perdão na condição de que o judeu se converta e renuncie aos seus bens.

Note-se que o cristianismo – pelo menos aquele de matiz católico – compreende a observância fiel e irrestrita da lei como um legalismo que obscurece o valor mais profundo que a justiça teria. Nesse sentido, é preciso ir além da justiça dos homens, abandonando-se corajosamente à vontade de Deus. Na passagem abaixo, lê-se parte da Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, escrita pelo Papa Francisco em 2016. De certo modo, o trecho carrega muitas das questões levantadas do texto de Shakespeare até aqui, naquilo que se refere à relação entre o judeu e o cristão, mas também entre o judeu e o perdão e entre o cristão e o perdão.

> Se Deus Se detivesse na justiça, deixaria de ser Deus; seria como todos os homens que clamam pelo respeito da lei. A justiça por si só não é suficiente, e a experiência mostra que, limitando-se a apelar por ela, corre-se o risco de a destruir. Por isso Deus, com a misericórdia e o perdão, passa além da justiça. Isto não significa desvalorizar a justiça ou torná-la supérflua. Antes pelo contrário! Quem erra, deve descontar a pena; só que isto não é o fim, mas o início da conversão, porque se experimenta a ternura do perdão. Deus não rejeita a justiça. Ele engloba-a e supera-a num evento superior onde se experimenta o amor, que está na base duma verdadeira justiça. Devemos prestar muita atenção àquilo que escreve Paulo, para não cair no mesmo erro que o apóstolo censurava nos judeus seus contemporâneos: "Por não terem reconhecido a justiça que vem de Deus e terem procurado estabelecer a sua própria justiça, não se submeteram à justiça de Deus. É que o fim da Lei é Cristo, para que, deste modo, a justiça seja concedida a todo o que tem fé" (Romanos 10, 3-4). Esta justiça de Deus é a misericórdia concedida a todos como graça, em virtude da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Portanto, a Cruz de Cristo é o juízo de Deus sobre todos nós e sobre o mundo, porque nos oferece a certeza do amor e da vida nova. [371]

Em uma calculada demonstração da suposta superioridade cristã sobre o judeu, Shylock é agraciado pela autoridade penal. Sua vida lhe é poupada. *That thou shalt see the difference of our spirits, I pardon thee thy life before thou ask it*. Há um outro espírito (cristão), que lhe é clemente e misericordioso sem que ele clame por isso. Nessa cena, como já havíamos notado, compreende-se a antiga correspondência da figura do judeu a um caráter de proximidade ao farisaísmo e à exterioridade da circuncisão carnal; por outro lado, é

[371] PAPA FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*: Bula de proclamação do Jubileu extraordinário da misericórdia. 2016. Disponível em http://www.pnslourdes.com.br/arquivos/Ano_da_Misericordia.pdf

precisamente ao cristão que é atribuída a primazia da interioridade e da circuncisão espiritual. [372]

Shylock não reconhece a tradicional dinâmica do pedir e do conceder o perdão. Ele se diz estranho/estrangeiro tanto ao primeiro gesto quanto ao segundo. Definitivamente, não lhe interessa todo esse emaranhado fantasmático do perdão que lhe tentam imprimir. O perdão absoluto a que o judeu é chamado se mostra muito mais caro do que ele está disposto a pagar. A graciosidade desse perdão escamotearia uma economia, aos seus olhos, perversa. Tentando, então, contornar o cálculo travestido de perdão que lhe é imposto, Shylock faz uma contraoferta. Que a sua vida seja tomada, que o perdão fique com o seu concessor. "*Nay, take my life and all; pardon not that: You take my house when you do take the prop That doth sustain my house; you take my life When you do take the means whereby I live*".

Logo após essa fala, como é sabido, o judeu perde sua riqueza, assinando a isenção total do que lhe é devido. Ele perde também a sua religião, sendo forçado ao batismo em águas cristãs. Vê-se, portanto, a inscrição meta-jurídica do perdão no direito. Portia, a mulher travestida de homem da lei, visava ao mesmo tempo ao convencimento, ao fingir convencer, à enganação, à conversão e ao triunfo sobre o judeu. Resguardando-se a dimensão teológica que tempera os usos (e abusos) do perdão em contextos semelhantes, tem-se que o perdão se revela como uma exceção, como um imperativo transcendente que repousa sobre a imanência, em suma, como a epígrafe não jurídica que penetra o direito como aquilo que pode resguardar, em última instância, a unidade do corpo social e do Estado.

Estendendo ao limite, pois, sua leitura da comédia de Shakespeare, Derrida nos dá a pensar a gratuidade de um perdão que não pode ter lugar pela via do constrangimento e da imposição. O perdão será *isso que acontece*, como aquilo que não pode ser programado, calculado, submetido à circularidade econômica, nem mesmo a uma operação de troca ou de *mais-valia*. A graça cai do céu como uma chuva suave, nota Derrida:

> Não é programável, calculável; ela acontece ou não acontece, ninguém ou nenhuma lei humana decide sobre a chuva; como a chuva, ela acontece ou não; mas é uma chuva boa, uma chuva doce; o perdão não se impõe, não se calcula, ele é estrangeiro ao cálculo, à economia, à transação e à lei, mas ele é bom, como o dom, pois a graça se dá perdoando e ela fecunda; ela é boa, é benfazeja, benevolente, benéfica como um benefício contra um malefício, uma bondade contra uma maldade. [373]

[372] DERRIDA, J. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?", p. 566. [*O que é uma tradução relevante?*, p. 25].

[373] Ibidem, p. 570-571. [Ibidem, p. 33-34].

Há aí, portanto, certa verticalidade, uma prumidade entre o celeste e o terreno, entre o teológico e o político. E o que liga ambos, nesse contexto, é a misericórdia, a graça, ou mesmo o perdão. Trata-se de uma sublime grandeza trazida pela palavra de misericórdia, que é também o que permite e sustenta a ardilosa estratégia de Portia – representante aqui, ao mesmo tempo, do direito divino (cristão) e do direito terrestre (a lei) – para fazer o judeu perder tudo. No entanto, será possível notar muitos outros estratagemas entrarem em ação nesse grande teatro do perdão.

Como o próprio Derrida terá destacado, um pouco por todos os seus trabalhos dedicados ao perdão e ao perjúrio, vê-se em nossos dias um assomo da ideia de perdão – em suas variadas formas e supostas sinonímias – sobre a comunidade política internacional. As cenas de perdão induzidas pelas instituições jurídicas e políticas ganham força e se proliferam num movimento que toma a figura de uma mundialização latinizante, como vimos na primeira parte deste trabalho. Mas, como mais adiante ficará evidente, o imperativo ecológico que visa ao resguardo da saúde social dos Estados-nação não tem qualquer correspondência com o perdão incondicional que a desconstrução derridiana nos terá dado a pensar.

Que uma urgência de memória esteja em jogo nos contextos nacionais em que o perdão é enunciado, pedido, concedido ou não; que as vítimas, ou os seus familiares, reivindiquem o reconhecimento dos males infringidos pelo Estado; até mesmo que as instituições, corporações e representações internacionais identifiquem no perdão uma ferramenta capaz de apaziguar e suturar grandes feridas, isso tudo parece encontrar aí algum mérito. De fato, nos períodos de guerras, ditaduras e colonizações, por todo o mundo, as atrocidades cometidas foram perturbadoras, cruéis, até mesmo monstruosas – questão sem fundo, uma vez que atribua à besta aquilo que pelo humano ultrapassa a sua humanidade. Em muitos casos, os acontecimentos terão sido tão atrozes, a ponto de não encontrarem nem formas de enunciação nem modos de punição proporcionais.

O que seria preciso reter, neste momento, diz respeito às boas intenções que marcam os gestos em torno de uma possível reconciliação em contextos sociopolíticos pós-traumáticos. Não se exclui dessa leitura o frequente esforço genuíno em direção à resolução dos conflitos e do restabelecimento das mínimas condições de vida comunitária. No entanto, deve-se remarcar o caráter de violência que acaba sendo um dos apanágios fundamentais dessas tentativas bem-intencionadas. No que se refere ao processo de reconciliação sul-africano, por exemplo, é notável o frequente recurso a modos de violência que ultrapassam a questão linguístico-semântica. O uso do termo *justiça restaurativa* para designar aquilo que os

sul-africanos compreendem, em toda a sua riqueza semântica, por *ubuntu* não seria um exemplo fortuito nem um exemplo dentre outros.

E a própria consideração do *ubuntu*, como um conceito que apontaria para uma infinita capacidade de perdoar, não seria senão o esforço por uma aproximação semântica de caráter colonizador. A expressão *ubuntu*, utilizada por Nkrumah no contexto das lutas pela independência do domínio colonial na África, designa, entre outras possibilidades, a humanidade para os outros. Ou seja, trata-se de um termo que enuncia o fato de que um eu só pode ser o que é por meio daquilo que ele é com os outros. E, em outro lugar, talvez devêssemos analisar seus possíveis pontos de contato com o pensamento derridiano do outro. Como já vimos, a relação entre a singularidade e a alteridade é pensada a partir do sintagma que não faz frase "*ailleurs ici*". O *algures aqui* releva o "não-lugar", da exterioridade ou do "fora", e mesmo da alteridade absoluta, enquanto relação interrompida – embora sem interrupção – com o outro. Ou seja, uma exterioridade que carregamos em nós mesmos, e que é ao mesmo tempo a condição para a relação com o outro.

Embora o texto final da Constituição de 1996 da dita nova África do Sul não tenha nenhuma ocorrência do termo *ubuntu*, sua utilização como princípio legal foi aventada durante as discussões em torno da elaboração da carta magna sul-africana entre os anos de 1993 e 1996. Além disso, o conceito fora usado na obtenção de apoio para a criação da *Comissão de Verdade e Reconciliação* daquele país, bem como na justificativa de incompatibilidade da pena capital com o texto constitucional. Em *Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*, Derrida nos lembra que:

> A palavra *ubuntu* (*fellowship*: confraria, comunidade, co-cidadania) é a que foi utilizada pelo discurso oficial, no final do *apartheid*, para a "reconciliação" mesma. Ora, dentre todas as reprovações feitas a essa Comissão, presidida pelo bispo anglicano Desmond Tutu, o qual não fez pouco para cristianizar a sua linguagem, até mesmo seu espírito e sua axiomática, houve esta: considerar como evidente a tradução dos idiomas africanos. Essas não são apenas questões de linguagem. É o caso de todas as genealogias culturais e simbólicas que trabalham as palavras. Reprovaram-lhe, portanto, ter traduzido os onze idiomas africanos naquele que então dominava, o inglês, ou seja, também cristão. [374]

Nesse sentido, não se trata apenas de um lapso de tradução do termo *ubuntu*, ou mesmo do esforço cristianizador da argumentação por Tutu. O que está em jogo aqui é que a

[374] DERRIDA, J. "O perdão, a verdade e a conciliação: qual gênero?" In NASCIMENTO, E. *Pensar a desconstrução*, p. 50.

própria anistia se torna uma espécie de perdão. A partir daquilo que Derrida terá identificado como um *devenir-pardon*, um tornar-se perdão da anistia, um tipo equívoco de perdão tem lugar através de um testemunho ornado pelo arrependimento e pela suposta transformação do culpado. Essa forma sub-reptícia de perdão não releva senão o caráter condicional do modelo eclesial cristão, que Desmond Tutu privilegia. Esse tornar-se perdão da anistia teria, portanto, a figura de um arauto da *verdade que cura*. E é essa a estrutura dessas comissões. A cura emerge de um testemunho que traz a verdade a ser anistiada/perdoada. Eis o mote da reconciliação.

Além disso, há que se considerar aos menos dois vieses opostos, naquilo que se refere aos possíveis objetivos das comissões de verdade e reconciliação instituídas pelo mundo. Ao que tudo indica, há, por parte das instituições, um direcionamento das discussões para perspectivas e formas de abordagem que buscam a cicatrização, o esquecimento, o apaziguamento e, entre outros, o "virar da página". *Por outro lado*, segundo o viés das vítimas e dos representantes das vítimas radicalmente ausentes da cena de perdão, há a reivindicação por um dever de memória e uma responsabilidade institucional do não esquecimento. E existe ainda a possibilidade, em muitos casos, de a constituição de comissões de verdade e reconciliação servirem não a um anseio terapêutico através do reconhecimento, do arrependimento e do perdão, mas sim à restauração do mal e do ódio. Isso porque, frequentemente, vítimas e carrascos são colocados aí novamente frente a frente, possivelmente aumentando as tensões e inquietações entre ambas as partes – ou ao menos da parte das vítimas.

Desse modo, a atuação dos governantes e dos participantes do aparelho político, no sentido da organização ou do recenseamento de vítimas e carrascos, a fim de que os conflitos possam então ser resolvidos, não parece proveniente de uma tomada de consciência – de uma boa consciência – desses representantes estatais. Pelo contrário, o crescimento de comissões de verdade e reconciliação, para continuarmos com este exemplo, se dá justamente a partir da tentativa das vítimas ou de seus representantes de, em primeiro lugar, garantir o reconhecimento de seu estatuto de vítima. Ou seja, em um primeiro momento, pretende-se que o mal cometido contra essas vítimas possa ser pelo menos perspectivado pelas instituições jurídico-políticas. Isso acontece, no entanto, sobre o fundo de uma ensurdecedora quietude do ordenamento jurídico que, através de mecanismos legais como a prescrição do crime, a anistia, ou mesmo através de modos questionáveis de qualificação dos crimes, muitas vezes se mostra incapaz de garantir às vítimas uma *solução justa* para os seus problemas.

Dito de outra maneira, tem-se que a assunção de um contexto de exigência de políticas do perdão se dá, então, a partir do apelo das vítimas pelo reconhecimento dos seus flagelos. Compreendidos aí, evidentemente, os erros ou danos cometidos eventualmente por sujeitos particulares, se se pode dizer, mas também aqueles prejuízos provenientes das instituições, sejam elas políticas, universitárias ou religiosas – cujas ações em muitos casos alcançam a forma do mal radical. Há, em suma, a expressão de um desejo das vítimas de se fazerem ouvir. Um *desejo de justiça* que teria lugar a partir do reconhecimento das *vítimas como vítimas*. Mas há, ao mesmo tempo, a busca por condições de instauração de uma outra narrativa, isto é, a tentativa de construção de um relato histórico não mais único e hegemônico, mas que dê conta das múltiplas vozes sobreviventes. [375]

É primeiramente, então, uma questão de reconhecimento que parece estar em jogo aqui. Um reconhecimento que acontece, para as vítimas, a partir de um ajuste da história, da narrativa histórica agora baseada na multiplicidade de vozes envolvidas. A história deve ser contada de modo a incluir as forças neutralizadas, isto é, trata-se de fazer coexistir duas ou mais narrativas antagônicas e irreconciliáveis, mas com o mesmo valor de verdade. Porque a univocidade da interpretação de um evento – de um malfeito, neste caso, de um mal que alguma vez teve lugar – não está nunca assegurada. Nesse sentido, Sandrine Lefranc salienta que "as formas contemporâneas de políticas do perdão têm, entre outros objetivos principais, a reescrita da história." [376] Dito de outra maneira, tudo se passaria *como se*, nessas cenas de perdão, a reconciliação ou o apaziguamento não tivessem lugar senão a partir de uma reconciliação com a própria história.

Nesse espaço de concorrência de narrativas, será preciso ainda esclarecer o que se entende por história, quando se fala da possibilidade de uma *reescrita da história*. Certamente, tal exigência se volta menos para a ciência histórica, enquanto método científico rigoroso, do que para o trabalho do historiador. O que é dizer que o esforço das vítimas pelo ajuste da narrativa histórica à multiplicidade de vozes, isto é, o esforço pelo reconhecimento de outras verdades, é também uma investida contra os processos de esquecimento, de recalcamento, até mesmo de negação de determinados aspectos do passado. Nesse contexto, é como se um certo dever de memória, um apelo de memória fosse contraposto à história. Acerca dessa questão, Michel Wieviorka observa que,

---

[375] Cf. LEFRANC, Sandrine. "Qu'attendre des politiques du pardon?". In.: *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. LABELLE, M; ANTONIUS, R; LEROUX, G. (Org.) Québec: Presses de l'Université du Québec, 2001.

[376] LEFRANC, S. "Qu'attendre des politiques du pardon?", p. 57.

> No limite, pode acontecer que a oposição da memória à história se torne o choque do grave e do saber racional contra as paixões – mas isso, evidentemente, não é necessariamente a regra. De maneira geral, a memória, quando se torna uma força de mobilização, penetra em um espaço que é duplo, ao mesmo tempo científico, buscando exercer sobre a história, e político-ideológico, na medida em que os desafios, com elas, são formulados como tantas demandas: de reconhecimento, de perdão, de reparação, por exemplo, nas quais as vítimas, para serem ouvidas, defendem seu ponto de vista com argumentos que a história, como disciplina científica, não está sempre disposta a aceitar. [377]

Entre outras coisas, o que parece se insinuar aqui é o apelo a uma cena de perdão que comece pelo reconhecimento da culpa dos "carrascos" – e essa talvez seja uma das primeiras e mais importantes condições de uma cena de perdão. Para que esse reconhecimento tenha lugar, é por vezes necessário um outro relato dos acontecimentos, isto é, uma outra narrativa dos fatos, na qual caibam os diferentes pontos de vista, tanto dos ofendidos quanto dos ofensores. Isso porque, com alguma frequência, o relato dos males cometidos contra determinada coletividade – pensemos, por exemplo, nos genocídios, nas diásporas, nas ditaduras e totalitarismos responsáveis pela morte, ou pelo desaparecimento, de milhões de pessoas em todo o mundo – é construído segundo a ideologia endossada pelas forças políticas em exercício. Além disso, segundo a narrativa hegemônica, um regime ditatorial pode ganhar a figura de uma revolução, por exemplo, sendo esta compreendida como passo importante de um processo emancipatório. Em muitos *contextos nacionais*, é conhecido o uso do dispositivo retórico segundo o qual aquele país se encontraria "mal de memória" [*mal du pays*], [378] se se pode dizer, sendo esta uma característica constitutiva do imaginário simbólico sociocultural. Tal discurso seria, por conseguinte, precisamente um subterfúgio para a supressão ou o recalcamento de certos aspectos daquilo que, uma vez ocorrido, tendo sido um malfeito, faz parte da memória de uma coletividade. Que é dizer que os discursos que reiteram a "*falta de*

---

[377] WIEVIORKA, Michel. "Les problèmes de la reconstruction identitaire". In.: *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. LABELLE, M; ANTONIUS, R; LEROUX, G. (Org.) Québec: Presses de l'Université du Québec, 2001, p. 67.

[378] De notar que, no que se refere ao Brasil, muito se tem utilizado a expressão "mal de memória" – ou ainda "país sem memória" – para tentar dar conta de um suposto aspecto de indigência, de subdesenvolvimento e de constante mutabilidade desordenada da vida social brasileira. A essa ideia estaria atrelada uma concepção de tempo vertiginoso, que a tudo devoraria – inclusive a memória –, em contraste com o "progresso" europeu, marcado pela ideia de uma temporalidade contínua, que a tudo reconcilia. Cf. ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. A retórica do mito do progresso: "Brasil, um país sem memória". *Revista Iluminuras*. Vol. 1. Nº 2 (2000).
De todo modo, não será esse o sentido que se quer atribuir à designação "mal de memória" aqui. Trata-se antes de um mal que gostaria de conservar certo aspecto do passado na forma de uma presença, embora não em sua integralidade. Porque haveria uma "dupla memória", uma boa e luminosa, *por um lado*; e outra noturna e sombria, *por outro lado*. Terá sido este, pois, o caso da Europa, disso que conceitualmente o termo "Europa" poderá *querer dizer*. A memória de uma Europa das Luzes, da democracia, da filosofia, da justiça, até mesmo da *secularização*. Mas também a memória de uma Europa tétrica, colonialista, em nome da qual muitos crimes contra a humanidade foram cometidos, de totalitarismos, hegemonias e soberanias. Cf. DERRIDA, J. Carta à Europa: a "dupla memória". *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 46 (2014). Tradução de Fernanda Bernardo.

memória" de uma determinada coletividade são, muitas vezes, estratégias de manutenção do hiato entre a população e seu passado.

Ressalte-se ainda que tais subterfúgios são, na maior parte dos casos, operados pelas mesmas forças políticas e institucionais que podem colocar em marcha determinadas políticas do perdão. Tudo ocorre, nesse sentido, como se as representações estatais competentes para estabelecer, mediar, financiar e dar prosseguimento, à laia de exemplo, às comissões de verdade e reconciliação tivessem a figura do dono da moeda falsa de Baudelaire. [379] Segundo essa imagem, o reconhecimento dos crimes cometidos por determinado Estado, em um passado recente ou longínquo, aconteceria, o arrependimento seria demonstrado, o pedido de desculpas seria feito, mas tudo isso não passaria de uma estratégia, no xadrez político, para dar lugar à anistia, para a sutura de uma ferida que não corresponde senão ao seu esquecimento imediato. Eis aí então a moeda falsa dada como caridade, ou, ainda, o perdão pedido como parte de um processo de expiação programada.

Em uma passagem de *Vida e destino*, Grossman Vassili narra um quadro bastante preciso quanto ao perdão como ferramenta de mitigação dos conflitos cotidianos. Ele nos faz pensar em como o reconhecimento de erros, o arrependimento, as desculpas e o perdão podem, por vezes, ser postos a serviço dos mais dissimulados desígnios. Além disso, seria possível notar como, em maior escala, são recuperados pelo campo político princípios antes reservados à esfera privada e à subjetividade do sujeito que confessa o erro, a saber, a culpa, o arrependimento, a confissão do erro. Como se, no *teatro do perdão*, a concessão do perdão ele mesmo estivesse antecipadamente garantida, bastando ao culpado que ele observe determinados protocolos como, por exemplo, expressar arrependimento e verbalizar um pedido de desculpas ou de perdão.

E não se pode deixar de ressaltar que, embora haja um notável esforço pela secularização do perdão, enquanto princípio de justiça capaz de pôr fim aos conflitos, os termos evocados não deixam de ser teológicos. Mais especificamente, cristãos. Trata-se, entretanto, de uma herança que se presta aos desígnios mais mordazes, uma vez que não *re-pense* aquilo que herda com vistas ao devido endereçamento ao outro, mas visa antes lograr seus próprios objetivos, por meio de ações protocolares e fundamentalmente estéreis. Tal é o caso, por exemplo, do requisito da confissão da culpa para que o perdão seja concedido. Mesmo que o cinismo e a dissimulação tomem conta dessa cena de perdão, os valores teológicos-cristãos aí envolvidos, como a mortificação, a confissão e a expiação, são

[379] Cf. BAUDELAIRE, Charles. *La fausse monnaie*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Y.-G. Le Dantec, 1954.

requeridos apenas enquanto componentes formais da liturgia. O perdão *perde* aqui todo o seu caráter de excepcionalidade. Ou melhor, nem mesmo poderíamos falar do *perdão ele mesmo* ali onde o *extraordinário* e o *acontecimento* não lhes são imediatas sinonímias.

Vejamos, então, a passagem de Vassili acerca do arrependimento dissimulado com vistas ao perdão:

> — Viktor Pávlovitch, eu lhe peço, pedimos-lhe todos nós, escreva uma carta, arrependa-se, e eu lhe asseguro que isso irá ajudar. Reflita: na época em que tem pela frente uma tarefa grande, ou, sem falsa modéstia, imensa, quando todas as forças vivas da nossa ciência olham para o senhor com esperança, vai tudo para o brejo assim, sem mais nem menos? Escreva uma carta e reconheça os seus erros.
> — Vou me arrepender de quê, quais são os meus erros? — disse Chtrum.
> — Ah, dá tudo na mesma, todo mundo faz isso: na literatura, na ciência, na direção partidária, e até na música, que o senhor tanto ama, Shostakovitch reconhece seus erros, escreve cartas de arrependimento e continua a trabalhar como se nada tivesse acontecido.
> — Mas eu vou me arrepender de quê, perante quem?
> — Escreva à direção, escreva ao Comitê Central. O conteúdo não é importante, vale qualquer coisa! O importante é se arrepender. Algo do gênero "reconheço minha culpa, estou errado, dei-me conta disso, vou me emendar"; o senhor sabe como é, já se estabeleceu um padrão. O importante é que isso ajuda, sempre ajuda! [380]

O perdão é utilizado então como um meio, como um recurso não político para fins políticos. Segue-se daí a sua instrumentalização, a fim de resolver os conflitos, apaziguar os ânimos e garantir a manutenção do poder. As instituições, os Estados e seus representantes, desse modo, colocam em movimento as grandes cenas de pedidos de perdão públicos e coletivos, reconhecem determinados erros que possam ter sido cometidos no passado e colocam em movimento, assim, encenações com um caráter terapêutico. A ordem social é garantida pela reconciliação de ofendidos e ofensores. Além disso, instrumentalizam o próprio estatuto das vítimas, *enquanto vítimas*, como um capital político. Empenham-se, cuidadosa e estrategicamente, até o limite de suas conveniências – convertendo o erro político em um erro moral, até mesmo religioso –, organizando o luto e criando o ambiente emocional necessário para que as demandas das vítimas sejam, a partir do reconhecimento das faltas, reduzidas a níveis politicamente aceitáveis.

Nessa peugada, seria possível falar de uma apropriação indefinidamente em curso do perdão – e também das suas noções circunvizinhas, como a confissão, a misericórdia, a expiação, dentre outras –, uma apropriação pelo político e pela justiça judiciária que visa a um princípio extrajurídico, ou mesmo alternativo ao ordenamento legal, com aparência de justiça

[380] GROSSMAN, Vassili. *Vida e destino*. Trad. Irineu Franco Perpetuo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, p. 1940-1941.

para as vítimas. No entanto, faz-se preciso considerar ainda que, do ponto de vista das vítimas, o perdão – ou a *justiça restaurativa* – poderia significar um princípio de impunidade. Nesse sentido, as comissões de verdade e reconciliação não teriam senão objetivos como o reconhecimento dos erros pelos carrascos, a reescrita da história e o dever de memória. No limite, não haveria sentido para o perdão ali mesmo onde a única possibilidade de reparação se encontraria na punição dos criminosos.

Nos contextos nacionais em que a aplicabilidade da lei passa ao largo dos índices desejáveis para a manutenção do ordenamento social, isto é, em países onde os crimes têm baixas taxas de resolução, e onde as punições legais pelos crimes cometidos correspondem frequentemente ao posicionamento do culpado na pirâmide social, os valores de indulto, agraciamento, justiça restaurativa e perdão soam, em muitos casos, como a possibilidade da quebra de certos termos de convivência social originariamente acordados. Que é dizer, em suma, que nos lugares em que gradativamente assoma a cultura do *punitivismo* e do *justiçamento* como formas de respostas possíveis até mesmo aos crimes mais banais, o perdão assume a figura da própria impossibilidade de se fazer "justiça". Nessa perspectiva, talvez se possa dizer que esses contextos reduzem sobremaneira a possibilidade de consideração do "vitimizador" enquanto *sujeito* de direitos, embora os *sujeitem* às condições mais atrozes cotidianamente, seja pela tácita licença concedida à *polícia* para matar, seja pelas condições degradantes em que são encarcerados. [381]

Façamos aqui uma breve observação sobre algo a que será preciso retornar em seguida, a saber, que o perdão e a punição não se excluem. Ou seja, por motivos que mais à frente deverão ficar claros, seria possível perdoar sem que para isso a punição seja suspensa. Na terceira parte deste trabalho, ao traçarmos uma possível relação entre as noções de imperdoável, imprescritibilidade e pena de morte – sempre sob o crivo da desconstrução derridiana –, ficará claro como, para além da tradicional perspectiva segundo a qual o perdão é sempre um correlato da possibilidade de punir, o perdão e a punição não se aniquilam um ao outro. Dito de outro modo, pode haver perdão – *se perdão houver* – ali mesmo onde se julga também necessário punir.

A colocação em cena, pelos representantes estatais, de um rito do perdão evidencia então, na maior parte das vezes, episódios de cinismo e dissimulação que acabam por fazer do

[381] Cf. acerca dessa questão o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, organizado pelo Ministério da Justiça do Brasil. Disponível em http://www.justica.gov.br/news/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf (Último acesso em junho de 2017).

perdão um princípio de impunidade. No xadrez político, o perdão é utilizado como um recurso de escamoteação de culpas e responsabilidades com vistas à impenitência dos agentes políticos. Desse modo, os discursos de reconciliação nacional, de apaziguamento e de terapêutica coletiva representam, com efeito, estratégias de manutenção do poder político por meio da manipulação de um princípio não político, *o perdão*. E talvez seja possível dizer que, mesmo quando o perdão é trazido à cena política com pretensões sinceras e genuínas, a sua apropriação pelo político representa o risco da sua instrumentalização perniciosa. Porque, uma vez no plano político, um pedido de perdão não corresponde propriamente a um contexto de arrependimento e má consciência pelos erros cometidos, e sim a uma manobra que garante precisamente a ausência de punição. Ou seja, os erros foram cometidos, os crimes foram praticados e, diante do mutismo jurídico e da dificuldade da resolução dos conflitos por meio do político, coloca-se em movimento uma cena estratégica de arrependimento, e também de confissão calculada, que visa ao esfacelamento do próprio contexto em que o perdão é demandado.

E, nessa busca por um *princípio de justiça alternativo*, deveremos retornar ainda aos esforços empreendidos no sentido de uma saída dos conflitos, e da reconciliação entre ofendidos e ofensores, a partir da chamada justiça restaurativa (*Restorative justice*). Incarnando a possibilidade de um futuro no qual a punição seja marginalizada, como o diz John Braithwaite, [382] a justiça restaurativa seria a responsável pela reconciliação entre as vítimas, os autores do crime e a própria comunidade, atuando aí para além da circunscrição institucional jurídica e do Estado. Isso, em certo sentido, faz com que a justiça restaurativa não seja sem correspondência com as políticas do perdão levadas a cabo um pouco por toda a parte em nossos dias.

Segundo Sandrine Lefranc, em "Le mouvement pour la justice restauratrice", há pelo menos quatro princípios que fazem da prática da justiça restaurativa uma alternativa para o melhoramento da relação entre as vítimas e os ofensores. Em primeiro lugar, seria preciso notar que o crime corresponde a uma violência direcionada contra outra pessoa, e não contra um sistema de regras e leis. Em segundo lugar, busca-se a tomada de consciência pelo culpado do mal cometido, além do desagravo desse mal e da prevenção de novos delitos. Além disso, a justiça restaurativa tem um caráter fundamentalmente dialógico, segundo o qual as modalidades de reparação e de prevenção são determinadas pelas partes interessadas "no

[382] BRAITHWAITE, John. "A Future Where Punishment Is Marginalized: Realistic or Utopian?". *UCLA law review*. University of California, Los Angeles. School of Law, August 1999, p. 1727-1750.

quadro de um processo informal e consensual." [383] O quarto princípio da justiça restaurativa elencado por Lefranc refere-se ao apelo a um esforço pelo melhoramento da relação entre vítimas e culpados, a fim de que estes últimos possam, de fato, ser reintegrados à comunidade. Embora não haja elementos suficientes que nos permitam afirmar que essa prática seja responsável pela reforma do sistema jurídico – uma vez que ela mesma se distancie da justiça institucional –, é possível observar suas intenções nessa direção. Para além da justiça distributiva e da justiça retributiva, entra em cena um novo modelo de justiça que pretende ser uma alternativa a um direito supostamente em crise.

A justiça restaurativa, desse modo, instauraria uma dimensão de reconhecimento recíproco entre vítimas e ofensores. Uma dimensão jurídica que, ao contrário dos demais modelos, dá ênfase a uma perspectiva legal de contornos inclusivos, isto é, que tenta dar voz a todos os atores envolvidos na *trama judicial*.

> No processo penal [retributivo e distributivo] o protagonista é o Estado. O papel da vítima e da comunidade é mínimo – participam como testemunhas, quando muito. O papel do infrator, que, apesar de ser o centro da atenção dos procedimentos da Justiça Penal, é meramente passivo – quem faz as petições, interroga as testemunhas, argumenta e fala ao júri é o advogado. Por sua vez, as práticas restaurativas acentuam a necessidade de incluir todos os envolvidos, dando-lhes a oportunidade de expressar seus pontos de vista. [384]

Há, ao que tudo indica, uma grande aposta institucional – sobretudo acadêmica – nesse modelo de justiça, no que diz respeito à busca por formas de resolução de conflitos dialógicas e não-violentas. Trata-se de uma aposta em um certo face a face, um certo *tête-à-tête* entre as vítimas e seus carrascos, sobre o qual seria preciso debruçar-se atentamente. De certo modo, a justiça restaurativa corresponderia à tentativa das instituições jurídicas e políticas de dar voz às vítimas, uma vez que estas participam desse processo enquanto parte intrínseca e não alienável. Essa perspectiva parece considerar o malfeito do culpado como direcionado à vítima ela mesma, e não ao Estado, isto é, à lei ou ao sistema legal.

A *Comissão da Verdade e da Reconciliação* sul-africana foi fundamental na promoção dessa espécie de terceira via do direito contemporâneo, qual seja a *justiça restaurativa*. Para o jurista Antoine Garapon, a CVR apresentou ao mundo um modelo capaz de superar pacificamente a espiral sangrenta encontrada entre a resistência armada e o

---

[383] LEFRANC, Sandrine. Le mouvement pour la justice restauratrice: "an idea whose time has come". *Droit et société*, 2006/2, N° 63, p. 394.

[384] NESS, Daniel W. Van; STRONG, Karen H. *Restoring Justice*. Cincinnati: Anderson, 2002, p. 126.

terrorismo de Estado. Trata-se, segundo o autor, de uma cenografia original que atende a uma espécie de representação, diante de todos os cidadãos, do *mútuo reconhecimento* – com ocorrência espontânea na vida cotidiana pouco provável. [385]

Como vimos, no entanto, a noção de justiça restaurativa enfrenta muitas resistências, geralmente provenientes dos integrantes de classes sociais mais abastadas, para os quais os crimes (principalmente aqueles violentos) devem ser punidos segundo as práticas ocidentais tradicionais de privação de liberdades e encarceramento.

> A principal resistência dessas pessoas é contra toda forma de perdão. Se eventualmente chegam ao poder, para firmar-se são obrigadas a declarar sua clemência, o que fazem somente na aparência. Quem tem poder jamais perdoa de fato; limita-se a registrar todo ato hostil, cuidadosamente ocultando e armazenando o perdão, e às vezes trocando-o por genuína submissão. Os atos generosos da parte dos poderosos ocorrem sempre dessa forma – anseiam pela submissão de tudo que a eles se opõe, amiúde pagando por ela preço elevadíssimo. [386]

Apesar disso, os esforços verificados no processo restaurativo, que permanece assentado no ordenamento jurídico tradicional, vão no sentido de alcançar as metas basilares desse próprio modelo, como, por exemplo, a eficácia procedimental, a participação de todos os agentes envolvidos e a tomada de responsabilidades das partes. Além disso, busca-se aí a consumação de valores como a cura, a reintegração e, claro está, o perdão. Mas um perdão que parece ainda confundir-se com uma terapêutica social apaziguadora. Ao que tudo indica, tem-se uma dinâmica paradoxal na justiça restaurativa, naquilo que se refere à relação posta entre o direito, a política e o perdão. O direito é aí exercido negando o próprio direito, a política se reveste de nuances não políticas, ao instrumentalizar o perdão e utilizá-lo como alavanca para a resolução de conflitos. Ademais, o perdão adquire aí uma silhueta que o distancia sobremaneira daquela noção genuína de perdão de que já falamos.

Sem esgotar, absolutamente, as considerações acerca da justiça restaurativa – o que de resto não terá sido o objetivo precípuo deste trabalho –, arrisca-se aqui uma asserção cujas consequências exigiriam uma meditação mais detida. A justiça restaurativa põe em jogo certa estratégia de ação que se baseia, de modo louvável, no reconhecimento mútuo entre as singularidades, tanto os ofendidos quanto os ofensores. Mas, ao mesmo tempo, *ela* o faz

---

[385] Cf. GARAPON, Antoine. La justice comme reconnaissance, *Le Genre humain*, N° 43, p. 181-204, 2004.

[386] CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 298-299.

segundo os protocolos de uma *política de perdão* que não faz senão condicionar o perdão ele mesmo às já conhecidas liturgias de sua solicitação, consideração e concessão.

Nesse sentido, vimos como a cena do perdão é atravessada, de uma ponta à outra, por aporias, injunções e *errâncias* constitutivas. Vimos, por exemplo, que a *preteridade* do acontecimento passado não basta para que um conceito do "perdão" como tal se estabeleça. Falta ainda, segundo Derrida, que o fato acontecido seja algo ruim, um malfeito, algo irreparável. Assim, para que a cena do perdão se instaure, é preciso que aquilo que advém aconteça como um mal irrefutável, intransponível, que o mal seja da ordem de uma radicalidade absoluta. Além disso, se por vezes é possível perceber a estrutura de uma sucessão temporal na qual se espera que o culpado proceda ao *mea culpa*, que confesse sua falta, que se arrependa, que se transforme e que peça perdão à vítima, tem-se que, a partir da leitura derridiana do perdão, este não acontece senão no espaço hiperbólico de uma dor infinita.

Desse modo, buscaremos agora compreender mais profundamente a noção de imprescritibilidade e o princípio da pena de morte sob o viés da desconstrução, bem como da contumaz incondicionalidade desse idioma filosófico. O *imperdoável* assumirá aí certo protagonismo, uma vez que corresponda àquilo que precisamente pode em última instância hospedar ou acolher o perdão, *se houver*. Ora, a meditação derridiana sobre essas questões mostrará com particular evidência os contornos teológico-políticos da pena de morte, que é mesmo a essência do poder soberano, do direito de pronunciar e executar a sentença capital. Nesse contexto, deverão ser *re-pensadas* noções como a irreversibilidade da sanção, a soberania estatal, o direito de graça, a exceção, a crueldade, dentre outras. O princípio da pena de morte se apresenta aí, em todo caso, como um instrumento do direito, como uma sanção para um crime que não deve jamais ser perdoado. A pena de morte corresponde propriamente ao inexpiável, ao irreversivelmente imperdoável, como se o poder de perdoar ele mesmo fosse então devolvido a Deus.

3. **A PENA DE MORTE E O IMPERDOÁVEL**

> Se eu tivesse inventado a minha escrita, tê-la-ia feito como uma revolução interminável. Em cada situação, é preciso criar um modo de exposição apropriado, inventar a lei do evento singular, ter em conta o destinatário suposto ou desejado; e, ao mesmo tempo, pretender que esta escrita irá determinar o leitor que aprenderá a ler (a "viver") (...).
>
> *Jacques Derrida* [387]

> A desconstrução está, todo o tempo, do lado do sim, da afirmação da vida.
>
> *Jacques Derrida* [388]

Trata-se aqui então de um certo fim, apresso-me em dizer (novamente em primeira pessoa). De um certo fim, pois este é o último capítulo deste trabalho. Mas também, e fundamentalmente, porque, no âmbito do que tentei dar a ler e a pensar até aqui acerca do perdão, devo agora falar da pena de morte. E, no lugar inencontrável do entrecruzamento entre dois motivos tão fundamentais – *e* o perdão *e* a pena de morte – é, sobretudo, da afirmação da vida que tentarei falar agora. Em suma, porque falar da pena de morte a partir de Derrida não será senão pensar o apelo irredutível e incessante de um "sim" à intensidade subversiva da existência.

Em breve, as cortinas desse *teatro* cairão. Sem conclusões confortantes, sem uma terapêutica de reconciliação possível, sem redenção. Mas, nesses instantes que ainda me restam, falarei de certo dar a morte, da pena de morte, da soberania de um *eu* sobre a vida de outrem, mas também da afirmação da vida. Da afirmação da sobrevida, como Derrida remarca incessantemente, para dar relevo a uma complexificação da oposição vida/morte. Numa entrevista que concede a Jean Birnbaum, poucos dias antes de ser *levado* por um câncer, Derrida observa que:

---

[387] DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 31.

[388] Ibidem, p. 55.

> A sobrevivência é a vida para além da vida, a vida mais do que a vida, e o discurso que eu mantenho não é mortífero, pelo contrário, é a afirmação de um vivente que prefere a vida e, portanto, o sobreviver à morte, porque a sobrevida não é apenas o que resta, é a vida mais intensa possível. [389]

Talvez se pense, no contexto das discussões sobre a morte que começo a elencar aqui, numa quase compulsória ligação com o pensamento de Heidegger sobre esse tema. Uma espécie de caminho incontornável para se falar da morte sob um ponto de vista filosófico, mais propriamente filosófico, se posso dizer. Não o farei, no entanto, pelo menos não diretamente. É inequívoca a inspiração do filósofo alemão sobre a meditação de Derrida acerca da morte/da vida. Heidegger é, lembremos retoricamente, aquele que terá feito os questionamentos ontológicos mais contundentes sobre a morte e sobre o caráter intrinsecamente humano da qualidade desse morrer.

Mas por que, então, não dedicar tempo e espaço ao pensamento de Heidegger sobre a morte aqui? Ou, ainda, por que não o fazer senão de um modo enviesado, indireto e pouco explícito? Em primeiro lugar, porque interessa sobretudo aqui debruçar-me sobre as consequências do pensamento de Jacques Derrida acerca da morte e da pena de morte. Por outro lado, a reflexão do filósofo da desconstrução sobre esse tema é de uma parte à outra afetada por inúmeros filósofos e escritores da tradição, incluindo aí Hegel e a negatividade, passando por Baudelaire, Levinas, Rosenzweig, Blanchot, Celan, Bataille e, também, por Heidegger. Penso que, de alguma maneira, todos esses pensadores estão na esteira do pensamento de Derrida sobre a morte, sendo lidos, relidos, interrompidos, até mesmo desconstruídos, se algo dessa natureza for possível. Mas, ao mesmo tempo, ousaria afirmar que não se trata de endossar nenhum deles. *Ni ceci*, *ni cela*. Trata-se, então, de re-pensar a morte e a pena de morte, trata-se de pensá-las de um outro modo, *absolutamente diferente*. Que é dizer também pensar esses motivos sob o viés da incondicionalidade que a desconstrução derridiana põe em movimento.

Note-se, todavia, que Derrida não terá se furtado a analisar mais ou menos detidamente todos esses autores em seu *Seminário* sobre a pena de morte, mas também um pouco por toda a sua enorme obra. [390] Ele adverte, por exemplo, quanto a uma filosofia clássica do sujeito e a certo *voluntarismo* no qual ainda estaria presa a soberania na obra de

---

[389] DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 56.

[390] Sobre a leitura de Derrida acerca da morte e da analítica existencial em Heidegger, por exemplo, ver nomeadamente DERRIDA, J. *Apories*. Paris: Galillé, 1996.

Bataille. Há nesse voluntarismo uma lógica do carregar [*porter*, *tragen*] que não é sem correspondência com a noção de martírio, com *carregar* o trabalho do negativo (Hegel), o trabalho da morte. Nesse sentido, como Derrida observa em "De l'économie restreinte à l'économie générale", texto publicado em 1967 (!), em *L'écriture et la différence*:

> Todos os atributos ligados à soberania são emprestados da lógica (hegeliana) do senhorio. Não podemos, Bataille não podia nem devia dispor de nenhum outro conceito, nem mesmo de nenhum outro signo, de nenhuma outra unidade da palavra e do sentido. Já o signo "soberania", em sua oposição à servilidade, vem do mesmo fundo que o do senhorio. Considerado fora de seu funcionamento, nada dela o distingue. Poder-se-ia mesmo abstrair, no texto de Bataille, toda uma zona pela qual a soberania permanece presa numa filosofia clássica do *sujeito* e sobretudo nesse *voluntarismo* a respeito do qual Heidegger mostrou ainda que ele se confundia, em Hegel e Nietzsche, com a essência da metafísica. [391]

E logo será preciso tentar perceber como, de certo modo, esse voluntarismo de Bataille talvez possa ser pensado em sua proximidade com o tema do desinteressamento kantiano acerca do direito em geral e da pena de morte. E a incondicionalidade do pensamento da desconstrução da pena de morte, da desconstrução como a desconstrução da pena de morte, se demarca fundamentalmente desse desinteresse do imperativo categórico de Kant. Trata-se, na desconstrução, de um desinteresse que, em sua intrínseca relação com a incondicionalidade, remarca um radical apelo (incondicional e desinteressado) ao fim da pena de morte. Nesse sentido, Derrida se declara radicalmente contra a pena capital, proclamando frontalmente "sim, sou contra a pena de morte." [392]

E a desconstrução derridiana terá expressado sobremaneira, e de modo incessante, até mesmo com certa convulsividade de seus movimentos – lembremos aqui que o idioma filosófico da desconstrução é atravessado por certa radicalidade hiperbólica em seu movimento, a ponto de o próprio Derrida dizer que seu pensamento sofre de uma *hiperbolite* constante –, um desejo pelo fim da pena de morte. Um desejo, em outros termos, pela desconstrução da pena de morte. Porque é preciso – um é preciso que no idioma de Derrida (*il faut*) nos permitiria aqui uma dupla escuta, aquela da falta e, ao mesmo tempo, aquela do dever –, porque é preciso, eu dizia, desconstruir a morte. Na vigilância incessante desse idioma filosófico sobre o qual venho falando até aqui, há, de certa maneira, uma pulsão em favor da vida, uma pulsão em favor do porvir da vida.

---

[391] DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*, p. 391-392. [*A escritura e a diferença*, p. 390].

[392] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 345.

A reafirmação da vida do vivente – e, mais uma vez, deve ser remarcado que não se trata aqui meramente da vida humana, e sim de todo vivente – como sobrevida é mesmo aquilo que anima e afeta a desconstrução. Porque, como Derrida o diz em alguns momentos, "somos estruturalmente sobreviventes, marcados pela estrutura do rastro, do testamento." [393] É, portanto, acerca de uma *pulsão de vida* que também seria preciso falar aqui. E isso, claro está, não sem jogar, interromper e problematizar a *pulsão de morte* que, de resto, estará relacionada com essa questão de uma ponta à outra. Pulsão de vida, sim, de uma vida que em sua estrutura testamentária, e de rastro, provém do outro. Porque, para me constituir como singularidade vivente, como um eu único, devo sempre acolher o outro em mim. E isso não se dá sem dificuldades e sem injunções, pois esse eu vivente é também marcado por um caráter de autoimunidade, como logo será preciso dar a ler. [394]

Essa autoimunidade, que releva aqui a indemnização – outro termo do qual Derrida terá feito um sintagma sem frase – constitutiva do vivente, corresponde a uma alavanca fundamental para se falar da pena de morte, bem como das questões nela subjacentes, tais como a soberania, a autocracia, o próprio, a violência, a crueldade, até mesmo o político, a democracia e a *différance*. Esse processo de indemnização alcança aqui o nervo da questão da pena de morte, ao mesmo tempo em que, dando a *re*-pensar também a lógica do são, do salvo, do imaculado, do puro e do intacto, remete-nos mais uma vez ao questionamento da origem, em sua unicidade suposta.

Relevando a estrutura de autoimunidade dos viventes, que é dizer – ainda de modo sub-reptício e enviesado, até mesmo insuficiente – que o eu vivente é marcado por uma estrutura autodestrutiva e suicidária, segundo a qual, no processo de reação a um corpus estranho, estrangeiro, ao outro que, desconhecido, porta também a ameaça, pode ele mesmo aniquilar as suas próprias defesas. E essa fatalidade autodestrutiva da autoimunidade ressoa como que uma reação à alienação originária do próprio, uma auto-delimitação desconstrutiva, como Derrida sugere para falar da democracia em *Politiques de l'amitié*. [395] Não de uma

---

[393] DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 55.

[394] As considerações sobre as noções de *pulsão de vida* e de *pulsão de morte* no pensamento de Derrida alcançam dimensões que extrapolam os objetivos deste trabalho. Trata-se mesmo aí de gizar o movimento de desconstrução em curso dessas duas noções. Para uma abordagem dessas questões, remeto aqui, nomeadamente, a DERRIDA, J. *Etats d'âme de la psychanalyse*: L'impossible au-delà d'une certaine cruauté. Paris: Galilée, 2000; DERRIDA, J. *La carte postale*: de Socrate à Fredu et au-delà. Paris: Flammarion, 1980.

[395] DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, p. 129.

delimitação com a figura de uma ideia reguladora, indefinidamente perfectível, ressalte-se, mas sim da delimitação que releva a urgência singular do aqui agora [*ici maintenant*].

Se adianto, pois, a questão da autoimunidade aqui, expondo-a apressadamente, antes mesmo de situar os possíveis leitores na árida topologia da pena de morte, como nos orientam sempre os protocolos de escrita – eis aí, novamente, a incontornável questão do endereçamento, do como endereçar-se ao outro –, é porque, em *primeiro lugar*, não estou seguro de que a indemnização e a pena de morte, enquanto questões, possam ser didática ou teoricamente desvencilhadas uma da outra. Como observa Derrida, não sem mais uma vez oferecer dificuldades adicionais para a nossa tarefa, "a questão da pena de morte é talvez a da indemnidade." [396] Em *segundo lugar*, sempre à guisa de hipótese, porque talvez se consiga perceber aí já o irredutível enlaçamento entre a pena de morte e a religião.

Nos dois trabalhos nos quais é possível encontrar uma formulação mais demorada acerca da indemnização, ou da "autoimunidade do indemne" – *Foi et Savoir* e *Voyous* – Derrida opera, a partir dessa lógica, uma releitura das relações entre o político e a religião – e da pulsão do indemne [397] que esta reivindica –, mas também entre a fé e o saber, entre a religião e a ciência. Trata-se aí já, de alguma maneira, de uma tentativa de aproximação compreensiva da estrutura nomeadamente onto-teológica da pena de morte, ou ainda de sua estrutura onto-teológico-política, se for possível dizer.

E o conceito mesmo do teológico-político, um conceito ainda tão impreciso e indiferenciado, até mesmo obscuro, mas sobre o qual será preciso retornar inúmeras vezes, não é acessório à questão da pena de morte. O teológico-político não é uma questão dentre outras na cena da execução capital. Ao contrário, trata-se precisamente de sua característica mais fundamental. Não há pena de morte sem esse traço, ao mesmo tempo basilar e constitutivo, do teológico-político.

> Perguntaríamos então "o que é o teológico-político?". E a resposta se anunciaria assim: o teológico-político é um sistema, um dispositivo de soberania no qual a pena de morte está necessariamente inscrita. Há teológico-político por toda parte onde há pena de morte. [398]

---

[396] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 328.

[397] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 42.

[398] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 51.

Nesse sentido, para tentar esboçar aqui alguns dos contornos da questão da pena de morte que estarão, de algum modo, relacionados com o motivo do perdão e, *ipso facto*, do imperdoável, buscarei aqui – no, à partida, malogrado esforço de uma primeira pessoa que não *poderá* senão enunciar o *impoder* da soberania do *autos* ele mesmo – a aproximação não exaustiva de alguns dos pontos fundamentais para os propósitos deste trabalho. Nesse contexto, a pergunta pelo "que é a pena de morte?", para além de seu evidente fracasso quanto a uma resposta satisfatória, será importante para o ensaio acerca do que *ela* talvez não possa ser.

3.1 **A pena de morte e a soberania**

Qualquer tentativa de definição do que seja, em princípio, a pena se morte, de sua essência ou significação última, exigiria também a reconstrução da história da soberania ela mesma. Ambas as histórias, da pena de morte e da soberania, se confundem. Porque se trata, em última instância, de um direito de dispor da vida e, claro está, da morte dos sujeitos/súditos [*sujets*]. Uma soberania que terá sido tradicionalmente pensada em termos de poder, sobretudo de um poder de exceção e da suspensão do direito. De uma suspensão do direito pelo soberano, decerto, que o afasta de sua humanidade, como o lembra Derrida em seu seminário *La bête et le souverain*. De um poder soberano que aproxima o soberano ele mesmo da onipotência divina, ou ainda das bestas. Trata-se, portanto, de um certo poder, diz o filósofo:

> um certo poder de *dar*, de *fazer*, mas também de *suspender* a lei; é o direito excepcional de se colocar acima do direito, o direito ao não-direito, se é que posso dizer algo assim, aquilo que, ao mesmo tempo, se arrisca a colocar o soberano humano acima do humano, em direção à onipotência divina (que, além disso, terá fundado o mais frequentemente possível o princípio da soberania em sua origem sagrada e teológica) e, ao mesmo tempo, se mostra como a causa dessa supressão ou ruptura arbitrária do direito, se arriscando justamente a fazer com que o soberano se assemelhe à besta mais brutal, que não respeita nada, que despreza a lei e se situa desde o início fora da lei, destacado da lei. [399]

A soberania assume aí, portanto, os contornos de um "ser-fora-da-lei". O soberano, no exercício de sua soberania, é aquele que, tal como o criminoso e a besta, pode agir fora da

[399] DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 37-38.

lei, excedendo ou violando a lei que ele mesmo representa. E essa familiaridade entre o soberano, o animal e o criminoso não será fortuita. Ela corresponde a uma perturbadora familiaridade (*unheimlich*, *uncanny*) entre três personagens apartados da lei, fora da lei, sem lei, acima da lei. E já essa questão nos reenvia a certo contexto mais propriamente político, se posso dizer, referente aos Estados nacionais ditos vadios (*Rogues*).

Como Derrida o terá mostrado exaustivamente em *Voyous*, os Estados-vadios são aqueles Estados que, segundo a léria política contemporânea, agem fora da lei, como delinquentes ou saqueadores, sem observar o direito internacional. Esses Estados, *Rogue States*, são frequentemente acusados pelos Estados-nação soberanos e hegemônicos de terrorismo internacional ou doméstico. Mas, como se sabe, são os Estados Unidos da América o Estado-nação que mais acusa e lança ofensivas bélicas contra aqueles outros que identifica, segundo seus próprios critérios, como *Rogue States*. E são eles também a única grande democracia do Ocidente a manter na letra do seu direito, e dela fazer uso expressivo, a pena capital. Lembrando-nos da obra de Noam Chomsky, *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Derrida endossa momentaneamente o autor americano, observando acerca dessa retórica político-institucional que:

> Os Estados Unidos, que estão sempre tão inclinados a acusar outros Estados de serem *Rogue States*, seriam de fato os mais "vadios" de todos, aqueles que violentam mais frequentemente o direito internacional, ainda que eles incentivem, com frequência pela força, quando isso lhes convém, os outros Estados a respeitarem um direito internacional que eles não respeitam por si mesmos cada vez em que isso lhes convém. Seu uso acusador da expressão "*Rogue State*" (Estado vadio) seria o estratagema retórico mais hipócrita, o ardil armado mais pernicioso, perverso ou cínico dentre os seus recursos permanentes à força maior, à mais inumana brutalidade. [400]

E não tento aqui, mais uma vez, senão rascunhar os traços de algumas questões que logo se mostrarão fundamentais para uma aproximação das ideias de soberania e da pena de morte na cena do que a desconstrução derridiana nos dá a pensar. Se falo, portanto, dos Estados Unidos é porque, em *primeiro lugar*, se trata aí da dita maior democracia do mundo, que, ao mesmo tempo, ainda pratica a pena de morte em seu seio. Em *segundo lugar*, e prosseguindo com a questão da soberania, porque se colocam como a maior potência mundial. Trata-se, em outras palavras, de um certo posicionamento, de um posicionar-se como "primeiro". Porque o conceito mesmo de soberania "implicará sempre a possibilidade dessa

[400] DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 41.

posicionalidade, dessa tese, dessa tese de si, dessa autoposição do que posiciona ou se posiciona como *ipse, o mesmo, si mesmo*." [401]

É, portanto, da ficcionalidade de um autoposicionamento soberano desse *ipse* que será preciso partir, a fim relevar a desconstrução da soberania e da pena de morte. Soberania essa que "jamais traduziu nada além da violência performativa que institui em direito uma ficção ou um simulacro." [402] E, nesse sentido, a incondicionalidade que afeta o idioma da desconstrução derridiana dita aqui um hiperbólico apelo a certo *impoder*, a uma não soberania. Porque a soberania ela mesma não será senão um fantasma, um "fantasma onipotente, certamente, porque fantasma de onipotência." [403]

Tendo já, decerto, pervertido a supostamente desejável linearidade da exposição, passo agora a uma tentativa de aproximação da questão da pena de morte ela mesma, se assim posso dizer. Que os leitores mais atentos me perdoem a ironia que excede os bons modos acadêmicos, uma vez que essa questão nos tenha acompanhado, tal um espectro convulsivo, desde o início. Porque, talvez, talvez (sim, na tremura de um duplo talvez!), o princípio da pena de morte, disso que chamamos a pena de morte, esteja inscrito (até mesmo prescrito) na pedra fundamental do edifício logocêntrico da metafísica. Nesse sentido, não faço agora senão ser mais explícito, ou melhor, não faço agora senão retomar alguns dos pontos nomeadamente importantes para os propósitos deste trabalho acerca do *dar a morte*.

Nos anos letivos de 1999-2001, Derrida consagrou um seminário à questão da pena de morte que fazia parte de um conjunto de seminários, intitulado "Questões de responsabilidade". Nele, o filósofo já havia abordado detidamente o segredo (1991-1992), o testemunho (1992-1995), a hostilidade e a hospitalidade (1995-1997), o perjúrio e o perdão (1997-1999), todas questões de algum modo ligadas entre si. Além disso, na sequência, a soberania e a animalidade foram discutidas no seminário "A besta e o soberano" (2001-2003). As transcrições até agora publicadas dessas diversas conferências, embora marcadas por tons mais orais e fragmentados – como não poderia deixar de ser –, dão conta das preocupações filosóficas que sempre estiveram presentes no pensamento de Derrida. Sem voltar aqui à pouquíssimo profícua ladainha referente a uma possível "*political turn*" na desconstrução, vemos uma demasiado nítida continuidade de seu pensamento. Que é dizer também que a

---

[401] DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 102.

[402] DERRIDA, J. *Papier Machine*, p. 328. [*Papel-máquina*, p. 297.]

[403] Idem. [Idem.]

desconstrução pensada por Derrida terá sido sempre a desconstrução da soberania e, por conseguinte, a desconstrução da pena de morte. A desconstrução, diz-nos o filósofo, "o que se chama por este nome, é talvez, talvez, talvez a desconstrução da pena de morte, do cadafalso logocêntrico, logo-nomocêntrico no qual a pena de morte está inscrita ou prescrita." [404]

E talvez fosse preciso continuar com a citação, a fim de pôr em relevo como *essa* desconstrução sonhada por Derrida corresponde a um movimento convulsivo, a uma tarefa de permanente vigilância, a um velar incessante pela vida, em suma, para desconstruir a própria morte. [405] Numa incondicional e inegociável afirmação da vida, o filósofo interrompe a intrínseca relação verificada entre a exceção e a crueldade, que operam e movimentam o princípio da pena de morte, apelando não a mais um abolicionismo dentre outros, mas ao *abolicionismo incondicional*.

> Sim, sou *pela* abolição incondicional da pena de morte, ao mesmo tempo por *razões de princípio* (insisto neste ponto: por princípio e não por razões de inutilidade ou de exemplaridade duvidosa, de que falava ainda há pouco) e por *razões do coração* (noção que, aliás, no meu seminário, tento subtrair, assim como a de compaixão, de uma simples sentimentalidade patética, e que gostaria de aliar às "razões de princípio"). [406]

E essa passagem já antecipa os contornos que o trato da questão da pena de morte alcançará a partir da incondicionalidade que dita o pensamento de Derrida. Seu abolicionismo incondicional de princípio remarca a determinada frontalidade com a qual o filósofo terá enfrentado a pena de morte. E, saliente-se, a incondicionalidade do abolicionismo perspectivado por Derrida demarca-se de um certo cinismo abolicionista que parece tomar conta das cenas em que a pena de morte é debatida em *nossos dias*. Porque, inicialmente e na maior parte dos casos, os abolicionistas não se voltam contra o princípio da pena de morte, e sim contra a sua crueldade, por exemplo. Ou seja, o que se questiona não é, em última instância, *o dar a morte*, e sim as técnicas procedimentais utilizadas na execução. Almejam-se aí técnicas supostamente mais "humanas", mais sofisticadas, até mesmo mais elegantes de aniquilar a vida de outrem.

---

[404] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 50.

[405] Ibidem, p. 326.

[406] DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De quoi demain...* Paris: Fayard/ Gaalilée, 2001, p. 149. [*De que amanhã...* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 111].

Entretanto, será preciso notar como o princípio da pena de morte terá sido re-pensado por Derrida de um modo diferente da tradição. Principalmente no que se refere às abordagens filosóficas dessa questão. Se, *por um lado*, há na história da filosofia os discursos clássicos em favor da pena de morte – de Platão a Hegel, passando por Hobbes, Locke e Kant, dentre outros –, vê-se, *por outro lado*, pensadores que, embora sejam contra a pena de morte, não atacam propriamente o princípio da pena de morte, mas somente os seus efeitos. E aí talvez possamos dizer, junto com a professora Fernanda Bernardo, que Derrida foi:

> [...] o único filósofo a ter clara, frontal, fervorosa e absolutamente contestado a legitimidade da pena de morte, o nó cego onde viu cruzarem-se a tradição onto-teológico-jurídico-política e a tradição bíblico-humanista da ocidentalidade; o *único* filósofo a assumir-se clara e frontalmente abolicionista – como *incondicionalmente* abolicionista [...]. [407]

Nesse contexto, talvez seja possível dizer que as lutas abolicionistas não fizeram até aqui senão denunciar as formas brutais de execução, sua crueldade latente ou explícita contra os comuns. Ou seja, afirmando certo direito à vida, não estendem esse direito incondicional e universalmente. Para o outro igual a si, em suma, não para o absolutamente outro, para o inimigo estrangeiro, por exemplo, em um contexto de guerra. Nessa perspectiva, a desconstrução da pena de morte traz à tona ao menos dois traços que terão servido tradicionalmente para diferenciar a pena de morte do assassinato e da vingança.

O primeiro deles diz respeito ao fato, já mencionado, de que os enfrentamentos abolicionistas não chegaram, até aqui, a questionar o princípio da pena de morte *ele mesmo*. Ainda que manifestem sua contrariedade quanto às formas nomeadamente cruéis e brutais que as execuções possam assumir, isto é, reivindiquem o direito à vida, esse direito não é destinado senão aos concidadãos. Ou seja, referem-se a um abolicionismo que se encerra na dinâmica jurídica interna de um determinado Estado-nação.

> É sempre legal matar um inimigo estrangeiro em situação de guerra declarada, mesmo por um país que tenha abolido a pena de morte (e teremos, portanto, que nos perguntar acerca disso pelo que define um inimigo, um estrangeiro, um estado de guerra – civil ou não; os critérios sempre foram difíceis de determinar, e se tornam cada vez mais). [408]

---

[407] BERNARDO, Fernanda. Desconstrução da Pena de Morte. In: BERNARDO, F. Coletivo e-book Jacques Derrida. Col. Cultura, Media e Artes. Portugal: Unyleya, 2014, p. 37.

[408] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 35.

O segundo traço (ou evidência, como o diz Derrida) refere-se ao fato de os países ou Estados-nação de cultura predominantemente abraâmica, isto é, aqueles nos quais o Estado ou a sociedade civil são adeptas do judaísmo, do islamismo ou do cristianismo, permanecerem praticando a pena de morte. Ocorre que esses países fazem vista grossa para a contradição existente entre a prática massiva da pena de morte e o sexto mandamento bíblico – o imperativo do "não matarás". (E Derrida nos lembra aqui de que Levinas terá feito desse sexto mandamento o primeiro, o ordenamento fundamental e o arqui-fundamento de sua ética, a essência ética mesma e a primeira significação do Rosto).

Há em operação aí uma "lógica divina", que ao mesmo tempo interdita e prescreve o dar a morte. Essa contradição salientada por Derrida releva também o registro onto-teológico da soberania política desses Estados que, numa *boa consciência* quase hiperbólica, herdam também a contradição divina ela mesma. Porque o ordenamento do "não matarás" terá sido sucedido pela Lei do Talião (*Lex Talionis*), aquela que consiste na rigorosa reciprocidade ou simetria entre o *crime* e a *pena*. Que é dizer, em outras palavras, que uma certa lógica da *retaliação* ao mesmo tempo penetra e domina a jurisprudência dessa *cena*.

Na chamada "Aliança do Sinai", cena bíblica na qual se dá a enunciação dos "Dez Mandamentos", Deus ordena a Moisés em seguida que submeta os filhos de Israel aos "julgamentos", ou aos "estatutos". É precisamente aí que a Lei do Talião tem lugar, destacando a simetria especular entre o desvio da norma e a sua punição. Naquilo que, aparentemente, ressoa como uma flagrante contradição, Deus edita o código penal que ele mesmo acabara de dar aos filhos de Israel. Ao "não matarás" vê-se a prossecução de uma norma que exige o cálculo preciso da pena, conforme o mal que lhe tenha dado origem. Pela Lei do Talião, tem-se a fórmula "*tal*, *tal*", isto é, *tal crime*, *tal pena*. Ambos devem se equivaler. E, nesse contexto, talvez fosse preciso retomar os questionamentos de Hannah Arendt quanto à existência de crimes para os quais não há uma equivalência punitiva possível, como vimos anteriormente, quando a filósofa nos fala do mal radical e da possibilidade do perdão em *A condição humana*.

Quanto ao estabelecimento do cálculo da pena conforme o mal que lhe é correspondente, vejamos a passagem do livro de Êxodo XXI, 23-31:

> Mas se houver morte, então darás vida por vida,
> Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé,
> Queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe.
> E quando alguém ferir o olho do seu servo, ou o olho da sua serva, e o danificar, o deixará ir livre pelo seu olho.

> E se tirar o dente do seu servo, ou o dente da sua serva, o deixará ir livre pelo seu dente.
> E se algum boi escornear homem ou mulher, que morra, o boi será apedrejado certamente, e a sua carne não se comerá; mas o dono do boi será absolvido.
> Mas se o boi antes era escorneador, e o seu dono foi conhecedor disso, e não o guardou, matando homem ou mulher, o boi será apedrejado e, também, o seu dono morrerá.
> Se lhe for imposto resgate, então dará por resgate da sua vida tudo quanto lhe for imposto,
> Quer tenha escorneado um filho, quer tenha escorneado uma filha; conforme a este estatuto lhe será feito.

Há aqui uma distinção que precisará ser levada em conta, qual seja a de uma diferença entre ao menos duas maneiras de *dar a morte*. Se vemos, portanto, um ordenamento, um mandamento divino que nos coloca o imperativo "não matarás" e que, ao mesmo tempo, inscreve a morte no código penal como uma resposta possível a um crime (de morte), trata-se aí também de perceber uma questão de tradução destacada por Derrida. É que Chouraqui, em sua tradução francesa da Bíblia, opta pelo termo "assassinará" onde tradicionalmente se lê "matarás" no sexto mandamento. E há, nesse sentido, uma diferença que abre todo um campo de possibilidades que permitirá a distinção entre o dar a morte *legítimo* e o dar a morte *ilegítimo*. Dito de outra maneira, uma morte legal, inscrita na lei, e que não é outra coisa senão a própria pena de morte; e, *por outro lado*, o assassínio, o atentado contra a vida, segundo uma ilegitimidade a ser devidamente respondida, de modo equivalente.

Essa distinção entre a morte legítima e a morte ilegítima, lembra-nos Derrida, foi um dos motes que ajudaram a sustentar os tradicionais discursos filosóficos em favor da pena de morte, de Hobbes a Kant e além, passando por Locke e Rousseau. Esses dois modos de dar a morte não teriam nenhuma relação de afinidade ou de proximidade. Seriam antes heterogêneos e constitutivamente irredutíveis. Um, o assassinato, é fora da lei e tem lugar se voltando precisamente contra a lei estabelecida. O outro, a pena de morte, em sua legitimidade de princípio, é justamente aquele dispositivo jurídico capaz de restabelecer a lei ela mesma.

> Uma morte, aquela da pena de morte, restabelece a lei ou o ordenamento que a outra morte (o homicídio) terá violado. Essa lógica divina será, além disso, aquela mesma que inspira por vezes literalmente os discursos filosóficos mais canônicos em favor da pena de morte [...]. Aliás, todos os grandes pensadores do Renascimento e da Reforma se referem à Bíblia. Grotius o faz explicitamente. Hobbes e Locke justificam a pena de morte para os assassinos, como o fará Kant mais tarde [...]. [409]

[409] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 39.

E a lista dos pensadores e filósofos defensores da pena de morte não para por aí nem se fecha. Em seu *Seminário* sobre a pena de morte, Derrida se detém sobre algum deles, a fim de destacar a tortuosidade da história dessa herança onto-teológica proveniente da cena bíblica da Aliança do Sinai. Se, contudo, o filósofo da desconstrução *gasta* algum tempo com os pensadores da teoria do *contrato social*, isso não é de modo algum fortuito. Ao contrário, Derrida localiza a pena de morte ela mesma na origem de todo contrato social, na origem de toda soberania, de toda organização estato-nacional. O que se vê aí é, portanto, uma mitologia que narra o nascimento da lei como o nascimento da própria pena de morte, a "história fabulosa da estrutura mesma da lei absoluta como que fundada na pena de morte", [410] como nos diz Derrida.

Dois pontos abissais, dentre muitos outros, a serem destacados neste momento. Em *primeiro lugar*, a aliança entre o teológico e o político, que é mediada aqui pelo jurídico. Em *segundo lugar*, a origem simultânea *e* da pena de morte *e* do contrato social, que é dizer que a pena de morte é, em última instância, a força coercitiva (a *força de lei*) capaz de instituir o direito. Para essa tradição filosófica, herdeira do traço teológico-político que legitima a pena de morte – e seria possível traçar aí uma linha que vai pelo menos de Platão a Blanchot –, o assassino é um inimigo público que se coloca sob a proteção do Estado, que deve ser punido com a morte.

Excepcionalmente, o Estado se encarrega de dar a morte àquele que teria optado, deliberadamente, por estar na condição de inimigo público. Sua liberdade, nesse sentido, se daria pela consecução de sua morte. Seu sacrifício, em outras palavras, corresponderia igualmente a um modo de reconciliação com a comunidade jurídico-política. Aquele que transgredir a lei ética deve ser punido com a morte, ouvem de Moisés (o mensageiro da palavra sinistra de Deus) os filhos de Israel. E a palavra de Deus enuncia e informa aqui um código penal, a letra de uma lei que não é senão o nascimento da pena de morte. Porque é Deus quem inventa a pena de morte (!). De Deus vêm as leis a serem diligentemente observadas pelos filhos de Israel e, com elas, a violência capaz de manter e fazer operar o direito, qual seja a pena de morte.

> Como se os filhos de Israel sentissem, pressentissem que a voz de Deus portasse uma sinistra mensagem, anunciasse a notícia da morte, a ameaça de morte, da pena

[410] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 47.

> de morte, no mesmo momento em que acabava de interditar a matança. É a mesma lei, a lei ética, "Não matarás", que comanda a lei jurídica, ou penal, a pena de morte para o criminoso que transgredir a lei ética. Eles pressentem que Deus está à beira de inventar não a matança, mas a pena de morte – e os judeus, os filhos de Israel estão aterrorizados com esta palavra divina que os elege, que os escolhe para proferir em sua direção, endereçando-lhes, para se apressar a proferir a primeira ameaça da primeira pena de morte no mundo, sobre a terra dos homens. Essa transição, esse transe que se apodera então dos filhos de Israel é extraordinário. Eles veem vir a pena de morte, eles a veem vir de Deus. [411]

A palavra de Deus, nesse sentido, porta a um só tempo o código penal e a pena de morte. É de Deus que vem a pena de morte, repita-se. Evidenciando ainda os traços nomeadamente teológicos da inscrição jurídica da pena de morte, Derrida traz à baila, da maneira criativa e peculiar que lhe é característica, duas cenas ao mesmo tempo diferentes e análogas. *De um lado*, a cena da Aliança do Sinai que vimos até aqui, a cena do Decálogo e dos "estatutos" instauradores do direito. *De outro lado*, a cena do processo de Sócrates, o Grego, *o primeiro* a ser condenado à morte. Duas cenas irredutíveis e incomensuráveis, mas que encontram certo ponto de contato no fato de condenarem a adoração de falsos deuses. Sócrates, lembremos, é acusado de ter introduzido novos deuses em Atenas. Jeová, por sua vez, faz preceder, começar e suceder seus mandamentos pela condenação da adoração de outros deuses.

O processo de condenação à morte de Sócrates ilustra sobremaneira, para Derrida, o caráter teológico-político da pena de morte. Isso porque sua sentença provém de um poder soberano com prerrogativas, ao mesmo tempo, políticas e religiosas. Mas, note-se, ainda que se perceba aí a confluência desses dois registros, isto é, ainda que em sua determinação essencial seja nomeadamente religiosa, a pena de Sócrates é executada pelo poder soberano do Estado. Há aí uma reimanentização da transcendência que, contudo, não tem a figura do ateológico-político nem do não-teológico-político. Que é dizer, em outras palavras, que se trata de uma condenação que tem lugar simultaneamente *em nome da* transcendência e *contra a* transcendência. Porque, como Derrida observa, os condenados não têm o direito de se dizerem portadores da palavra de Deus. Nesse sentido, faz-se necessário reconduzi-los à dimensão terrena, isto é, às leis da cidade ou da Igreja. [412]

No contexto dessa aliança entre o teológico e o político, é em nome de uma autoridade religiosa que se decide pela pena de morte, restando ao Estado – seu sucedâneo – a

---

[411] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 45.

[412] Ibidem, p. 53-54.

sua *devida* execução. A soberania do Estado (cuja representação se vê expressa na figura do monarca, do presidente, do governador, do "povo", ou em seus possíveis equivalentes) se caracteriza e se atualiza através do seu poder de assujeitamento dos cidadãos. Ou seja, no poder de vida e de morte que ele, o Estado, exerce sobre os sujeitos/súditos. Isso porque a pena de morte "sempre foi efeito de uma aliança entre uma mensagem religiosa e a soberania de um Estado (supondo inclusive, falando de *aliança*, que o conceito de Estado não seja de essência profundamente religiosa)." [413]

No entanto, ao falar dessa aliança entre o teológico e o político, Derrida não parece fazer uso de um conceito já sedimentado, consensual e disponível do teológico-político, a partir do qual se possa *partir*. Trata-se antes de dar a ler, *de outro modo*, a condição quase-transcendental do direito penal, ou do direito *tout court*. Uma condição que, repita-se, foi de algum modo endossada por toda a história da filosofia. E volto, nesse sentido, a esse fato no mínimo estarrecedor: nenhum filósofo da tradição se colocou absolutamente contra a aplicação da pena de morte. E seria preciso ainda dar maiores *ecos* às vozes daqueles que, porventura, silenciaram quanto a essa questão. Porque o silêncio quanto à pena de morte, ao que tudo indica, tem mesmo a silhueta da omissão e da conivência. "Aqui não se contam mais os silêncios de Heidegger (...), Sartre, Foucault e tantos outros." [414]

E mesmo Levinas, nota ainda Derrida, mesmo o filósofo da alteridade não dedica senão uma única passagem acerca disso em uma entrevista a F. Poirié, intitulada *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?*, quando da supressão da pena capital na França, na década de 1980. "Não sei se vocês admitem esse sistema algo complexo", diz Levinas, "que consiste em julgar segundo a verdade e em tratar no amor aquele que foi julgado. A supressão da pena de morte me parece uma coisa essencial para a coexistência da caridade com a justiça." [415]

No entanto, o filósofo lituano ainda vê na pena de morte, tal como o faz Kant, a origem e o fundamento racional da justiça penal, lembra-nos Derrida. Isso porque, ao retirar da Lei do Talião o caráter de vingança e crueldade que ela a princípio teria, Levinas enxerga aí a origem da própria justiça, uma vez que essa lei expresse certo alcance universal, sendo única para todos os homens.

---

[413] DERRIDA, J. *De quoi demain...*, p. 233. [*De que amanhã...*, p. 173].

[414] Ibidem, p. 237. [Ibidem, p. 176].

[415] LEVINAS, E. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Entretien avec F. Poirié. Lyon: Manufacture, 1987, p. 87. Lembremos, de passagem, que Levinas mantém certa equivocidade quanto ao termo *justiça*, que entende também como *direito*.

Em tempo, essa ausência de sustentações abolicionistas por parte dos pensadores da tradição encontra sua significação "estarrecedora", como há pouco adjetivei, menos no mutismo quanto ao tema do que na falta de considerações ou argumentações filosóficas contrárias à pena de morte. *Por um lado*, há aqueles pensadores para os quais a pena de morte ela mesma não mereceria uma análise propriamente filosófica, como parece ser o caso de Levinas. *Por outro lado*, há também aqueles que buscaram abordar essa imensa questão a partir de outros domínios discursivos, se posso dizer, seja na literatura (Victor Hugo, Albert Camus, entre outros), seja na teoria do direito (Beccaria, Badinter, entre outros).

Nesse sentido, Derrida se pergunta pelo amálgama, pelo que terá sido capaz de unir, até mesmo de soldar [*souder*] a ontologia e a teologia política da pena de morte. Porque se trata aí de uma potente união onto-teológico-política – não também sem um certo grau de vulnerabilidade –, uma potente união, eu dizia, que mantém de pé o edifício do direito penal e, *ipso facto*, da pena de morte.

> Ao mesmo tempo poderosa e frágil, histórica e não natural (eis porque me ocorre aqui essa imagem da *liga* [*alliage*] técnica), essa *solda* da ontologia com a teologia política da pena de morte é também aquilo que sempre susteve juntos, atidos ou mantidos numa mesma tenência, o *filosófico* (o metafísico ou o ontoteológico), o *político* (pelo menos ali onde é dominado por um pensamento da pólis ou do Estado soberano) e um certo conceito de "próprio do homem": o próprio do homem consistiria em poder "arriscar sua vida" no sacrifício, em se erguer acima da vida, em valer, em sua dignidade, mais e outra coisa que sua vida, em passar com a morte para uma "vida" que vale mais que a vida. [416]

E quanto ao "próprio do homem" seria possível afirmar, em igual medida, que a defesa e a aplicação da pena de morte sempre estiveram estritamente vinculadas aos anseios mais "humanistas". Nesse sentido, peço licença mais uma vez para enxertar aqui uma ou outra observação ao mesmo tempo importante e desviante, no que se refere à questão do discurso tradicional do/sobre o humanismo e, por conseguinte, de sua relação com o conceito de *sujeito*. Faço isso a partir da leitura de dois importantes textos nos quais Derrida nos fala mais explicitamente acerca desses conceitos: *Les fins de l'homme* e *Il faut bien manger*.

No primeiro texto, Derrida observa como as leituras de Hegel, Husserl e Heidegger, em vez de perceberem a possibilidade de desconstrução do conceito de *homem* verificada nas obras desses filósofos, estariam sob o amálgama de interpretações antropologistas na França desde o início do pós-guerra. Tais leituras não teriam notado essa possibilidade, seja a partir

[416] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 239. [*De que amanhã*..., p. 178].

da consciência como superação (*Aufhebung*) do homem, seja da fenomenologia como superação da antropologia, ou ainda da consciência lógica como superação da oposição sujeito/objeto. [417]

Como já destaquei mais acima, a leitura exaustiva das considerações heideggerianas sobre a morte – e também sobre o humanismo – extrapola o âmbito deste trabalho. Entretanto, tento recuperar rapidamente aqui algumas das questões abordadas pelo filósofo alemão, a fim de destacar, em seguida, a crítica feita por Derrida à tentativa de Heidegger de fugir do esquema metafísico traçado pelo humanismo. Isso porque, como observa Derrida:

> Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor do "homem" (retomada da *paideia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que se não mantenha na abertura dessas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ele possa aliás possuir enquanto tal. [418]

Derrida se refere aí decerto ao texto de Heidegger *Carta sobre o humanismo* (1947), em que o autor de *Ser e tempo* (1927) responde as questões propostas por Jean Beaufret, dando maior ênfase à pergunta sobre a possibilidade de restituição do humanismo (*Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*), que concebe como a questão mais propriamente fundamental a ser respondida na *Carta*. É a partir desse texto que tento, então, recuperar alguns dos pontos fundamentais para uma perspectivação do *sujeito* – que será também, grosseira e rasteiramente falando, o *objeto* da pena de morte.

Segundo Emmanuel Carneiro Leão, na introdução à tradução brasileira da *Carta sobre o humanismo*, a discussão sobre o Humanismo em Heidegger abre uma dimensão de pensamento diferente, que, ao reconduzir a histórica hegemonia do humanismo às suas raízes metafísicas, modifica a própria questão do pensamento humanista, impondo assim a necessidade de seu questionamento. "O humanismo deixa de ser um valor indiscutível e,

---

[417] DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 144.

[418] Ibidem, p. 156-157.

portanto, um trauma para o pensamento." [419] Dar uma nova dimensão à questão do humanismo é, nesse sentido, superar a compreensão metafísica do homem, apontando assim para a tarefa de se repensar a essência do homem a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser, tarefa sobre a qual *Ser e Tempo* se debruça desde o início.

Como sabemos, a obra magna de Heidegger tem como horizonte a busca por uma alternativa de pensamento contrária àquela ainda arraigada nos pressupostos ontológicos da metafísica. Essa metafísica (da presença) sempre pensou ser e essência como atributos inalienáveis dos entes; pensou o ser dos entes como parte intrínseca e inalterável dos mesmos, em contraposição à transitoriedade da aparência. Tal compreensão de ser, junto à noção de tempo enquanto simples sucessão de agora(s), determinou a relação entre homem e mundo como sendo essencialmente uma relação de conhecimento, isto é, de apreensão da essência dos entes por meio das categorias. Na impossibilidade originária de fixar o homem numa figura específica, determinado em uma definição que contenha em si o que esse ente é propriamente, Heidegger lança mão do termo *Dasein*.

Dasein corresponde, para Heidegger, ao que está na compreensão prévia do ser, na abertura ao ser, o ente que nós mesmos somos. Por isso, a relação entre *Dasein* e ser não está no âmbito de um mero processo epistemológico que pressuponha o conhecimento a partir do par dicotômico sujeito/objeto. Não se trata, pois, de interrogar o ser a partir de sua exterioridade, e sim de mostrar o âmbito do ser já sempre aberto como mundo a partir de um processo hermenêutico. Ou seja, anteriormente a qualquer apreensão teórica da metafísica *como tal*.

A *Carta sobre o humanismo* se mostrará, nessa perspectiva, como um esforço complementar a *Ser e Tempo*, empreendido por Heidegger, na busca por uma interpretação não metafísica do homem. Isso porque, o questionamento heideggeriano sobre o sentido do Ser é já uma preparação, uma reorientação, do pensamento da essência do homem. O *Dasein* é puro poder-ser, pura possibilidade de ser e, nesse sentido, rompe com as filosofias da consciência, pois não se pode mais falar de um sujeito estável e definido de antemão, mas sua essência mesma consiste em sua existência. Trata-se, então, de pensar tal essência fora do âmbito metafísico circunscrito pelo humanismo.

---

[419] LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Introdução*. In: HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009, p. 9.

> Todo humanismo, em suas diversas modalidades – desde o humanismo romano, passando pelo humanismo cristão e renascentista até o humanismo socialista e existencialista – se funda sempre na interpretação metafísica do homem. Articulado no binômio de essência e existência, determina o ser do homem como realização (existência) das possibilidades (essência) de animalidade e racionalidade, quer confira o primado à essência, quer faça prevalecer a existência em suas várias dimensões. Uma determinação que não surgiu e se impôs por acaso. Vigora, ao contrário, na força de uma de-cisão do Sentido do Ser, como tal. [420]

Em última instância, o que Heidegger pretende é o rompimento com uma interpretação do homem previamente estabelecida, o rompimento com um pensamento que toma o homem como uma essência imutável, como uma unidade já sempre dada, a fim de pensá-lo em sua referência ao Ser, como origem de toda e qualquer forma de essencialização. "Pensar essa proveniência é, para Heidegger, a tarefa de um pensamento mais originário *que já não se aplicaria ao homem, mas sim à verdade do ser* (ou à referência ao ser)." [421]

Tal afirmação parece ficar mais clara quando levamos em consideração que a existência do *Dasein* é o espaço de determinação do que ele é. Isso faz com que Heidegger, no contexto de seu projeto de uma analítica existencial, tenha que se colocar a seguinte questão: quais são as possibilidades do ser? As possibilidades de ser do *Dasein* são sempre aquelas fornecidas a ele pelo mundo fático onde conquista sua determinação, já estando nele disposto, de maneira antecipada a si, junto a entes intramundanos que vêm ao seu encontro. O mundo apresenta, inicialmente, todas as possibilidades que o *Dasein* pode conquistar e nunca será possível a *ele* ultrapassar a barreira intransponível do mundo. Nesse sentido, o ente que é a cada vez *meu* não pode dizer um "eu" originário, pois não é sujeito, mas fenômeno. Por isso, existir em virtude de si significa existir articulado à unidade do fenômeno que se é, existir articulado com o caráter de cuidado do *Dasein*, e não à identidade estável de um sujeito impessoal.

É justamente nesse contexto que Derrida percebe um movimento que, em vez de abalar as estruturas metafísicas indissociáveis de qualquer discurso humanista, termina por restaurar sua força. Sua restrição, portanto, refere-se ao pensamento da verdade do ser que, segundo o filósofo franco-argelino, termina por dar ainda mais força ao pensamento do homem. Trata-se de um humanismo ainda mais profundo.

---

[420] LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Introdução*. In: HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*, p. 11.

[421] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e a crítica derridiana do humanismo.* In: NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida:* pensar a desconstrução, p. 250.

> Vemos, pois, que se o *Dasein* não é o homem, não é, todavia, outra coisa que não o homem. [Ele é] uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente em França. [422]

Essa insistência no homem é, então, a insistência numa estrutura sob a qual se reúne um *nós*, *nós* homens, *nós* seres humanos. [423] Por meio da discussão do *nós* no pensamento metafísico, Derrida tenta demonstrar os limites da crítica heideggeriana do humanismo. Esta consistiu em substituir o homem metafísico (*nós-os-homens*) por uma concepção mais própria de homem (*nós-homens*), o *ser-aí* [424] (*Dasein*) em sua proximidade ao ser. Isso, para o autor da *Gramatologia*, seria um apontamento de que Heidegger permaneceria preso à delimitação centrada no *télos* do homem. Essa delimitação é informada por uma verdade mais autêntica – a verdade do ser –, e não reconhece nenhum outro, até mesmo o exclui.

> A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger de-limita o humanismo e a metafísica permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem. [425]

No entanto, o afastamento derridiano de uma insistência no homem não deve, claro está, ser percebido sob o viés de um pensamento que afirme a hostilidade ao homem ou a liquidação do sujeito. A tentativa de uma "saída da metafísica" não é a saída, isto é, não se deixa assimilar a uma passagem para além do sujeito, menos ainda à sua liquidação. [426] Num

---

[422] DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 154.

[423] DUQUE-ESTRADA, P. C. *Alteridade, Violência e Justiça:* Trilhas da Desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética:* ecos de Jacques Derrida, p. 43.

[424] Saliente-se que talvez essa não seja a melhor tradução, ou a mais exata, do termo alemão *Dasein* – eis aí outra injunção da tradução. Destaque-se ainda, no entanto, que não há consenso entre os estudiosos do pensamento de Martin Heidegger no Brasil sobre essa questão. Uma das traduções mais conhecidas de *Sein und Zeit* em língua portuguesa, por exemplo, opta desastrosamente pelo termo "presença". Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

[425] DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 157.

[426] DERRIDA, J. *Il faut bien manger*: ou le calcul du sujet. In: DERRIDA, J. *Points de suspension*: Entretiens. Paris: Galilée, 1992.

contexto contemporâneo em que os discursos filosóficos parecem adotar um "tom apocalíptico", que anuncia *a morte* e a supressão de categorias como Deus e a metafísica, as filosofias tradicionais afirmariam equivocadamente, para Derrida, o fim do sujeito. Talvez se possa falar aqui propriamente de um deslocamento da interpretação do sujeito – e esse movimento, desconstrutivo, *talvez* esteja em curso –, mas não de sua liquidação. *Por outro lado*, Derrida não parece compreender esse deslocamento, ou desvio, da operação hedeggeriana acerca do sujeito como algo significativo.

> O *Dasein* é irredutível a uma subjetividade, certamente, mas a analítica existencial conserva ainda os traços formais de toda analítica transcendental. O *Dasein* e o que responde à questão "quem?" vêm, deslocando com certeza muitas coisas, ocupar o lugar do "sujeito", do *cogito* e do "*Ich denke*" clássico. Ele mantém alguns traços essenciais (liberdade, decisão-resoluta, para retomar esta velha tradução, relação ou presença a si, "apelo" (*Ruf*) à consciência moral, responsabilidade, imputabilidade ou culpabilidade originária (*Schuldigsein*, etc.). E quais seriam os movimentos do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo* e "após" a analítica existencial, eles não deixaram nada "para trás", nada "líquido". [427]

Num movimento que é também uma das marcas do pensamento da desconstrução, o que se releva aí não é senão a retirada do conceito de homem de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo aqui sem trazer para o bojo dessa discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e mostrar o arrombamento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser, e seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado. Assim, veem-se em xeque aí as formas de se pensar o homem que não o consideram senão a partir de sua "propriedade" e "autenticidade" supostas.

Trata-se, portanto, de um questionamento sobre aquilo que *fundamenta* a certeza do sujeito. Nessa perspectiva, o pensamento da desconstrução giza aqui exatamente a desestabilização de tal certeza. Isso corresponde a um questionamento informado pela complicação e, também, pelo apontamento da aporética dos valores de próprio e de propriedade, em seus diversos aspectos, mas também do sujeito, do sujeito responsável, do sujeito jurídico, do sujeito da moral, etc. [428]

---

[427] DERRIDA, J. *Il faut bien manger*: ou le calcul du sujet, p. 272.

[428] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 13.

Sem endossar a afirmação de uma suposta liquidação do sujeito, mas também sem deixar de interromper a lógica de suas usuais determinações, vemos em Derrida a configuração de um "sujeito" (ou ainda de um "eu") que não pode se dar senão em termos de *relação*. Ou seja, segundo a lógica de uma contaminação originária, vinda do outro, isto é, segundo uma hétero-auto-afecção anterior à própria possibilidade do sujeito. Trata-se mesmo de dizer que a individuação do "eu" é marcada pela *ex-apropriação de si*, pelo enlutamento originário que o solipsismo da metafísica tradicional terá relegado ao esquecimento.

Em sua originariedade absoluta, o luto não espera. *Chega* antes de nós mesmos, antes da possibilidade desse "nós". Ele é justamente a experiência da identificação do "eu" como a experiência finita da não-identidade a si. A experiência do luto é, nesse sentido, a impossível experiência do acesso à alteridade absoluta de outrem. Retomando, pois, um pouco daquilo de que já terá tratado em *Béliers*, no que se refere ao processo de interiorização do outro sem esquecimento nem assimilação, Derrida nos dá a ler no segundo volume de seu *Seminário* sobre a besta e o soberano a seguinte observação:

> Digo "relação a outrem enquanto trabalho do luto", pois o luto não espera a morte, ele é a essência mesma da experiência do outro como outro, de uma alteridade inacessível e que não se pode senão perder amando-a – ou também a odiando. Estamos sempre enlutados pelo outro. [429]

Como nos lembra Derrida na entrevista que concede a Jean-Luc Nancy (1981), os discursos humanistas de nosso tempo – como aqueles vistos em Heidegger, mas também em Levinas, por exemplo – não são senão modos mais aprofundados de humanismo. Embora ambos os discursos – o do sujeito, em Levinas; o do *Dasein*, em Heidegger – perturbem a ordem tradicional de enunciação do humanismo, eles o fazem mantendo, todavia, até mesmo fortalecendo, a lógica sacrificial que lhe é apanágio. De um sacrifício que Derrida terá identificado aí, rápida e sub-repticiamente, com a necessidade, o desejo, a autorização, a justificativa da matança, a morte dada como a denegação do assassinato.

De modo que se insinuam aqui os traços das questões sem fundo – e que, ao mesmo tempo, parecem dar a tônica das mais prementes inquietações contemporâneas acerca da moral, do político, do jurídico, do ético e do religioso –, que dizem respeito, de alguma maneira, ao modo como os "sujeitos" se posicionam (ou, antes, são posicionados) em relação ao "viver" e ao "morrer". Tratam-se de questões como o aborto, o melhoramento genético, a

[429] DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. II. Paris: Galilée, 2010, p. 242.

eutanásia, a determinação (legal e/ou científica) do momento em que *há vida* – logo, o momento em que a dignidade do vivente humano começa –, ou do momento em que *a vida cessa* – como, por exemplo, na determinação dos casos de morte cerebral.

Nesse sentido, seria preciso ainda perguntar pelo papel que desempenha aí o Estado, por sua competência ou por sua responsabilidade, até mesmo pelos limites de sua atuação sobre a vida dos viventes, sobre seu poder de determinação acerca de *quando*, em que momento isso que chamamos vida pode começar. Ou, ainda, sobre *quando* e *como* ela deve cessar, nos casos em que a pena de morte é aplicada, por exemplo.

Segundo Derrida, a pretensão de um diagnóstico de liquidação do sujeito exporia a própria ilusão de reabilitação e, ao mesmo tempo, a promessa de sua salvação. [430] Como já vimos, ainda que o filósofo reconheça a importância do gesto heideggeriano, o *Dasein* ainda permaneceria com traços essenciais do sujeito clássico, mesmo que este não seja redutível a uma subjetividade. Isso porque o *Dasein* seria ainda aquele a responder pelo "quem". Como observa Carla Rodrigues, "no diálogo com Nancy, Derrida recusa qualquer discussão sobre o lugar do sujeito, indicando a impossibilidade de 'reconstituir ou restituir' o que foi desconstruído por Heidegger." [431] É, nesse sentido, de um lugar *inencontrável* que se deve falar aqui, no que se refere a esse suposto *lugar do sujeito*. Esse "eu" / "sujeito" está já sempre mergulhado na *lógica* do rastro e da *différance*. E a "lógica" do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como ex-apropriação, que não é de modo algum o próprio do homem. [432]

Encaminhando-me já para o fim desse enxerto desviante, noto que essa discussão também terá consequências naquilo que se refere à articulação entre a justiça e o direito. Isso porque a justiça, na retidão do endereço, deve ser sempre singular, ao passo que o direito exige a generalidade da regra, da norma ou de um imperativo universal. [433] Decerto uma questão de alteridade, o grande desafio permanece sendo, nesse contexto, o de compreender quais as possibilidades de se fazer justiça à singularidade do outro no âmbito da legalidade. É *o cálculo do sujeito*.

---

[430] DERRIDA, J. *Il faut bien manger...*, p. 271.

[431] RODRIGUES, Carla. *Rastros do feminino*: sobre ética e política em Jacques Derrida, p. 21.

[432] DERRIDA, J. *Il faut bien manger...*, p. 283.

[433] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 31.

> Eu diria de uma maneira um tanto abrupta que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política (e até no conceito atual de democracia, que é menos claro, menos homogêneo, uma vez que não se acredita ou que se finge nele acreditar, o que demanda, sem dúvida, que ele seja repensado, radicalizado como algo por vir), no direito (e eu diria dos direitos humanos aquilo que acabo de dizer da democracia) e na moral. [434]

Esse *sujeito* está, então, sempre *sujeito* ao cálculo. Ele deve se sujeitar sempre à calculabilidade do direito, à soberania das leis, ao poder soberano do Estado. O sujeito é mesmo um princípio de calculabilidade, como nos terá dito Derrida. Mas essa afirmação informa uma injunção que será preciso sempre levar em conta, ao *mesmo tempo*. Porque não se é contra o cálculo, absolutamente. Se Derrida põe em relevo o incalculável e o indecidível é justamente porque, como vimos, ambos correspondem à chance de uma decisão absolutamente justa e responsável. Não se pode sair daí.

Voltando, portanto, à questão da execução de Sócrates, destaco ainda um outro aspecto de sua condenação, referente ao fato de a pena de morte se revelar aí em seu caráter de próprio do homem. Porque um sujeito não é condenado à morte senão na sua condição de sujeito dotado de direitos. Ele supostamente mantém, portanto, a sua dignidade, até mesmo a sua humanidade, uma vez que possa aí se distinguir de todos os demais seres viventes, a quem são negados, lembremos, o sofrimento, a sepultura e a morte *ela mesma*.

> Aqui, numa lógica que encontraremos em Kant, como em muitos outros, mas em Kant por excelência, o acesso à pena de morte é um acesso à dignidade da razão humana, e à dignidade de um homem que, diferentemente das bestas, é um sujeito da lei que se eleva acima da vida natural. Isso porque, nessa lógica, no *logos* desse *syllogos*, a pena de morte marca o acesso ao próprio do homem e à dignidade da razão, ou do *logos* e do *nomos* humano. [435]

E, em outros termos, poderíamos dizer igualmente que a pena de morte põe a nu o caráter solene do registro onto-teológico da soberania política. Sócrates, lembremos, dizia carregar consigo, portar em si mesmo um *daimon*, de cuja voz ouvia sempre advertências referentes às suas ações e discursos. Uma voz divina que o terá acompanhado por toda a vida, intervindo e interditando-o todas as vezes em que estava prestes a fazer algo que não correspondesse a um *bem*. Entretanto, ressalta o filósofo grego, diante daquele que muitos consideram o *pior dos males*, isto é, diante da iminência de sua própria morte, a voz terá

---

[434] DERRIDA, J. *Il faut bien manger...*, p. 287.

[435] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 32.

silenciado. Em todo o processo de sua condenação, ele lembra ainda, a voz não se interpôs uma só vez, nem a qualquer de seus atos nem a nenhuma de suas palavras. [436]

O silenciamento da voz faz com que Sócrates depreenda daí que a sua morte corresponde aos desígnios divinos. A morte deve lhe cair bem. O cidadão ateniense deve, portanto, diante da lei, render-se às leis da *polis*, aceitá-las como a única lei, em suma, como a lei soberana que lhe dará a morte. Sócrates é, nesse sentido, o bom cidadão, aquele que terá aceitado de bom grado submeter-se à soberania das leis do Estado, sem dissidência nem contestação quanto à suposta iniquidade dessas leis.

O *daimon* silencia e, com isso, parece *ditar* bons motivos a Sócrates para que este aceite o veredito proveniente dos juízes, dos guardiões das leis da cidade. E Derrida não deixa de expressar aqui sua tentação em relacionar esse silêncio do *daimon* à cena bíblica na qual os filhos de Israel, no momento imediatamente anterior ao estabelecimento dos "julgamentos", pedem para não mais ouvir Deus – pedem, portanto, o silêncio divino, o silêncio do Deus que traz a pena de morte –, mas somente o seu mediador humano, Moisés. [437]

Sócrates não tem, portanto, o direito de se dizer portador da palavra divina. Ao pretender ouvir vozes vindas do além, ele comete um crime contra a cidade, contra a união entre o teológico e o político. Nesse sentido, o filósofo grego blasfema e perjura. "Essa condenação se faz, portanto, ao mesmo tempo *em nome* da transcendência e *contra* a transcendência." [438]

Volto-me agora, na certeza de um corte abrupto – *talvez*, até mesmo injustificável –, para aquilo que, no contexto da pena de morte, poderia querer dizer o *perdão*, na improvável hipótese de que uma tal coisa possa fazer *sentido*. Tentarei, assim, esboçar alguns traços acerca da difícil questão do abolicionismo. Porque os discursos que apelam ao fim da pena de morte não nos chegam sem injunções, sem contradições, sem o verniz da boa consciência dissimulada. Tais discursos não parecem, em suma, atacar o princípio da pena de morte ele mesmo, e sim as contingências de seus efeitos. Empenham-se não contra a morte, contra ao dar a morte, e sim contra as formas e os procedimentos de execução.

---

[436] Cf. PLATÃO. *O banquete / Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2001, 40 a-b.

[437] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 53.

[438] Ibidem, p. 54.

3.2 **O abolicionismo incondicional**

No âmbito de uma tentativa de aproximação da questão da pena de morte, de sua composições, associações, injunções, consequências e efeitos – uma tentativa decerto não exaustiva, telegráfica e enviesada, como a que tento fazer aqui –, seria preciso dar relevo às diferentes nuances e dificuldades que os discursos abolicionistas fazem emergir. Apresso-me em ressaltar, mais uma vez, a defesa de Derrida pelo fim da pena de morte, quer dizer, seu apreço pela abolição da pena de morte. Mas o engajamento abolicionista esteve sempre marcado por entrecruzamentos de perspectivas e interesses que tornaram o abolicionismo um conceito demasiado frágil, tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista filosófico. Um conceito que resta ainda atravessado por um caráter de perfectibilidade, um discurso cuja auto-hétero-afecção desconstrutiva permanece em curso.

Mesmo quando se veem os elogios mais fervorosos em favor do fim da pena de morte, tais enunciações e palavrórios parecem interromper, ou mesmo impossibilitar, aquilo mesmo que reivindicam. Que é dizer também que as formulações abolicionistas mantêm certa condicionalidade operatória, que não faz senão ratificar a manutenção da pena de morte em alguma medida.

Derrida nos faz notar em Cesare Beccaria, por exemplo, uma lógica abolicionista altamente frágil naquilo que se propõe, principalmente no que diz respeito à tipificação das *exceções* propostas pelo jurista italiano. Para Beccaria, a pena de morte, que não é um direito – ou não tem a mesma origem das leis que protege –, não é admissível senão quando o bom ordenamento de uma sociedade se encontra em risco.

> A *pena de morte* não é, portanto, um *direito*, já que demonstrei que isso não ocorre, mas é a guerra da nação contra o cidadão, que ela julga útil ou necessário matar. Se, no entanto, eu demonstrar que a morte não é útil nem necessária, terei vencido a causa da humanidade. A morte de um cidadão não pode crer-se necessária a não ser por dois motivos: o primeiro, quando, também privado da liberdade, ele tenha ainda relações e poder tais que possam afetar a segurança da nação; o segundo, quando sua existência possa produzir perigosa revolução para a forma de governo estabelecida. A morte do cidadão torna-se assim necessária quando a nação recupera ou perde a liberdade, ou, em época de anarquia, quando as próprias desordens tomam o lugar das leis, mas, sob o reinado tranquilo das leis, sob forma de governo que reúna os votos da nação, bem amparada externa e internamente pela força e pela opinião, talvez mais eficaz que a própria força, onde o comando só é exercido pelo próprio soberano e onde as riquezas compram prazeres, e não autoridade, não vejo nenhuma necessidade de destruir o cidadão, a não ser que tal morte fosse o único e verdadeiro

> meio capaz de impedir que outros cometessem crimes, razão suficiente que tornaria justa e necessária a pena de morte. [439]

E isso certamente nos reenvia a inúmeros questionamentos acerca de definições mais precisas, ou de consensos menos instáveis – e nada me faz crer que isso seja possível –, quanto ao que chamamos uma guerra civil, uma ditadura militar, uma guerra nacional, uma guerra entre Estados soberanos ou o terrorismo – em sua forma internacional ou doméstica. O que, em outras palavras, poderia nos *garantir* o bom uso desse dispositivo, o da pena de morte, em um contexto de exceção? E o mesmo é questionar sobre "o quê", "quem", "como", "por quê", "a partir de que interesses" um estado de exceção é definido.

É, por exemplo, de um instrumento de defesa para os cidadãos de um Estado-nação que se fala, quando se apela ao uso da pena de morte como garantia legal para a manutenção das fronteiras? Isso nos permitiria afirmar, por conseguinte, que um determinado discurso em favor da abolição da pena de morte tem a altura e o alcance da *cidadania do próprio*. Ou seja, dentro de nossas fronteiras, entre os nossos comuns, para os cidadãos legítimos do nosso território, a pena capital não deve ser compreendida nem como *justa*, nem como *necessária*. Exceto quando, desvirtuado do papel que deve desempenhar no interior dessa sociedade, o cidadão se coloca contra o ordenamento social, jurídico e político estabelecido.

A lógica aqui permanece, como tentei demonstrar no primeiro capítulo, aquela de uma "hospitalidade condicional", de um acolhimento do mesmo, circunscrito aos cidadãos, aos autóctones. O absolutamente outro, o estrangeiro sem papeis e sem cidadania, resta aqui aquele sempre passível e sujeito à soberania do Estado. À mercê de sua potência, de seu poderio implacável, de seu poder de dispor sobre a vida e sobre a morte do outro. A abolição pensada por Beccaria, nesse sentido, se situa num âmbito restrito e bastante limitado, ou – o que corresponde ao mesmo, se posso dizer – se situa num âmbito convencional e hegemônico. Ela depende, além disso, da pujança econômica, de um ambiente pacífico e de um bom ordenamento social. Ou seja, trata-se aí ainda de um abolicionismo precário, repleto de condições que não fazem senão inscrever a pena de morte ela mesma no seio dessa suposta abolição.

Como observa Derrida:

---

[439] BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução por J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999, p. 90-91.

> Se [...] o discurso abolicionista, em seu estado atual, permanece perfectível, frágil, ou, caso prefira, desconstrutível, é porque limita o respeito pela vida, ou a interdição de matar, ao direito nacional em tempos de paz. Ora, nada parece atualmente mais incerto e poroso que uma fronteira em geral ou que uma fronteira entre os conceitos de guerra e paz, de guerra civil e de guerra internacional, de guerra e operação dita "humanitária" supostamente conduzida por instâncias não governamentais. As guerras de independência não legitimadas como tais pelas potências colonialistas, os "terrorismos", tudo o que Schmitt chama de "guerra dos *partisans*", eis inúmeros fenômenos que toldam o conceito de inimigo público (Rousseau). [440]

Mas há ainda o caráter de "exemplaridade" a que esteve vinculada tradicionalmente a pena de morte. A execução teria, nesse sentido, uma força dissuasiva exemplar, que doaria à pena de morte uma utilidade sócio-política. Extrapolando, portanto, o liame da punição, a execução capital teria também certa função social de afastar os espíritos mais determinados da ação criminosa.

Beccaria, por sua vez, não parece crer na utilidade da pena de morte, que considera menos injusta do que inútil. Como Kant, lembra-nos Derrida, o jurista italiano não julga a pena de morte a partir do interesse ou da utilidade que ela possa assumir. Não se trata aí de um meio disponível para alcançar outros fins. Além disso, a punição dissuasiva poderia ser alcançada por meios mais *eficazes*, como os trabalhos forçados perpétuos, por exemplo. Esses seriam tranquilamente mais dissuasivos do que a pena de morte, uma vez que sejam mais temíveis do que a própria morte. [441]

E se usei há pouco os termos meios e fins, isso foi porque, ainda na esteira de Kant, o direito penal deve sempre recorrer, em sua formulação e execução, à dignidade (*Würde*) da pessoa humana, que é fim em si mesma, e nunca meio. Tal dignidade apela a que o culpado seja punido porque *deve* ser punido, isto é, porque o crime cometido é *punível*, e nunca porque essa punição possa atender a alguma utilidade.

O imperativo categórico e essa ideia de justiça kantiana dão aqui, portanto, os traços de uma racionalidade jurídica desinteressada, que ao *mesmo tempo* justifica e reivindica a pena de morte como um princípio fundador e mantenedor do direito em geral. Kant, nesse sentido, terá se colocado absolutamente contra aqueles que, *por um lado*, defendem a instrumentalidade da pena de morte, isto é, como um meio para que determinados fins sejam atingidos (o ordenamento jurídico, a segurança do Estado e a paz, por exemplo); e, *por outro*

---

[440] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 247. [*De que amanhã*..., p. 184]. Ainda no contexto do que Derrida nos dá a ler nessa passagem, principalmente no que se refere à questão das fronteiras, remeto novamente à sua obra *Apories*. Paris: Galillé, 1996.

[441] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 142.

lado, contra aqueles abolicionistas que pretendem que a pena de morte seja usada tão somente como força dissuasiva exemplar.

Segundo a distinção kantiana, que Derrida nos dá a ler em seu *Seminário* sobre a pena de morte, acerca da pena *naturalis* e da pena *forensis*, vê-se aqui mais uma vez a indecidibilidade que permeia e atravessa a questão da punição, no que se refere à oposição entre o *dentro* e o *fora*. Na *poena naturalis*, vemos o caráter interno da punição, os contornos iminentemente privados de um castigo que é dado a si mesmo pelo culpado, sem que haja ainda qualquer interferência jurídica ou institucional aí. Nela, o vício castiga a si mesmo, sem mediação do direito e da letra da lei.

Por outro lado, temos que a *poena forensis*, segundo a clássica formulação kantiana da retribuição penal, corresponde precisamente à satisfação ética que encontra sua justificação no valor moral expresso na lei que o sujeito vem a transgredir. Tendo o sujeito usado da liberdade da sua vontade, do seu livre-arbítrio, para delinquir, torna-se então merecedor da pena. Ao mesmo tempo, a execução penal não é feita em conformidade com uma missão social a ser consumada, mas de acordo com a incondicionada exigência de justiça informada pelo imperativo categórico. Que é dizer também, e adiantando algo a que será preciso retornar em seguida, que a pena de morte – para além de sua intrínseca relação com o onto-teológico-político – mantém ainda uma relação com o *princípio de razão*. Enquanto princípio de racionalidade e, em igual medida – e numa necessária redundância teórica –, da decisão sujeita ao cálculo.

Ainda quanto à oposição *dentro* e *fora*, que a questão da pena releva, Derrida observa em sua leitura de Kant que, na distinção entre autopunição e heteropunição:

> [...] o culpado, como pessoa e sujeito racional, deveria, segundo Kant, compreender, aprovar, até mesmo exigir a punição – inclusive o castigo supremo; isso transforma toda punição institucional e racional, vinda de fora (*forensis*), em punição automática e autônoma, dentro e nos confins não discerníveis da pena interior (*poena naturalis*); o culpado deveria dar razão à sentença, seria preciso que desse razão à razão jurídica que prepondera sobre a razão dele – e de levá-lo a se condenar a si mesmo à morte. Para chegar ao termo dessa consequência, o próprio culpado executaria simbolicamente o veredito. A execução seria como um *sui-cídio*. Não haveria, para a autonomia da razão jurídica, senão uma auto-execução. É "como se o culpado se suicidasse. [442]

[442] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 243-244. [*De que amanhã*..., p. 181].

E ao menos duas observações seriam necessárias aqui, quanto à leitura que Derrida faz da concepção de *pena* em Kant, que a passagem citada acima, de alguma maneira, já nos dá a perceber. *A primeira* delas, e mais evidente, é que Derrida não compreende a questão da execução em Kant como "suicídio" – como uma leitura mais apressada, ou mesmo estúpida, da última frase poderia nos levar a crer. O que o filósofo da desconstrução realça aí é antes o caráter de ingenuidade verificado na crença naquelas oposições simples e empobrecidas que, porventura, nossas interpretações possam vir a manter. Binômios como *dentro* e *fora*, *auto* e *hétero*, *autopunição* e *heteropunição*, dentre outros, devem ser aqui pensados com certa responsabilidade e com a devida atenção. Será preciso notar aí inclusive seu movimento de auto-hétero-desconstrução, se posso dizer.

> É o estremecimento dessas fronteiras, sua permeabilidade também, sua indecidibilidade que me importa aqui, e não reinstalar outras distinções oposicionais tranquilizadoras, que permitiriam dizer: sim, há aí de fato suicídio, ali há de fato execução e/ou assassinato. Ou então, ali houve execução ou assassinato e não suicídio, ali suicídio e não o contrário. [443]

A segunda observação refere-se à já enunciada questão da indemnização, da imunidade do indemne, por assim dizer. Porque tudo parece se passar, em Kant, como se o direito se consumasse em sua pureza de princípio. Ou seja, é como se um direito separado, apartado, salvo, imaculado e imune estivesse, à partida, inteiramente disponível. Mas apartado *de quê*, seria possível perguntar. Pois bem, apartado daquilo mesmo que o direito penal – e o direito em geral – pretende purificar, isto é, das paixões, dos interesses pessoais e subjetivos, da vingança, dos desejos, das pulsões conscientes e inconscientes etc.

Mas, ainda na esteira do que Kant nos diz sobre a retribuição da pena, que o mesmo é dizer que o filósofo procede precisamente a uma reinterpretação da Lei do Talião, seria preciso notar que a aplicação da fórmula talional – aquele que mata deve morrer, lembremos – afasta mais a concepção kantiana acerca da pena do evangelismo cristão do que do direito romano, por exemplo. Mais do que isso, a concepção de pena atualizada por Kant dá relevo, potencializa, e mesmo reivindica, uma dimensão calculadora para o direito, ali mesmo onde a suposição da justiça se defronta com o incomensurável, com o absolutamente não disponível ao cálculo.

---

[443] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 245. [*De que amanhã*..., p. 182].

Sobre essa questão, a da relação entre o cálculo e o fundamento da pena, Derrida parece ter algumas reservas quanto à perspectiva de Kant. Ainda em sua entrevista à Elisabeth Roudinesco, o filósofo magrebino nos diz:

> Kant fracassa, ao meu ver, em cima de exemplos por sinal frequentemente em cima de crimes sexuais – pederastia, estupro, bestialidade –, em produzir um princípio de equivalência – e, portanto, de calculabilidade. Essa preocupação com a equivalência (não simplesmente literal nem quantitativa, mas espiritual e simbólica: figura do infigurável) perpassa, aliás, em Kant como em Hegel, o [...] devir-autopunição da heteropunição: regulando o imperativo categórico de talião, a igualdade (*Gleichheit*) supõe primeiramente que eu me inflija igualmente a mim mesmo, *a priori*, o mal feito ao outro. [444]

Como tentei demonstrar ao longo deste trabalho, Derrida terá demarcado sempre as injunções que residem na *relação* entre o cálculo e a possibilidade de alguma vez a justiça ter lugar *enquanto tal*. Decerto, não se cogita aí fazer qualquer tipo de *defesa* de julgamentos penais dos quais o princípio de razão esteja *ausente*. O que se põe a nu aqui é nomeadamente a destinação, à partida e sempre, trágica do apelo a se decidir e a calcular *ao mesmo tempo*. É justamente aí que ouvimos o sibiliante anélito da aporia e do *double bind*. Quando, em princípio, nenhuma decisão digna desse nome se deixa reduzir ou submeter ao cálculo e, no entanto, o requer.

Deixando provisoriamente em reserva a perspectivação kantiana da execução penal e da pena de morte, a fim de prosseguir nos esforços pela compreensão de algumas das questões subjacentes no discurso abolicionista, remarco rapidamente alguns pontos que, penso, nos serão fundamentais. E se digo fundamentais, isso é porque compreendo na questão da pena de morte – que é marcada de uma ponta à outra pelas questões do perdão, do imperdoável, do agraciamento, do imprescritível – uma história de traços bem específicos e singulares, pelo menos no Ocidente, talvez, ou pelo menos nas determinações mais ou menos explícitas do monoteísmo que a terá aí majoritariamente acompanhado.

Como vimos há pouco, para Kant, a pena de morte deve encontrar sua justificação para além de qualquer questão de utilidade, exemplaridade, dissuasão, ou mesmo de tudo aquilo que possa, porventura, tomar o homem, isto é, o sujeito moral, como meio e não como um fim em si mesmo. Acontece que essa consideração nos coloca novamente em uma posição a partir da qual é preciso afirmar que a pena de morte deve ser considerada como essencialmente estranha a todo e qualquer tipo de historicidade, seja ela sociológica,

[444] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 245. [*De que amanhã*..., p. 182-183].

psicológica, política, dentre outras. Nesse sentido, e ainda a partir de Kant, a pena de morte é um ato justo, mas que é justo por princípio, e não pela sua utilidade. A possibilidade de condenação à morte é, ao mesmo tempo, o próprio e a dignidade mesma do homem.

Como Derrida nos faz notar, para Kant a doutrina da lei penal deve permanecer estranha a qualquer teoria da felicidade ou do bem-estar. Não se pode fundamentar a legitimidade da punição, do direito mesmo de punir, a partir de uma teoria do bem como felicidade, como finalidade social, sob o risco de não se compreender aí a especificidade mesma do direito. Sob o risco inclusive de não se respeitar a dignidade e o valor da vida humana, que não deve nunca ser tomada como um meio. "O valor da vida humana, por definição, o que dá seu valor à vida humana, isso vale mais do que a vida, é o que na vida vale mais do que a vida." [445]

E talvez seja preciso remarcar aqui igualmente a distinção kantiana entre a dignidade e o valor. *Por um lado*, a dignidade, como *Würde*, salienta a ideia de valor como dignidade, como aquilo que não tem preço, como o que está até mesmo acima de qualquer preço, em suma, como a justiça. *Por outro lado*, estaria o valor *ele mesmo*, se assim posso dizer, o valor como *Marktpreis*. Trata-se aí do valor de mercado, do valor comparativo e calculado, do preço. Esse valor é, para Kant, indigno da dignidade do homem, indigno do sujeito de direito que o homem é, enquanto ser racional, enquanto razão pura prática.

E Derrida terá remarcado ainda, nesse contexto, que a consideração kantiana do direito penal e da pena de morte não corresponde absolutamente a um dispor da vida do condenado. Ou seja, Kant se coloca terminantemente contra aqueles que fazem da vida do condenado, do seu corpo, algo útil para a sociedade ou, ainda, para a humanidade em geral. E a lógica da dignidade deve mesmo se posicionar acima do que se chama comumente em nossos dias o bio-poder. Entendendo-se inicialmente sob esse termo certa soberania de Estado que confere a si mesma um direito de vida e de morte sobre os corpos dos cidadãos (sujeitos). "Dar a morte", adverte-nos Derrida nesse sentido, "segundo o direito e a justiça, a um cidadão culpado não é em nada, para Kant, dispor soberanamente do seu corpo." [446]

Vemos surgir com Kant, portanto, um argumento que refuta ao mesmo tempo os partidários da pena de morte e os abolicionistas clássicos. *Por um lado*, ele rechaça aqui aqueles que defendem a pena de morte com base na sua suposta utilidade e exemplaridade,

---

[445] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. II. Paris: Galilée, 2015, p. 66-67.

[446] Ibidem, p. 69.

segundo a sua força dissuasiva, que seria capaz de contribuir para o bem-estar e para a felicidade da humanidade. *Por outro lado*, seus argumentos se defrontam também com aqueles assumidos pelos abolicionistas, incluindo aí Beccaria, para os quais a pena de morte não teria nenhum valor de exemplaridade ou de utilidade. Para esses últimos, é mesmo o valor da vida natural, da vida biológica, que deve ser assumido como um direito fundamental e incondicional. Essa axiomática vitalista assumida pelos abolicionistas é, como vimos anteriormente, refutada pelo argumento de Kant, para o qual o direito penal e a pena de morte devem estar à altura do imperativo categórico e da razão prática. Tal argumentação, evidentemente, será mais difícil de ser refutada do que aquelas que defendem seja o utilitarismo, seja o vitalismo.

Entretanto, e obviamente, a questão não se fecha aí. Há pelo menos dois pontos a serem inicialmente salientados que, de alguma maneira, nos dão indícios de uma certa porosidade verificada na argumentação kantiana. *Em primeiro lugar*, ressalte-se o esforço de Kant por inscrever um princípio puramente racional no direito penal. Tal inscrição é propriamente aquilo que pode colocar o direito penal à altura da dignidade do homem. Nesse sentido, tem-se um princípio que determina que não se inflija qualquer violência aviltante contra a "pessoa", contra a sua "dignidade" inalienável *ela mesma*. O que, à partida, seria preciso perguntar aqui é o que, em última instância, poderia nos assegurar alguma vez que uma execução tenha sido levada a cabo sem que um "mau trato" ou uma violência tenham tido igualmente lugar.

Em segundo lugar, vemos outra dificuldade engendrada aqui pelo discurso kantiano, no que se refere à liberdade da vontade do sujeito que comete um crime *digno* de ser punido com a pena de morte. Ou seja, cabe também nos perguntarmos pelo que garantiria que esse sujeito que cometeu um *malfeito* o tenha *feito* de maneira livre, deliberada, *responsável* e racional, e não de maneira "patológica" – assumindo aqui, ao mesmo tempo, tanto o sentido kantiano desse termo quanto a sua conotação usual.

Numa extensa passagem do segundo volume de seu *Seminário* sobre a pena de morte, num contexto em que *analisa* detidamente as relações e implicações da questão da pena capital no seio da psicanálise, lendo aí nomeadamente Freud e Theodor Reik, Derrida nos lembra que:

> O inconsciente ignora a prudência. Sabemos todos, e os mais prudentes dentre nós sabem bem melhor que os outros, que o inconsciente é um outro nome para a nossa própria imprudência, e que, se há uma imprudência da qual nenhuma resolução nos

> guarda, é a que chamamos, sem conhecer nem ter jamais encontrado, o nosso inconsciente. A fonte de todas as nossas imprudências é o nosso inconsciente. O inconsciente é a imprudência em nós. Dito de outro modo, o contrário da providência, da *prudentia*, da sabedoria. Agora, as coisas não sendo nunca tão simples, essa imprudência não é forçosamente a aliada do pior, ela pode ser também providencial. O inconsciente é a chance que pode fazer cair, fazer cair mal ou cair bem, segundo o prazo final. Sempre o enigma do cálculo e do incalculável. [447]

E, ainda na esteira das considerações de Kant, seria preciso falar de uma daquelas questões fundamentais para o direito penal, uma questão inscrita no seio mesmo da pena de morte, qual seja aqui aquela da *legítima defesa*. Porque a legítima defesa é também um problema do direito, um problema também da pena de morte, embora não se confunda com ela. Trata-se aí, na legítima defesa, de uma ação exercida por um indivíduo que faz justiça ele mesmo quando de uma situação na qual veja a sua própria vida ameaçada. A legítima defesa é, nesse sentido, uma violência autorizada e, ao mesmo tempo, uma violência sem julgamento, sem veredito, sem sentença. Ela representa, de uma certa maneira, uma contradição no interior do próprio direito, uma vez que seja uma "condenação" à morte sumária, sem direito nem pena de morte. Porque a violência nas mãos de pessoas individuais não corresponde a um perigo fortuito, a uma questão dentre outras. Ela tem o potencial de minar o próprio ordenamento jurídico, de arruinar o próprio direito. No entanto, de uma forma virtual ou metafórica, nota Derrida, poderíamos talvez apresentar a pena de morte como um reflexo de legítima defesa da sociedade, da nação ou do Estado contra aquilo que ameaça gravemente a sua vida ou a sua segurança. [448]

E é, portanto, de uma *violência autorizada* que também deveremos falar, no que se refere à pena de morte, uma violência legítima, uma força que ao mesmo tempo funda o Estado e é operada exclusivamente por *ele*. Uma violência que, no seu fundamento místico, instaura e conserva o direito. E essa será mesmo, como o expressa Walter Benjamin, uma *máxima*, a máxima do direito europeu.

> O direito é interessado. O interesse do direito não é pura e simplesmente interditar ou reprimir a violência, mas, ao contrário, o de monopolizar a violência, quer dizer, de fato, de acumulá-la inteiramente, de capitalizá-la do lado do Estado que a conserva, que conserva seu monopólio contra os indivíduos. Essa monopolização da força ou da violência virtual ou atual, disso que, sob a palavra *Gewalt* [...], designa

[447] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. II, p. 177-178.

[448] Ibidem, p. 62.

> ao mesmo tempo a violência e a força *autorizada*, o *poder* tido como legítimo [...]. [449]

Questão sem fundo, estão em jogo aí, dentre outras coisas, o direito, a soberania, o Estado, a violência que os conserva. Como observa Derrida, o fundamento da autoridade não pode proceder de qualquer outro lugar senão dela mesma. Sua legitimidade é instaurada por uma violência sem fundamento, que não é propriamente justa nem injusta, que não pune violentamente senão o desafio ao seu próprio monopólio da força. Em sua leitura do texto de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, onde o termo alemão *Gewalt* enuncia o sentido de violência, mas também o de poder legítimo, Derrida salienta a *exceção fundadora e transcendental* do direito. Mas vai além, ao constatar que a pena de morte é o que, com efeito, revela por excelência a origem e a essência do direito, a saber, a violência. [450]

Nesse sentido, a força instauradora do direito excede a oposição fundado e não fundado. O direito é, portanto, construído segundo camadas textuais históricas, e seu fundamento último é infundado. Isso torna possível a constatação derridiana de que o direito seja essencialmente desconstrutível, como vimos anteriormente, e de que isso seja, por conseguinte, a chance política de qualquer progresso histórico. [451]

No texto supracitado, Benjamin analisa a violência enquanto meio justificável para a obtenção de fins justos. Para isso, o filósofo alemão mostra as relações entre a violência e outras questões a ela intrínsecas, tais como a *pena de morte*, o direito de greve, a violência militar e as concepções jusnaturalista e positiva do direito acerca desse tema. Seu intuito é, segundo Derrida, o de mostrar a face não violenta da violência, a violência legítima (*Gewalt*). E essa afirmação fica mais evidente se levarmos em consideração a seguinte passagem de Benjamin:

> Toda violência como meio ou é instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito [...] aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução

[449] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. II, p. 60.

[450] Ibidem, p. 76.

[451] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 26.

> de conflitos totalmente não violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. [452]

Segundo o viés destacado pela leitura que Derrida faz de Walter Benjamin, este faria parte de uma tradição que pensa a autoridade da lei e do exercício soberano do poder como condicionantes da própria ideia de política e de Estado. Para Benjamin, o Estado estaria sempre inclinado a se utilizar da ameaça para conquistar e conservar o monopólio da violência. E o direito de condenar à morte não é aqui senão o direito ao direito, isto é, o direito à violência do direito *ela mesma*. "Exercendo a violência sobre a vida e a morte, o direito se consolida, ele se fortifica (*dekräftigt das Recht sich selbst*) mais do que qualquer outro processo judiciário." [453] E aqui seria preciso ainda destacar que a pena de morte não corresponde a uma pena dentre outras, ela não deriva simplesmente do direito penal. A pena de morte é antes aquilo mesmo que funda o direito penal. É uma violência que extrai sua legitimidade de sua própria força e aplicabilidade (*enforceability*).

Nesse sentido, em *Prenome de Benjamin*, Derrida começa por observar as dificuldades de tradução que o termo alemão *Gewalt* logo de início nos impõe, uma vez que queira dizer violência, mas também poder legítimo. Tomando essas duas acepções, mas se atendo mais àquela da violência, o autor mostra como Benjamin, ao longo de uma reflexão que terá tido sobre a polícia, a pena de morte e as instituições jurídico-políticas, distingue dois tipos de violência: aquela que seria a violência divina (judaica), que destrói o direito; e a violência mítica (grega), que instaura e conserva o direito. No rastro de um duplo genitivo, temos que essa violência que conserva o direito é também, e precisamente, a ameaça *do* direito.

Benjamin vê, segundo a leitura de Derrida, uma axiomática essencial ao direito, que se concretiza na sua intrínseca relação com a pena de morte. Atacar a pena de morte, nessa perspectiva, equivaleria a ir contra o próprio direito, contra a sua ordem ela mesma. Porque "a ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte", [454] diz-nos Derrida. Abolir a pena de morte não seria, desse modo, dar fim a um dispositivo fortuito do direito simplesmente, não seria ainda acabar com um instrumento legal de cariz cruel e

---

[452] BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem.* Col. Espírito Crítico. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 136.

[453] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. II, p. 77.

[454] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 97.

impiedoso. Ao contrário, isso seria o mesmo que desacreditar o próprio direito, o princípio do direito, que tem em seu íntimo a violência radical como fonte precípua de sua auto-sustentação.

O caráter mais próprio, por assim dizer, da violência é o de oferecer a possibilidade da "aplicabilidade" do direito. A violência deve instaurar e conservar o direito. O que nos permite dizer, com Derrida, que a violência instauradora não poderia ser radicalmente heterogênea à sua manutenção. Mas é por uma lei de iterabilidade, [455] de repetição e representação do direito, que a violência conserva a lei. Trata-se, portanto, de uma força legítima, de uma "força de lei".

Sobre sua aplicabilidade, Derrida observa que:

> Não há direito sem força, Kant o lembrou com maior o rigor. A aplicabilidade, a "*enforceability*" não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não se juntar, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. [456]

Mas, segundo esse esquema proposto por Benjamin, a violência que sustenta o direito é percebida pelos indivíduos como algo ameaçador. E seria, portanto, por causa desse caráter ameaçador da violência que se protestaria contra a pena de morte. No entanto, não há qualquer elemento essencial ou constitutivo que nos permita, como parece querer Benjamin, estabelecer, de fato, uma distinção entre uma violência que instaura o direito e aquela que o conserva. Essa relação é, antes, marcada por uma contaminação diferencial em que, pela repetição ou iterabilidade, a violência se conserva a si mesma. *Revolvendo* sempre a origem, a iterabilidade faz com que a *origem ela mesma* deva *originariamente* repetir-se e altera-se. Eis aí, nesse sentido, a sua chance de se conservar. Segundo Derrida,

---

[455] Cf., acerca do motivo da *iterabilidade* no pensamento da desconstrução, DERRIDA, J. *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 174.
"O que chamo de iterabilidade [...] é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita o acesso a ela. Pela possibilidade de repetir toda a marca como a mesma, dá lugar à idealização que parece liberar a presença plena de objetos ideais (não-presentes sob o modo da percepção sensível e para além de toda dêitica imediata), mas essa própria repetibilidade faz que a presença plena de uma singularidade assim repetida comporte nela mesma a remessa a algo diverso e fissure a presença plena que ela, contudo anuncia. É por isso que iteração não é simplesmente repetição".

[456] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 8.

> [...] não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto, pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à conservação autoconservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. [...] A desconstrução é também o pensamento *dessa* contaminação diferencial – e o pensamento tomado na necessidade dessa contaminação. [457]

A crítica da violência empreendida por Benjamin – que, como salienta Derrida, pode ser entendida como "o exame que se dá os meios de julgar a violência" [458] – mostra como ela só pode ser desenvolvida no clássico contexto de separação entre meios e fins. Seja para a tradição do direito natural, seja para aquela do direito positivo, a questão da violência, no que se refere à relação entre meios e fins, está sempre "presente". Nesse sentido, o jusnaturalismo se atém à incondicionalidade dos meios para a obtenção de fins justos e já sempre dados; e o direito positivo, em sua historicidade, se atém à condicionalidade dos fins para obter meios justificáveis. Ambos, no entanto, compartilham do mesmo princípio – segundo Derrida, dogmático – de que seja possível obter fins justos por meios injustos. Para o jusnaturalismo, os fins naturais são sempre justos. Que é dizer que a utilização da violência para alcançá-los é tão natural quanto o direito do homem de mover seu corpo em direção ao objetivo a alcançar.

Ressalte-se que, no esforço permanente do Estado por conservar o direito, a violência militar se mostra como o exemplo por excelência de suas práticas. No Estado absolutista, em que os poderes legislativo e executivo são um único e mesmo poder, a polícia age tendo como referencial a vontade do soberano e comete "menos estragos". Nos regimes democráticos, ao contrário, a polícia não tem qualquer referencial de ação e age de forma degenerada, utilizando-se da força e da truculência como um fim em si mesmo. É Walter Benjamin quem observa que:

> Ao contrário do direito, que reconhece na "decisão" fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados. E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador, quando na monarquia absoluta, ela representa o

[457] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 90.

[458] Ibidem, p. 74.

> poder do soberano, que reúne em si a plenitude dos poderes legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber. [459]

Como espectro do Estado, a polícia age baixando decretos, fazendo sua própria lei, agindo fora da lei, a fim de, supostamente, manter a legalidade. Tem-se, então, uma polícia com força de lei, que age fora da lei, visando à manutenção do direito. Essa ausência de fronteiras entre a violência que funda e aquela que mantém o direito é ignóbil, é a ignomínia da polícia. [460] E esse aspecto da ação policial será importante dentro de instantes, quando tentarei destacar, de passagem, alguns pontos sobre o *dar a morte* e o caráter extremamente cruel e assassino da instituição policial no Brasil.

Conforme Derrida nos terá dado a ler, essa violência militar é mais difícil de ser atacada do que frequentemente se pensa, uma vez que tais ataques permaneçam estranhos à essência jurídica da violência. Vale lembrar aqui que o Estado moderno se funda sobre dois pilares que lhes são característicos: a centralização da burocracia administrativa e o monopólio da violência. Ou seja, a passagem de um estado de natureza para um Estado civil de direitos se dá por meio de um contrato a ser mantido pelo uso da força estatal.

A polícia desse Estado, que se torna ainda mais violenta – pois confunde instauração do direito pela violência com a manutenção deste pela violência – não é somente a figura do indivíduo fardado e armado. A polícia é portadora de uma violência sem forma, uma figura sem rosto – e lembremos aqui que o sem rosto corresponde, para Levinas, ao mal radical.

> Todas as figuras exemplares da violência do direito são metonímias singulares, isto é, figuras sem limites, possibilidades de transposição desencadeadas e figuras sem figuras. Tomemos o exemplo da polícia, esse índice de uma violência fantasmagórica porque mistura a fundação e a conservação, tornando-se, por isso, ainda mais violenta. Pois, bem, a polícia que assim capitaliza a violência não é apenas a polícia. Ela não consiste somente em agentes policiais fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar, à qual é recusado o direito de greve etc. Por definição, a polícia está presente ou representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social. A polícia não é apenas a polícia (hoje mais ou menos do que nunca), ela está ali, figura sem rosto de um *Dasein* coextensivo ao *Dasein* da *polis*. [461]

---

[459] BENJAMIN, W. *Para uma crítica da violência*, p. 136.

[460] DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 98.

[461] Ibidem, p. 102.

A polícia moderna, portanto, produz as leis que deveria executar. Ela "legisla na clandestinidade". Isso porque, como vimos, há uma relação intrínseca e estrutural entre o direito e a violência, eles são inseparáveis. É o próprio ordenamento jurídico dos Estados modernos que reclama para si o monopólio da violência legítima. Claro está que, nessa *dinâmica*, fica excluída qualquer possibilidade de legitimação do emprego da violência por parte de indivíduos isolados, pois o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo com potencial de minar a ordenação do direito. A violência – pensada aqui enquanto fenômeno social – é uma força institucionalizada com moralidade salvaguardada, uma vez que seja concebida como um produto natural para a efetivação de fins justos pelo Estado.

E ressalto ainda que a *análise* da greve, da polícia e da pena de morte, no interior da problemática da violência, irá expor a situação aporética de uma ordem que age contra si mesma, uma vez que seja ameaçada por dispositivos de força criados para protegê-la. Em outros contextos da obra de Derrida, este processo é denominado *autoimunidade*. Essa noção, utilizada pela biologia desde os estudos de Morgenroth e Ehrich, [462] no final do século XIX, aparece em Derrida pela primeira vez em *Foi et Savoir* (1996). O sentido de autoimunidade que interessa ao filósofo da desconstrução aí refere-se ao fato de um organismo se proteger contra sua autoproteção, destruindo, assim, suas defesas imunitárias. Na entrevista concedida a Giovanna Borradori, intitulada *Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos*, Derrida observa que a lógica autoimunitária é:

> A mesma lógica que em outra parte propus que esticássemos indefinidamente, na forma de uma lei implacável, aquela que regula todo *processo autoimunitário*. Como sabemos, um processo autoimunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha "por si mesmo" para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua "própria" imunidade. [463]

Exposta sempre àquilo que tem lugar na forma de um acontecimento, que não pode ser previsto nem calculado, a desconstrução é também ela infectada pela lógica da autoimunidade, pela lógica da "autoimunidade do indemne". Tal lógica interrompe sempre a

[462]Cf. DANIEL-RIBEIRO, Cláudio Tadeu; MARTINS, Yuri Chaves. Uma (não tão) breve história da imunologia cognitiva: mecanismos de geração e manutenção da diversidade do repertório imune. *Neurociências*, v. 5, n. 4, out./dez. 2009.

[463] DERRIDA, J. *Autoimunidade*: suicídios reais e simbólicos, p. 104.

pretensão do puro, do incólume, do salvo, do íntegro, do autêntico, do separado, do próprio, do soberano. No contexto do direito penal, da pena de morte, da democracia, da soberania estatal, a autoimunidade corresponde, nesse sentido, ao processo autodestrutivo, quase suicida, de reação ao que vem na forma do desconhecido, do estrangeiro, do estranho, da ameaça iminente do heterogêneo. A fatalidade do autoimune é, em outras palavras, uma reação à "ex-apropriação" do próprio, uma reação quase que natural à contaminação do outro, que não pode ser totalmente erradicada, mas meramente minimizada ou negociada.

E se me estendi de um modo, talvez, insistente sobre a questão do papel desempenhado pela polícia como a instituição responsável por administrar ao mesmo tempo a violência que conserva *e* o direito *e* o Estado – e, claro está, a própria pena de morte –, isso ocorreu, em princípio, por dois motivos. *Em primeiro lugar*, porque não vejo de que maneira o dispositivo jurídico da pena de morte possa ser levado a cabo senão pelo *braço* que consuma o monopólio da violência pelo Estado e, *ipso facto*, a sua soberania ela mesma. A violência do direito é a própria violência policial. A espectralidade policial está por toda parte, a tudo sombra, tudo controla.

Em segundo lugar, por um motivo mais próximo do contexto a partir do qual escrevo este trabalho. Um contexto latino-americano, certamente, mais especificamente o brasileiro. Falo aqui, evidentemente, das violências estruturais que assolam os povos da América Latina, violências que se expressam dos mais variados modos, inclusive na forma da violência sanguinolenta das polícias e das facções paramilitares. Lembro-me neste ponto de que, na maior parte das vezes em que falei sobre o tema desta tese, seja nas rodas de conversa com os amigos, seja nos eventos institucionais e acadêmicos nos quais apresentei trabalhos, os comentários puderam ser resumidos basicamente na forma de uma adjetivação e na forma de uma pergunta. "O perdão é um tema muito bonito e necessário em nossos dias", diziam. "Você pretende falar sobre como, no Brasil, a pena de morte é permitida?", questionavam-me. Nesse sentido, atenho-me, com alguma evidência de motivos, ao segundo ponto, isto é, a uma rápida reflexão acerca da *pena de morte no Brasil*, se assim posso dizer.

Ao que tudo indica, há a percepção de que o dispositivo da pena de morte é massivamente empregado no país. Como se sua enunciação legal apenas não estivesse devidamente explicitada na Carta Magna de 1988. Se o que se vê nos noticiários – ou no bairro em que moramos – é a morte frequente pela polícia, principalmente da juventude pobre e negra, depreende-se daí que a pena capital seja um instrumento tacitamente autorizado, uma permissão implicitamente dada às forças policiais.

Ressalte-se, *em primeiro lugar*, que, embora o Brasil faça parte do grupo dos países considerados abolicionistas, isto é, do grupo daquelas nações cujo sistema jurídico interno não comporta a aplicação pontual ou massiva da pena capital, sua previsão não está de todo excluída da Constituição vigente. O inciso 47 do artigo quinto do texto constitucional permite que a pena de morte seja utilizada como punição para crimes cometidos em contextos de guerra declarada. Além disso, a descrição dos crimes cuja punição seria a execução suprema está prevista no Código Penal Militar, publicado em 1969. Tratam-se, dentre outros, de crimes como traição, covardia, deserção, desobediência contra a hierarquia militar, a prática de genocídio, a prática de crimes de roubo e de extorsão em áreas militares. O procedimento previsto no referido Código é o da execução por fuzilamento.

No Brasil, a possibilidade da aplicação usual da pena de morte foi retirada do Código Penal com a proclamação da República, em 1889. As últimas execuções foram registradas na década de 1870, como afirma o jornalista Carlos Marchi, em sua obra *A fera de Macabu*. Este livro narra a história de um erro do judiciário brasileiro no século XIX. Após sofrer uma conspiração por seus adversários, o fazendeiro Manoel da Motta Coqueiro foi condenado à morte pelo assassinato de uma família de colonos em uma de suas propriedades em Macaé, na província do Rio de Janeiro. Conta-se que, com a descoberta posterior de sua inocência, o imperador Dom Pedro II teria ficado profundamente consternado por não ter agraciado Coqueiro com o indulto imperial, passando a perdoar progressivamente os condenados à morte. Carlos Marchi vê aí a antecipação informal da abolição da pena de morte no país. [464]

Destaco ao menos dois pontos desse episódio. Duas questões que considero fundamentais para uma perspectivação responsável da pena de morte. O primeiro ponto refere-se ao fato de o *arrependimento* do imperador, sua angústia pela oportunidade perdida da concessão do perdão, direcionar-se a um aristocrata. Isso num contexto em que a pena capital era massivamente aplicada aos pobres e escravos. E lembro ainda que os estados americanos em que a pena de morte ainda é exercida são, em sua maioria, os estados do sul daquele país, de população expressiva de negros. Além disso, os dados das execuções informam também eles uma maioria de homens pobres e negros. Isso não parece fortuito nem fruto de uma mera coincidência, convenhamos.

---

[464] Cf. MARCHI, Carlos. *Fera de Macabu*: a história e o romance de um condenado à morte. Rio de Janeiro: Record, 1998.
Ver também Möller, Renato Cesar. *A fera de Macabu*: memórias de um crime, uma pena de morte e uma maldição. 2007. 178 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

O segundo ponto refere-se a uma das características de certa perspectiva abolicionista bastante comum, qual seja aquela que defende o fim da pena de morte diante dos sucessivos erros judiciários. Porque se trata aí de uma frágil retórica do remorso que não se lança contra a iniquidade do dar a morte ele mesmo. O princípio da pena de morte permanece aí intocado. Se a tecnociência, por exemplo, garantisse futuramente, de uma maneira categórica, a culpabilidade dos condenados, o motivo ou inspiração desse abolicionismo talvez não fizesse mais sentido.

Voltando, pois, à questão da *pena de morte no Brasil*, isto é, voltando à suposição de uma licença tácita para a sua aplicação no país, afirmar isso seria por princípio um grandiloquente absurdo. Um absurdo porque corresponderia a confundir a pena de morte, o dispositivo legal da execução suprema, com o assassinato, com a matança indiscriminada, com a execução sumária. A polícia brasileira mostra-se aí uma polícia assassina, criminosa, até mesmo genocida, se posso dizer. Uma instituição que se volta massivamente contra os jovens negros e pobres, subjugando-os, matando-os sumariamente. Não há aí, portanto, o instituto da pena de morte, mas tão somente os traços de uma lógica perversa de predomínio da barbárie. Como nos lembra Derrida, "o conceito de pena de morte se apresenta, em todo caso, como um conceito do direito, o conceito de uma sanção exercida por um direito num estado de direito, mesmo se em seguida se pode contestar o mérito desta auto-apresentação." [465]

E eu retornaria ainda à questão do abolicionismo, ao esforço em direção ao fim da pena de morte, buscando compreender aí as injunções, as contradições e mesmo os ardis que os discursos abolicionistas por vezes encerram. Isso, como já insinuei, porque o encorajamento da abolição da execução penal tem lugar, frequentemente, sem que o próprio princípio da pena de morte seja questionado. O que é rejeitado aqui, no mais das vezes, não é pena de morte, mas sim os contornos cruéis que ela porventura possa assumir. Uma tentativa de dissimular a execução da pena capital, de fazê-la "desaparecer" ali mesmo onde ela permanece em pleno *funcionamento*.

Seria necessário, portanto, no contexto de uma perspectivação sobre o abolicionismo, perguntarmo-nos pelo que, em última instância, poderia nos "predispor", contando que uma tal coisa faça sentido, a um posicionamento contra a pena de morte, isto é, a uma defesa da abolição da pena suprema. O que, em outras palavras, estaria *por detrás* de certo engajamento em direção à abolição da pena de morte? Uma descendência judia, por exemplo, seria uma

[465] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 72.

justificativa suficiente para nos colocarmos contra a pena de morte? Ou seria o oposto? E quanto ao interesse pessoal de que a pena de morte não possa ser usada contra nós, isso bastaria? Ou, ainda, é o caso de ser contra a pena de morte por humanismo, por amor à humanidade em geral? É, então, em nome de um direito à vida que deveríamos nos colocar contra a pena capital? Eis aí alguns dos percalços e algumas das aporias que o abolicionismo tradicional parece engendrar. E o chamo aqui de tradicional para demarcá-lo daquilo que Derrida nos terá dado a pensar acerca do fim da pena de morte, sob o viés da desconstrução. Porque, como já destaquei anteriormente, seu posicionamento quanto a esse tema é o de uma absoluta firmeza quanto à sua negação. Mas de uma firmeza de princípio, incondicional e sem concessões. É preciso [*il faut*] ser contra o princípio da pena de morte, incondicionalmente, absolutamente. E é, com efeito, de uma pulsão de incondicionalidade que falo aqui, segundo a lógica de um desinteresse – que nada tem a ver com aquele enunciado por Kant – que afirma sempre a vida de todo vivente, de absolutamente todo e qualquer vivente.

Ao falar do perdão até aqui, por vezes me utilizei da expressão "teatro do perdão", a fim de destacar certa encenação reivindicadora do perdão. Na tentativa de aproximação da questão da pena de morte, todavia, o que parece ter lugar é uma espécie de "teatro da crueldade". Trata-se aí de um espetáculo, de um dispositivo penal que buscou sempre alcançar a maior visibilidade possível, a fim de aumentar ainda mais o seu caráter de legalidade. Há aí um voyeurismo essencial [466] e estruturante da própria sanção capital, da ordem de um dar a ver como fator legitimador.

> Sobre a questão do "ver ou não ver a aplicação da morte ou a crueldade", Foucault fala de um desaparecimento progressivo da visibilidade espetacular. É verdade, mas ao mesmo tempo, graças à televisão e à produção cinematográfica, vemos cada vez mais filmes que, sob o bom pretexto do abolicionismo, exibem não apenas a aplicação da morte, mas o processo de execução até o último momento. A visibilidade é, portanto, diferida. A transformação das mídias faz com que não se possa falar apenas de invisibilidade, mas de transformação do campo do visível. Nunca as coisas foram tão "visíveis" quanto hoje no espaço mundial; é inclusive um dado essencial do problema – e da luta. A lógica espectral invade tudo, em todo lugar onde se cruzam, ou seja, em todo lugar, o trabalho do luto e a *tekhné* da imagem. [467]

Em uma resenha do primeiro volume do *Seminário* sobre a pena de morte de Derrida, a filósofa norte-americana Judith Butler reflete sobre o caráter econômico da relação

---

[466] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 26.

[467] DERRIDA, J. *De quoi demain*..., p. 256. [*De que amanhã*..., p. 190-191].

verificada entre "crime e castigo", ou entre crime e punição. Entretanto, ela retorna a Nietzsche para fazer isso, compreendendo aí uma alavanca a partir da qual Derrida pode pensar a culpa, o sofrimento, o perdão e a pena e morte em sua intrínseca e, ao mesmo tempo, irredutível relação. Para a autora de *Gender Trouble*:

> Rastreando a persistência da lei romana na jurisprudência alemã no século XIX, Nietzsche argumenta que o dano é conceituado como uma dívida, e todo o castigo é compreendido como um pagamento. A partir disso, todo o campo do sofrimento é pervasivamente economistizado; e o contrato converte-se em modelo destacado da troca humana. Para Nietzsche, todo e qualquer tipo de dano ou injúria é agora modelado a partir da relação credor-devedor. [468]

No entanto, o que Derrida parece relevar aí, como nos dá a ler Butler, é que o que está em jogo em última instância é o diagnóstico de uma crueldade que não conhece contrário, que não pode conhecer contrário, uma vez que ela mesma seja originária. Em outras palavras, temos que ambos os filósofos complicam aqui a equivalência pressuposta pela pena do Talião [*jus talionis*], isto é, entre a crueldade verificada em determinado *malfeito* e a possibilidade de sua punição simétrica.

Uma pergunta que Butler nos faz é se aqueles que se dirigem contra a pena de morte podem, de alguma maneira, se esquivar da crueldade. Porque a crueldade é primária, como nos lembra Nietzsche. E, uma vez reprimida, ela passa a corresponder a uma ação cruel contra si mesmo. Ou, outra possibilidade, passa a ser dirigida ao outro, acompanhada de um verniz moralizante e enunciador de uma suposta boa consciência. Este seria o caso, por exemplo, quando se prefere a prisão perpétua à pena de morte. Pois o que é o castigo perpétuo senão o prolongamento indefinido da crueldade? Para Butler, nesse sentido, a proibição da agressividade não seria aí senão um ataque agressivo contra a agressão, uma maneira de redobrar a agressão ela mesma. O que talvez mostre também certa impossibilidade de se suprimir a crueldade. Afinal, o discurso abolicionista é, em última instância, um posicionamento em favor da *morte da pena de morte*.

Outra pergunta fundamental levantada por Derrida, e que também é retomada por Judith Butler, refere-se às formas supostamente mais humanas de castigo. Isso, em outras palavras, também nos conduz à pergunta pelo tipo de abolição defendido pelos abolicionistas da pena de morte. Que é dizer que, ao que tudo indica, muitos estão comprometidos com outros modos de violência e de crueldade. Formas mais elegantes, sofisticadas, mascaradas e

[468] BUTLER, Judith. "On Cruelty". *London Review of Books*. Vol. 36 No. 14 · 17, Julho /2014, p. 31-33.

sub-reptícias de dar a morte. Apelam, por exemplo, à anestesia letal como uma forma *mais humana* (!) de dar a morte ao condenado. [469] Segundo a morbidez de uma pretensa lógica solidária, pretendem que o condenado não "veja" a morte, ou melhor, que a morte lhe chegue durante a quietude do adormecimento. Eis aí, pois, *a melhor das mortes*, aquela que nos chega quando estamos dormindo.

No âmbito de enunciação dos abolicionismos, também os organismos internacionais de promoção dos direitos humanos terão trabalhado segundo uma lógica pouco eficaz, se posso dizer. De uma certa maneira, as "Declarações Internacionais" que tiveram lugar a partir da segunda metade do século XX permaneceram respaldando, de modo ambíguo ou omisso, a pena de morte. *Elas* endossam geralmente um tipo de abolicionismo – embora abram exceções para situações excepcionais –, mas o fazem apostando na axiomática do direito à vida (biológica), que não nos chega sem equívocos e insuficiências de princípio. Suas formulações, por vezes prenhes de boas intenções – e, como todas sabemos, céu e inferno parecem igualmente estarem cheios delas –, terão sempre esbarrado nos limites da soberania dos Estados, nas fronteiras do sistema jurídico de cada nação soberana. Tais declarações, nesse sentido, por não terem aplicabilidade efetiva, isto é, por não terem "força de lei", não correspondem senão a recomendações ineficazes, até mesmo vazias, no que se refere aos procedimentos cruéis de execução da pena suprema, por exemplo.

Se, na rica e extensa história da pena de morte, vemos um passado em cuja execução penal propiciava um espetáculo de grande gozo ao público, no século passado a aplicação da pena de morte parece ter seguido um caminho inverso, de suposto comedimento, ou melhor, de uma *humanização procedimental* de seu emprego. Ou seja, a partir daí buscam-se os modos de apagamento dos traços de *horror* constitutivos da pena de morte, de sua aplicação *ela mesma*. Dito de outra maneira, continua-se dando a morte legalmente, isto é, continua-se aplicando a pena capital, mas isso passa a ser feito em grande medida de uma maneira mais comedida, aparentemente menos cruel, retraída, dissimulando tanto quanto possível a silhueta brutal que a pena capital necessariamente traz consigo.

E ressalte-se mais uma vez – e à exaustão – que não é propriamente contra o princípio da pena de morte que as correntes abolicionistas mais frequentemente se colocam, mas sim contra as formas ditas cruéis e indignas da dignidade do homem. Foi o que fez, por exemplo, com que procedimentos de execução como a cadeira elétrica, o enforcamento ou a

[469] Cf. DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 85.

câmara de gás tenham sido abolidos em alguns países, como os Estados Unidos, uma vez que representem formas inabituais de punição [*unusual punishment*].

Entretanto, a injeção letal não é aí considerada uma punição *nem* inabitual *nem* cruel. Sua aplicação em massa pelos estados americanos praticantes da pena de morte, ainda à guisa de exemplo, corresponde à manutenção daquelas execuções cujos métodos se veem novamente transformados, agora segundo uma lógica de desaparecimento da visibilidade espetacular, por vezes sangrenta, que lhe fora por muito tempo característica.

De alguma maneira, seria possível dizer ainda que os crimes punidos com a pena de morte, aqueles crimes que apelam pelo uso da pena suprema, correspondem a desvios para os quais não há expiação possível entre os homens. Ou seja, a pena de morte alcança aí a figura do imperdoável, do irreversivelmente imperdoável. E se acabo de dizer, algumas linhas acima, "entre os homens", isso é porque, no contexto já discutido aqui do caráter teológico-político constitutivo da pena de morte, entrega-se a Deus novamente *o poder de perdoar*. Como se – segundo a lógica de uma perversa ficção sobre a qual seria preciso meditar incessantemente – o Estado soberano, *lavando as mãos*, dissesse ao condenado: *o perdão, talvez, mas na transcendência*.

> Tudo se passa como se esses poderes descrevessem que o crime imputado não devesse jamais ser perdoado: a pena de morte significa a esse respeito o inexpiável ou o imperdoável, o irreversivelmente imperdoável. O perdão, o poder de perdoar é devolvido a Deus. "Perdão, Senhor". [470]

Nesse sentido, pode-se dizer que o perdão – singular ou coletivo – tem lugar excedendo sempre a lógica penal, trazendo estranheza, aporias e obstáculos ao ordenamento jurídico. A irredutível e perturbadora experiência da singular solidão em que o perdão ele mesmo acontece transborda o reino do direito, ultrapassa a possibilidade/necessidade do cálculo especular da pena, que a lei do Talião informa e que o direito reivindica por princípio. O perdão do pecado é, nesse sentido, sempre um desafio à lógica do direito penal.

E, mesmo que haja uma sensível proliferação das cenas de perdão pelo mundo a partir do século passado – segundo a lógica de um movimento convulsivo que, como vimos, Derrida terá chamado de *mundialatinização* do mundo pelo perdão –, mesmo que as mais diversas instituições tenham aí se utilizado dessa palavra, da complexidade semântica desse

[470] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 79.

simples termo, o perdão permanece estranho às dimensões judiciária e penal que regulam a punição e a sua execução. Mesmo quando falamos dos dispositivos jurídicos que enunciariam supostamente o perdão e o imperdoável, como a prescrição e a imprescritibilidade dos crimes – este último, um conceito que destaca a radicalidade do mal cometido e a exclusão da temporalidade da pena, isto é, trata-se de um mal que suspende o próprio tempo da punição –, mesmo aí, eu dizia, o perdão resta heterogêneo à ordem jurídica. A menos, lembra-nos Derrida, que "a dimensão não jurídica do perdão, e do imperdoável, ali onde ela vem suspender e interromper a ordem habitual do direito, venha se inscrever, inscrever sua interrupção no próprio direito." [471]

No século XX, alguns crimes tomam dimensões jamais vistas, dentre outros motivos, pela sua atrocidade e crueldade. São chamados por isso de crimes contra a humanidade. Eles ultrapassam a barreira do humano e não encontram na letra da lei nenhuma correspondência de punição possível. Nesse sentido, pensadores como Vladimir Jankélévitch e Paul Éluard são peremptórios quanto ao estatuto que o perdão adquire aí. Para eles, o perdão assume os contornos de uma impossibilidade, de uma inconveniência, inclusive de uma imoralidade. O perdão corresponderia, a partir daí, à própria injustiça. Haveria até mesmo um dever de não perdoar, em nome das vítimas. Como salienta Jankélévitch, o perdão "morreu nos campos da morte". Ele é, portanto, impossível. Mas de uma impossibilidade com o caráter negativo, da qual Derrida terá se demarcado inúmeras vezes.

Jankélévitch estabelece em sua obra *Le Pardon* uma ética hiperbólica do perdão, em consonância com as éticas cristã e judaica. Para essa ética, de contornos hiperbólicos, o perdão corresponde a um mandamento supremo. É preciso perdoar ao outro. Acontece, no entanto, que o mal se apresenta sempre como uma espécie de *para além*. Nesse sentido, o perdão teria uma história finita, uma vez que terá sucumbido nos campos da morte. Não há perdão possível para o mal que é mais forte que o perdão, que em sua radicalidade o ultrapassa.

Para Derrida, no entanto, como vimos na segunda parte deste trabalho, é aí mesmo onde a história do perdão parece acabar, aí onde uma certa retórica de impossibilidade dita o fim do perdão ele mesmo, é que somos chamados a pensar a origem de sua possibilidade. Ou seja, o perdão, a história do perdão, se houver, começa aí onde ele parece submeter-se à força do mal radical. O perdão digno desse nome – devo continuar salieantando esse sintagma, à

[471] DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 18-19.

exaustão – deve agir fazendo o *im-possível*. Que é dizer também que o perdão não deve perdoar senão o imperdoável.

E no contexto no qual parecem se entrelaçar as questões do perdão, do imperdoável e da pena de morte, temos que o perdão talvez encontre sua única inserção no direito penal, isto é, no direito de punir, quando da utilização pelo soberano do seu direito régio de graça. No interior do direito, mas excedendo o direito ele mesmo, o agraciamento salienta aí o poder soberano de perdoar. E esse direito de perdoar é também aquilo que coloca o perdão acima das leis. Como observa Derrida,

> A única inscrição do perdão no direito, na legislação jurídica, é sem dúvida o direito de graça, direito régio de origem teológico-política que sobrevive nas democracias modernas, nas repúblicas laicas como a França ou em democracias semi-laicas como os Estados Unidos, onde os governadores de estados e o presidente (que presta juramento sobre a Bíblia) têm um direito soberano ao "perdão" (aliás, diz-se também "*pardon*", em inglês neste caso). [472]

É, portanto, de uma exceção que se fala quando se toca na questão do agraciamento. Caberia aí somente ao soberano o poder de perdoar ou de agraciar o condenado, segundo a lógica de uma excepcionalidade constitutiva. Tal poder só convém somente ao soberano, ao chefe do poder ele mesmo. "A problemática da exceção é, sem dúvida, a articulação mais confiável entre a questão do perdão, do perjúrio e da pena de morte." [473] Nesse sentido, a inscrição do perdão no interior do direito se daria segundo o exercício do poderio do soberano, isto é, segundo a afirmação de uma soberania à qual o perdão ele mesmo é refratário. Mas isso não se dá sem complicações e sem contradições. Porque o soberano é aí investido de um poder de agraciamento para os crimes impretados a outro que não ele. Trata-se, portanto, de um perdão concedido no lugar do outro, por um terceiro, por alguém que resta alheio à cena de perdão instaurada. Nesse sentido, o direito de agraciamento não encontraria algum respaldo na justiça senão se fosse concedido nos casos em que o crime estivesse voltado contra o corpo do soberano.

> Como na lógica hegeliana, de que falávamos acima, não é imperdoável senão o crime contra o que dá o poder de perdoar, o crime contra o perdão, em suma – o espírito segundo Hegel, e o que ele chama "o espírito do cristianismo" –, mas é justamente este imperdoável, e unicamente este imperdoável, que o soberano tem ainda o direito de perdoar, e somente quando o "corpo do rei", na sua função

[472] DERRIDA, J. *Pardonner*, p. 34.

[473] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*, Vol. I, p. 82.

> soberana, é visado através do outro "corpo do rei", que é aqui o "mesmo", o corpo de carne, singular e empírico. Fora desta exceção absoluta, em todos os outros casos, por todo o lado em que os danos dizem respeito aos próprios sujeitos, quer dizer, quase sempre, o direito de graça não poderia exercer-se sem injustiça. [474]

Mas o imperdoável tem também os contornos de uma historicidade própria, não idêntica a si mesma, com matizes distintos conforme o lugar e a época em que seja invocado. Se se pensa na classificação dos pecados veniais e dos pecados mortais, assumida pela Igreja, vemos aí como o que imperdoável em um determinado período histórico passa a ser perdoável em outro. Como talvez sejam os casos do adultério e da idolatria, que não são mais considerados crimes inexpiáveis em muitos contextos contemporâneos, principalmente os ocidentais. A exceção para essa variação de status do imperdoável/perdoável é verificada, no entanto, naqueles pecados direcionados contra a atemporalidade do Espírito, como se vê em Marcos 3:28-29: "Em verdade vos digo que todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, e toda a sorte de blasfêmias, com que blasfemarem", diz Jesus, que logo completa, "qualquer, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca obterá perdão, mas será réu do eterno juízo".

> O imprescritível, como noção jurídica, não é seguramente o imperdoável, vimos há instantes porquê. Mas o imprescritível, retorno a isto, acena para a ordem transcendente do incondicional, do perdão e do imperdoável, para uma espécie de a-historicidade, até mesmo de eternidade e de Julgamento último que transborda a história e o tempo finito do direito: para sempre, "eternamente", em toda a parte e sempre, um crime contra a humanidade será passível de um julgamento, e não se lhe apagará nunca o arquivo judiciário. É, portanto, uma certa ideia do perdão e do imperdoável, de um certo para-além do direito (de toda a determinação histórica do direito) que inspirou os legisladores e os parlamentares, aqueles que produzem o direito, quando, por exemplo, instituíram em França a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade ou, de forma mais geral, quando transformam o direito internacional e instalam tribunais universais. [475]

Desse modo, vemos como a questão da pena de morte engendra paradoxos e aporias incontornáveis, sobre as quais será preciso meditar incessantemente. E, ao afirmar e reafirmar a força subversiva da existência, o pensamento da desconstrução apela a uma inegociável incondicionalidade de seu abolicionismo. Trata-se aí de uma desconstrução *e* da pena de morte *e* da morte. Da *desconstrução* como a própria desconstrução da pena de morte. Da desconstrução, em suma, do traço teológico-político que, na distinção de dois modos de

---

[474] DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 121.

[475] Ibidem, p. 127.

matar, um legítimo e outro ilegítimo, não permite que os movimentos abolicionistas ataquem propriamente o princípio da pena de morte, mas somente os seus efeitos.

É somente a desconstrução dessa distinção, a demonstração de sua inconsistência, a demonstração de que a pena de morte nunca é plena ou simplesmente dissociável do assassinato, que nos permite assumir um posicionamento frontalmente incondicional acerca da pena de morte. Porque o princípio da pena de morte ele mesmo permanecerá *vivo*, mesmo que a pena de morte seja abolida. O que não quer dizer, segundo o que Derrida nos apela a pensar, que não devamos militar pela sua abolição. Que é dizer também militar pela vida, "pela sobrevida, pelo interesse sem preço da vida, para salvar o que resta da vida." [476]

[476] DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 380.

CONCLUSÃO

Fazendo, pois, algumas considerações acerca do que ensaiei dizer até aqui, preciso salientar que nada há de conclusivo neste trabalho. O perdão – mais uma vez, e sempre, no frágil lastro de um *se houver* – e o imperdoável *são* motivos que não se fecham absolutamente, isto é, não são comportados pela simples fórmula de uma *conclusão* acadêmica. E o mesmo devo dizer da pena de morte, esse mórbido instituto de prossecução do ordenamento jurídico, portador de uma silhueta ao *mesmo tempo* teológica e política. Porque uma análise radical da pena de morte, uma análise que se coloque fielmente contra esse dispositivo legal, deveria começar pelo afastamento incondicional de todos os vieses a partir dos quais ela foi tratada até aqui. *Sem exceção*, *sem concessão*.

Nas poucas e tiritantes páginas precedentes, penso ter dado a ler, no rastro das demasiado complexas questões colocadas por Derrida, alguns dos pontos fundamentais para uma perspectivação do perdão e da pena de morte. Considero, no entanto, que isso não corresponda senão a passos pequenos e tímidos em direção à grandeza da obra de Derrida e da urgência sempre vigilante a que *ela* nos apela. No momento em que escrevo estas linhas, talvez ainda porte alguma correspondência com a realidade a afirmação de que há muito a ser feito em relação a uma interpretação responsável, madura, arejada, rigorosa e *afetiva* dos textos de Derrida, principalmente de seus *Seminários* – alguns ainda por publicar.

Muito já foi feito, certamente. O Brasil é hoje um dos países onde há mais estudiosos do pensamento da desconstrução no mundo. Graças, nomeadamente, ao esforço de professores como Dirce Eleonora Nigro Solis, Carla Rodrigues, Alice Serra, Rafael Haddock-Lobo, Marcelo Rangel, Paulo César Duque-Estrada, Evando Nascimento, dentre outros – eis aqui, com certeza, um momento de infidelidade aos demais – temos hoje uma recepção do pensamento de Jacques Derrida pulsante e encorajadora, a partir da qual se vislumbra uma nova geração de leitores e pesquisadores da obra desse filósofo. Foi a partir desses professores, de seus textos e traduções, de suas aulas e conversas, que me aproximei desse pensamento, ao mesmo tempo, *tão* perturbador e *tão* justo.

O debruçar-me sobre o motivo do perdão nos últimos anos foi, em primeiro lugar, um modo de pensar sobre mim mesmo, sobre uma questão pessoal e existencial – como salientei inicialmente. Mas, do ponto de vista do pensamento da desconstrução no Brasil, o perdão e a pena de morte permanecem como motivos pouquíssimo explorados da *topologia*

desconstrucionista, se posso dizer. Pensar as injunções e os deslocamentos do perdão e da pena de morte em *nossos dias* permanece uma tarefa precípua, iminente, fundamental, necessária e, ao mesmo tempo, ainda por fazer. Terá sido essa também, de alguma maneira, a minha preocupação subjacente, a saber, aquela de colocar-me na escuta de um pensamento para o qual a possibilidade de justiça não é ditada senão pelo outro, pelo absolutamente outro. Uma alteridade que remarca a injunção de um fora que é já sempre dentro, um *ailleurs ici*.

Assim, ao longo deste trabalho importou-me sobretudo salientar o movimento da desconstrução derridiana como uma designação do filosófico, como uma orientação no filosófico, como um registro (do) filosófico, e para além *dele*. De um *para além* que é gizado e afetado por um vigilante e convulsivo apelo à incondicionalidade. Nesse sentido, isso que tentei remarcar incessantemente como o idioma filosófico da desconstrução é atravessado, de uma ponta à outra, por um caráter de hiper-radicalidade e de incondicionalidade. E não foi senão a partir dessa hiperbolicidade de princípio, da qual releva o idioma da desconstrução, que pude me colocar aqui *na escuta* do motivo do perdão. De um perdão que, em sua fragilidade e traços fantasmáticos, não se apresenta nunca na forma de uma presença a si, na forma de um aqui agora.

Além disso, as considerações ensaiadas aqui sobre a desconstrução procuraram apontar também para uma aproximação que evidenciasse não apenas a sua singularidade enquanto registro filosófico, mas também a radicalidade desse pensamento e o seu compromisso infinito com *a justiça*, no sentido que Derrida dá a esse termo. Como vimos, os tons hiperbólicos da desconstrução informam os traços de um pensamento comprometido com a justiça, com uma justiça que não se apresenta enquanto tal, que não se confunde com o direito nem com a sua aplicação. A justiça aí, para ser digna desse nome, deve flertar sempre com o incondicional e o indecidível.

Trata-se de uma justiça sempre por vir, da promessa de uma justiça que pertence à ordem de um tempo messiânico. O tempo da desconstrução, que é justamente a abertura à vinda do outro, *desse* que vem disjuntar radicalmente o tempo presente, *out of joint*. E o perdão se relaciona intrinsecamente com o tempo, com a representação do passado, com a memória, com o esquecimento, embora não se reduza a nenhum desses conceitos.

E, nessa relação com o tempo, é de um ser passado que não passa que falamos quando nos referimos ao perdão. De uma temporalidade que, em certo sentido, assume a forma do irreversível, do inesquecível, do irreparável, do irremediável, dentre outras. Dessa maneira, não é a partir de uma tarefa de esquecimento que se deve considerar um perdão

digno desse nome, segundo a economia de uma terapêutica da reconciliação com o passado, como muitos contextos institucionais apelam em nossos dias. O perdão apela à manutenção integral da memória daquilo que alguma vez teve lugar, do mal cometido. Ora, um perdão que se fundamentasse numa estrutura de reconciliação desencadeada pelo esquecimento seria ilusório e falso. O perdão não corresponde a nenhum bálsamo nem a qualquer terapêutica de reconciliação com o passado a partir do esquecimento.

Uma abordagem responsável da problemática do perdão não deve negligenciar a necessidade de se manter a memória integral do mal impetrado contras as vítimas a quem o perdão é pedido. Diferentemente da anistia, o perdão requer sempre a memória do malfeito, e não o seu esquecimento. Porque é preciso representar o passado, reconhecer o mal que alguma vez teve lugar, reconhecer também a culpabilidade dos carrascos, fazer justiça às vítimas, em suma, pedir ou conceder o perdão. E isso, ressalte-se, não pode ocorrer sem que se atribua certo privilégio da memória na cena do perdão.

Do contrário, estará em jogo aí, entre outras coisas, o risco de uma nova violência contra as vítimas. Dessa vez, aquela que diz respeito ao apagamento do acontecido, ao esquecimento de suas dores e dos seus sofrimentos. Eis, pois, uma das coisas que assombram as vítimas, a saber, o risco sempre iminente de que a memória do mal infligido se extravie. Ou então, outra possibilidade, que a narrativa histórica seja manipulada, recontada pela *pena* dos carrascos.

No contexto da profusão contemporânea das cenas de arrependimento, como vimos, o perdão por vezes é posto ao lado de conceitos como anistia, esquecimento, prescrição, reconciliação. Apela-se aí a um tipo de perdão que não faz jus, absolutamente, à excepcionalidade constitutiva desse *motivo*. Porque o perdão, *se houver*, reivindica os contornos do extraordinário, do *impossível*.

Há aí um dever de memória ao qual devemos estar sempre atentos. Os genocídios, os crimes de guerra, tudo isso que se subentende como sendo crimes contra a humanidade, crimes que ultrapassam a barreira do humano, apelam a uma urgência de memória. São crimes imprescritíveis, imperdoáveis, crimes que não estão, de modo algum, sujeitos ao tempo. A imprescritibilidade desses crimes remarca uma suspensão do tempo, até mesmo uma inscrição desses erros na eternidade, *na transcendência*.

Identificando certo esforço empreendido no sentido de um *tornar presente* o perdão, evidencia-se também o registro aporético em que ele se inscreve. Marcado por uma sinuosa fragilidade constitutiva, o perdão terá sido compreendido aqui fundamentalmente como um

impoder, como uma não soberania, em suma, como uma impossibilidade não negativa. Sem a desconstrução da soberania, sem a desconstrução do eu autocrático, nada de perdão.

Num contexto de apropriação em curso do conceito de perdão pelas instituições ao redor do mundo, vimos como o motivo do perdão ele mesmo se demarca sobremaneira dos seus supostos correlatos, não sendo aí acolhido senão pelo imperdoável. Porque é somente ali onde a radicalidade do mal se instaurou, ali onde o mal transpôs a humanidade do homem, tendo aí assumido os contornos do imperdoável, é que uma tal coisa como o perdão pode ter lugar.

Por último, gostaria de ressaltar que em momento algum assumi, ou vi qualquer possibilidade de depreender dos textos de Derrida, uma postura que buscasse rechaçar o perdão, o direito ou a abolição da pena de morte. O que, de alguma maneira, esteve sempre nas entrelinhas aqui foi o apelo a um posicionar-se acerca dessas questões a partir de uma incondicionalidade de princípio. Ou seja, busquei salientar a todo momento como a desconstrução derridiana nos solicita a *re-pensar* o perdão a partir do outro, para fazer justiça ao outro. Porque é sempre o outro, o absolutamente outro, que nos convoca a sermos justos, absolutamente justos, segundo a lei de uma responsabilidade infinita, sempre devida a não importa quem.

Assim, o perdão foi tratado aqui nomeadamente como um tema, como um conceito – como um motivo, segundo Derrida nos dá a ler acerca dos quase-conceitos que animam e afetam a desconstrução –, como um problema teórico, inscrito num horizonte de saber. Falei nas páginas precedentes, portanto, acerca de um perdão que é pedido, concedido ou negado, de um perdão que alcança usos (e abusos) diversos, mais graves e contundentes em alguns contextos, mas também os usos cotidianos e ligeiros. Nesse sentido, não fiz aqui senão um uso teórico e constativo do perdão. Mas, por outro lado, por vezes me vi no contexto de uma cena de perdão como tal, ainda que tratando do perdão enquanto um problema teórico. Falando do perdão, acerca do perdão, sim, mas também pedindo o perdão ao possível leitor – a você –, perdão pela iminente ruína do meu endereçamento, pela trágica adestinação dessas linhas, perdão pelo perjúrio originário de um querer-dizer que não se consuma senão a partir do horizonte de compreensão do outro. Nunca logrando êxito efetivamente, portanto.

Nos vários instantes e nas várias instâncias que marcam o motivo do perdão, tomei-o aqui como uma questão, como um problema acadêmico a ser enfrentado e apropriado, como uma questão teórica a ser apresentada a uma banca examinadora. Mas não pude deixar de

tentar ultrapassar isso, voluntária ou involuntariamente, de *transbordar os bordos* sempre fictícios dessas questões. Porque o perdão carrega em seu próprio seio a improvável e subversiva possibilidade do *mais de um*, do *ao mesmo tempo*, do *duplo sim* ao outro da *im*-possível experiência instauradora do eu. "Perdão", devo dizer à partida ao outro que instaura e constitui a minha subjetividade. Perdão, em suma, pelo perjúrio de ser eu mesmo, pela violência originário do dizer "eu".

Além disso, no contexto de articulação entre o perdão e a pena de morte, é preciso estar atento a noções como a irreversibilidade da sanção, a soberania estatal, o direito de graça, a exceção, a crueldade, dentre outras. Ou seja, é preciso estar atento aos deslocamentos, até mesmo à desconstrução em curso desses conceitos. O princípio da pena de morte se apresenta aí, em todo caso, como um instrumento do direito, como uma sanção para um crime que não deve jamais ser perdoado. A pena de morte corresponde propriamente ao inexpiável, ao irreversivelmente imperdoável, como se o poder de perdoar ele mesmo fosse então devolvido a Deus.

Destarte, o perdão permanece ao mesmo tempo uma necessidade e uma impossibilidade. É preciso sempre pedir perdão. Porque é justo que se peça perdão. Porque, para fazer justiça ao outro, é necessário que se peça perdão. Devemos pedir perdão porque, até para fazer justiça ao outro, perjuramos sempre. Porque somo injustos para fazer justiça. Porque, na trágica e ruinosa *destinação* do perdão, arriscamos sempre perjurar.

Perdão! Perdão por escrever.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

_____. *L'écriture et la différance*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

_____. *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Ulysse gramaphone*: deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988.

_____. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

_____. *Donner le temps.* Paris: Galilée, 1991.

_____. *Points de suspension*. Entretiens. Paris: Galilée, 1992.

_____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Le monolinguisme de l'autre*, ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Résistances, de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Apories*. Paris: Galillé, 1996.

_____. *Adieu: à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.

_____. *Cosmopolites de tous les pays, encore um effort!* Paris: Galilée, 1997.

_____. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

DERRIDA, J. *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

_____. *La Carte postale*: de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1999.

_____. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.

_____.; FATHY, S. *Tourner les mots*: Au bord d'un film. Paris: Galilée, 2000.

_____. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001.

_____. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.

_____.; ROUDINESCO, E. *De quoi demain...* Paris: Fayard/ Galilée, 2001.

_____. *Marx & Sons*. Paris: PUF/Galilée, 2002.

_____. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003.

_____. *Voyous*: deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.

_____. *De quoi demain...* Paris: Flammarion, 2003.

_____. "Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?". In MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette. Cahier l'Herne, Derrida, 83. Paris, 2004.

_____. *Le Cahier de L'Herne sur Derrida*. Éditions de L'Herne, 2004.

_____. *Histoire du mensonge*. Prolégomènes. Paris: L'Herne, 2005.

_____. *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée, 2005.

_____. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002). Edição estabelecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008.

_____. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume II. Paris: Galilée, 2010.

_____. *Pardonner*: l'impardonnable et l'imprescriptible. Paris : Galilée, 2012.

_____. *Le dernier des Juifs*. Paris: Galilée, 2014.

_____. "La mélanconlie d'Abraham". Les Temps Modernes n° 669-670, 2012/3. Derrida: L'événement Déconstruction. Paris: Gallimard, 2015.

_____. *Séminaire la peine de mort*. Volume II. Paris: Galilée, 2015.

Traduções dos textos de Derrida

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa; Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: 1991.

_____. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Paixões.* Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995.

_____. *Salvo o nome*. Tradução de Nícia Ada Boanatti. Campinas, SP: Papirus, 1995.

_____. *Khôra.* Tradução de Nicia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1996.

_____. *O que é uma tradução relevante?* Tradução de Olívia Niemeyer Santos. Alfa, São Paulo, 44 (n. esp.): 13-44, 2000.

_____. *O monolinguismo do outro*: ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. Entrevista à *Folha de São Paulo*. *Caderno Mais*, em 27/05/2001.

_____. *Torres de Babel*. Tradução brasileira de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *O animal que logo sou* (A seguir). Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. *Políticas da amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

_____. *Da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *A universidade sem condição*. Tradução de Américo A. L. Diogo. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

_____. *Papel-máquina*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *De que amanhã*.... Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. "Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos". In BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror*: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Sob palavra*: instantâneos filosóficos. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2004.

_____. *Aprender finalmente a viver*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne, 2005.

DERRIDA, J. *Gramatologia.* Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Carneiros*: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008.

_____. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Dar a morte*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013.

Outros textos

ABEL, O. *Le Pardon*. Briser la dette et l'oubli. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, 1992.

ARENDT, H. *La Condition de l'homme moderne*, prefácio de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

_____. *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

BASSET, Lytta. *Le pouvoir de pardonner*. Paris/Genève: Albin Michel / Labor et Fides, 1999.

BAUDELAIRE, Charles. *La fausse monnaie*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Y.-G. Le Dantec, 1954.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução por J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Col. Espírito Crítico. São Paulo: Ed. 34, 2011.

BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BENSLAMA, Fethi. *Cahiers intersignes13*. Paris: Ed. de l'Aube, 1998.

BENVENISTE, É. *Vocabulaire des instituitions indo-europeénnes*. Paris: Minuit, 1969.

BERNARDO, F. "Nota de Tradução: a *tradução* à vela". In: DERRIDA, J.; CIXOUS, H. *Véus...à vela*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto, 2001.

_____. Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 30, p. 271-306, 2006.

BERNARDO, F. L'heritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida. *Revista Escritura e imagem*, vol. Ext., p. 165-188, 2011.

_____. A assinatura ético-metafísica da *Experiência do Cativeiro* de Emmanuel Levinas. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 41, p. 107-174, 2012.

_____. Coletivo e-book Jacques Derrida. Col. Cultura, Media e Artes. Portugal: Unyleya, 2014.

BRAITHWAITE, John. "A Future Where Punishment Is Marginalized: Realistic or Utopian?". *UCLA law review*. University of California, Los Angeles, p. 1727-1750, 1999.

BUTLER, Judith. "On Cruelty". *London Review of Books*. Vol. 36 No. 14 · 17, Julho /2014, p. 31-33.

CORNELL, Drucilla. D. *The philosophy of the limit*. New York & London: Routledge, 1992.

CORNELL, D.; ROSENFELD, M.; CARLSON, D. G. (Org.) *Deconstruction and the possibility of justice*. New York/ London: Routledge, 1992.

CRAGNOLINI, Mônica B. (Org.) *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

DANIEL-RIBEIRO, Cláudio Tadeu; MARTINS, Yuri Chaves. Uma (não tão) breve história da imunologia cognitiva: mecanismos de geração e manutenção da diversidade do repertório imune. *Neurociências*, v. 5, n. 4, out./deTz. 2009.

DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

GROSSMAN, Vassili. *Vida e destino*. Trad. Irineu Franco Perpetuo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADDOCK-LOBO, R. *Para um pensamento úmido*: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ NAU, 2011.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1967.

JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971.

JANKÉLÉVITCH, V. La mauvaise conscience. In *Philosophie morale* (edição estabelecida por Françoise Schwab), Paris: Flammarion, 1998.

JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*. Paris: Essais, 1996.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008.

_____. *Textos Seletos.* Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Miettes philosophiques, Le Concept de l'Angoisse, Traité du Désespoir.* Paris: Gallimard, 1990.

KRISTEVA, Julia. *Soleil noir*: Dépression et Mélancolie. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *La haine et le pardon*: pouvoirs et limites de la psychanalyse III. Paris: Fayard, 2005.
LEFRANC, Sandrine. "Qu'attendre des politiques du pardon?". In.: *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. LABELLE, M; ANTONIUS, R; LEROUX, G. (Org.) Québec: Presses de l'Université du Québec, 2001.

_____. Le mouvement pour la justice restauratrice: "an idea whose time has come". *Droit et société*, v. 63, 2006.

LEVINAS, E. *Quatre Lectures talmudiques*. Paris: Edition de Minuit, 1968.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Paris: Kluwer Academic, 1978.

_____. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Entretien avec F. Poirié. Lyon: Manufacture, 1987.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução portuguesa de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.

_____. *Difficile liberté:* essais sur le Judaisme. Paris: LGF / Le livre de poche, 1997.

_____. *Entre nós*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Livre de Poche, 2000.

_____. *Le temps et l'autre*. 9ª ed. Paris: P.U.F, 2004.

LISSE, M. Déconstructions. *Études françaises*, v. 38, p. 59-76, 2002.

MAJOR, R. *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Stock, 2007.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. Horizontes do Perdão: reflexões a partir de Paul *Ricœur* e Jacques Derrida. 2007. 263 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

MOUFFE, C. (Ed.) *Deconstruction and Pragmatism*. London & New York: Routledge, 1996.

NANCY, Jean-Luc. *A adoração* (desconstrução do cristianismo 2). Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014.

NESS, Daniel W. Van; STRONG, Karen H. *Restoring Justice*. Cincinnati: Anderson, 2002.

OTTONI, Paulo. Tradução manifesta e *double bind*: a escritura de Jacques Derrida e suas traduções. *Revista TradTerm*, São Paulo, v. 6, p. 125-141, 2000.

PAPA FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*: Bula de proclamação do Jubileu extraordinário da misericórdia. 2016. Disponível em *http://www.pnslourdes.com.br/arquivos/Ano_da_Misericordia.pdf* (último acesso em 12/12/2017).

PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (Org.) *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível.* Dourados, MS: UFGD, 2011.

PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul *Ricœur. Síntese, Revista de Filosofia. Belo H*orizonte, v. *26, nº 85*, 1999.

PLATÂO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PLATÃO. *O banquete / Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2001.

RICŒUR, P. A memória, a história e o esquecimento. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Carla. *Rastros do feminino*: sobre ética e política em Jacques Derrida. 2010. 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2010.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press, 1982.

SHAKESPEARE, W. *The Merchant of Venice*. Boston: D.C. Heath and Company, 1916.

_____. *O mercador de Veneza*. Tradução de Daniel Jonas. Lisboa: Cotovia, 2008.

SOLIS, D. E. N. A hospitalidade no pensamento da desconstrução. *Revista Reflexão*, Campinas, v. 34 (95), p. 115-124, 2009.

SPRINKER, Michael. *Ghostly Demarcations*: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx. Londres, Nova York: Verso, 2008.

VERGANI, Mario. *Jacques Derrida*. Milano: Bruno Mondadori, 2000.

WIEVIORKA, Michel. “Les problèmes de la reconstruction identitaire”. In.: *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. LABELLE, M; ANTONIUS, R; LEROUX, G. (Org.) Québec: Presses de l’Université du Québec, 2001.

Mídias digitais

DERRIDA, L. *Entrevista*. Jornal *Le Monde*, 22 de maio de 2005. Disponível em: http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/21/la-parole-donner-nommer-appeler-par-jacques-derrida_652561_3232.html#AERXscmVyg8zTWDi.99 (último acesso em 03/10/1015).

DERRIDA, J. *D'ailleurs - Derrida*, filme de Safaa Fathy, Gloria Films, La sept arte, 2000.

ANEXO – Perdoar: o imperdoável e o imprescritível

Este texto surgiu de uma conferência pronunciada nas universidades da Cracóvia, de Varsóvia e de Atenas (1997) e nas universidades de Western Cape, Capetown (África do Sul) e de Jerusalém (1998). Corresponde grosso modo à primeira sessão (12 de novembro de 1997) de um seminário dado por Jacques Derrida na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), Paris, sobre "O perjúrio e o perdão" (1997-1999, a ser publicado), sob o título geral de "Questões de responsabilidade" (1991-2003).

Perdoar aparece inicialmente no *Cahier de L'Herne Jacques Derrida* (Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud (org.), Paris, L'Herne, 2004), onde fazia parte de um conjunto de textos inéditos, reunidos por Jacques Derrida sob o título "Pensar de outro modo – A possibilidade do impossível".

***

Perdão, sim, perdão.

Acabo de dizer "perdão", em francês.

Sem dúvida, os senhores não compreendem nada neste momento.

"Perdão".

É uma palavra, "perdão", esta palavra é um *nome*: diz-se "um perdão", "o perdão". Este é um nome da língua francesa [*pardon*]. Encontra-se o equivalente homonímico, mais ou menos no mesmo estado, com mais ou menos o mesmo sentido e usos pelo menos análogos em outras línguas, no inglês por exemplo ("*pardon*", em certos contextos que iremos precisar no momento oportuno), embora a palavra seja, senão latim, pelo menos, em sua filiação tortuosa, de origem latina (*perdón* em espanhol, *perdão* em português, *perdono* em italiano). Na origem latina desta palavra, e de forma demasiado complexa para que nós a abordemos de frente hoje, encontra-se uma referência ao "dom", à "doação". E teremos, mais de uma vez, que reportar os problemas e as aporias do "dom" (tais como já tentei, por exemplo, formalizá-los em *Donner le temps* e, nomeadamente, no último capítulo desse livro, intitulado "L'excuse et le pardon" [477]) para transferi-los, se posso dizer, aos problemas e aos não-problemas que são aporias análogas, e aliás ligadas, ao perdão.

[477] "Don et contre-don, l'excuse et le pardon", in.: DERRIDA, J. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 139 *seq*. (N.E.)

Mas não será preciso nem ceder a essas analogias entre dom e perdão, nem, é claro, negligenciar a necessidade. Deveremos antes tentar articulá-las conjuntamente, segui-las até o ponto em que, imediatamente, elas deixam de ser pertinentes. Entre dom e perdão há pelo menos esta afinidade, ou esta aliança: além de sua incondicionalidade de princípio, um e outro, dom e perdão, dom por dom [*don par don* [478]], têm uma relação essencial com o tempo, com o movimento da temporalização. E, no entanto, ligado a um passado que de uma certa maneira não passa, o perdão permanece uma experiência irredutível àquela do dom, um dom que se concede mais frequentemente no presente, na apresentação ou na presença do presente.

"Experiência" do perdão ou do dom, eu dizia, mas já a palavra "experiência" pode parecer abusiva ou precipitada. O perdão e o dom têm talvez em comum jamais *se apresentarem como tais* a isto que se chama frequentemente uma experiência, uma apresentação à consciência ou à existência, justamente em razão mesmo de aporias que deveremos levar em conta; e, por exemplo, para limitar-me provisoriamente a isto, a aporia que me torna incapaz de dar o bastante, ou de ser suficientemente hospitaleiro, [479] de estar suficientemente presente no presente que dou, e no acolhimento que ofereço, de modo que acredito, estou mesmo certo, ter sempre que me fazer perdoar, que pedir perdão por não dar, por nunca dar o bastante, por não oferecer ou acolher o bastante. É-se sempre culpado, tem-se sempre que se fazer perdoar quanto ao dom. E a aporia se agrava quando se toma consciência de que, se se tem que pedir perdão por não dar, por nunca dar o bastante, pode-se também sentir-se culpado, e então ter que pedir perdão, pelo contrário, por dar, perdão pelo que se dá, e que pode tornar-se apelo ao reconhecimento, um veneno, uma arma, uma afirmação de soberania, até mesmo de onipotência. Toma-se sempre dando, temos insistido longamente, ainda, sobre esta lógica do dar-perdoar. Deve-se *a priori*, portanto, pedir perdão pelo próprio dom, deve-se fazer perdoar o dom, a soberania ou o desejo de soberania que sempre assombra o dom. E, pressionando a coisa irresistivelmente ao quadrado, ter-se-ia mesmo que se fazer perdoar o perdão, que também arrisca comportar o equívoco irredutível de uma afirmação de soberania, até mesmo de dominação.

Estão aí os abismos que nos esperam e que nos espreitam sempre – não como acidentes a evitar, mas como o fundo, o fundo sem fundo da própria coisa nomeada dom ou perdão. Portanto não há dom sem perdão, e não há perdão sem dom, mas um e outro não

---

[478] Derrida faz aqui um jogo com as palavras francesas *par*, *don* e *pardon* [por, dom e perdão], difícil de ser mantido em português. (N.T.)

[479] No decurso de anos precedentes [de 1995 a 1997 (N.E.)], o mesmo seminário da EHESS ("Questions de responsabilité") fez da hospitalidade – como da hostilidade, da "hostilpitalidade" – seu tema principal.

correspondem sobretudo ao mesmo. Esta ligação verbal do dom com o perdão, que se marca nas línguas latinas, mas não em grego, por exemplo, que eu saiba (e teremos que nos interrogar sobre a presença ou a ausência do perdão, no sentido estrito, na cultura grega antiga: enorme e delicada questão), esta ligação verbal do dom com o perdão está também presente em inglês e em alemão. Em inglês: *to forgive*, *forgiveness*, *asking for forgiveness*, e irá se opor *to give* e *to get* (esta palavra extraordinária da língua inglesa à qual seria preciso consagrar anos de seminário) em *to forgive* versus *to forget*: perdoar não é esquecer, outro problema sem fundo; em alemão, embora *verzeihen* seja mais comum – *Verzeihung, jenen um Verzeihung bitten*: pedir perdão a alguém – e esta é a palavra que Hegel utiliza na *Fenomenologia do espírito* (a isto voltaremos), embora se utilize frequentemente *Entschuldigung* (antes no sentido de desculpa, e *entschuldbar* no sentido equívoco de perdoável-desculpável, literalmente desculpabilizável, atenuado, exonerado de uma dívida recebida. Há em alemão, contudo, uma família lexical que guarda esta ligação do dom com o perdão; *vergeben* quer dizer "perdoar", "*ich bitte um Vergebung*", "eu peço o perdão", mas o uso é em geral reservado a situações solenes, inclusive espirituais ou religiosas, menos cotidianas que *verzeihen* ou *entschuldigen*.

Há, sem dúvida, ligação entre todos os usos da palavra "perdão", entre os usos ditos correntes, cotidianos e ligeiros, por um lado (quando digo "perdão", por exemplo, no momento em que devo passar diante de alguém saindo do elevador), e os usos graves, refletidos, intensos. Esta ligação entre todos os tipos de usos em situações muito diferentes será um de nossos problemas, problema ao mesmo tempo de semântica (há um conceito de perdão, um único?) e de pragmática de atos de linguagem ou do comportamento pré- ou ultra-linguístico. *Vergebung* tem antes, mais frequentemente, mas essa frequência e essa probabilidade é uma questão de pragmática, justamente, de contexto e de gesto social, mais previsivelmente, portanto, o sentido religioso (aqui, bíblico-corânico, abraâmico, portanto) da remissão dos pecados, ainda que o uso desta família lexical (*vergeben*, *Vergebung*, *Vergabe*) seja ao mesmo tempo flexível, equívoco e perverso: *vergeben* pode querer dizer o mal dado, a corrupção do dom: *sich etwas vergeben*: comprometer-se; e *Vergabe* é o negócio atribuído, a adjudicação.

"Perdão": "perdão" é um nome. Pode-se por vezes fazer precedê-lo um artigo definido ou indefinido (o perdão, um perdão). Pode-se inscrevê-lo, por exemplo, como sujeito numa frase constativa: o perdão é isto ou aquilo, o perdão foi pedido por alguém ou por uma instituição, um perdão foi concedido ou recusado, etc. Por exemplo: o perdão que pediu o episcopado, a polícia, os médicos pelo tratamento infligido aos judeus durante a guerra na

França, ou o perdão que ainda não foi pedido pela Universidade ou pelo Vaticano, etc. Eis um uso do nome como referência de tipo constativo – ou teórico. Pode-se consagrar um discurso à questão do perdão, e é no fundo o que estamos prestes a fazer (o perdão torna-se então, nesta medida, o nome de um tema ou de um problema teórico a ser tratado num horizonte de saber), exceto se os atores (o conferencista ou seu auditório) pedem ou concedem o perdão tratando teoricamente do perdão.

Ora, quando abri esta conferência dizendo "perdão", os senhores não sabiam, os senhores não sabem ainda o que eu fazia, se eu pedia perdão, ou se, em vez de *usá-lo*, eu *mencionava* o nome perdão como o título de um problema. Porque na única palavra "perdão", com ou sem ponto de exclamação, pode-se, embora nada obrigue a isto se um contexto não o pede, entender já toda uma frase implícita, uma frase performativa: perdão! Eu vos peço perdão, eu *vos* suplico que me perdoe, eu *te* suplico que me perdoe, perdoe-me, eu vos suplico; perdoai-me, eu te suplico.

Acabo de marcar, de passagem, a começar por uma longa digressão entre parênteses, esta distinção entre o *tu* e o *vós* para situar ou anunciar uma questão que permanecerá por muito tempo suspensa, mas na qual sem dúvida tudo será também suspenso; se o "vós" não é um "vós" de respeito ou de distância, como o "vós" de que Levinas diz que é preferível ao "tu" de Buber, que significaria excesso de proximidade e familiaridade, até mesmo de fusão, arriscando anular a transcendência infinita do outro; se portanto o "vós" do "eu vos peço perdão", "perdoe-me" é um vós coletivo e plural, a questão torna-se então a do perdão *coletivo* – seja no que concerne a um grupo de sujeitos, de outros, de cidadãos, de indivíduos, etc., seja no que concerne já, e isto é ainda mais complicado, mas uma complicação que está no coração do "perdão", a uma multiplicidade de instâncias ou de momentos, de instâncias ou de instantes, de mais de um "eu" no interior do "eu". Quem perdoa ou quem pede perdão a quem, em que momento? Quem tem o *direito* ou o *poder*? "Quem perdoa a quem?" *Que* significa aqui o "quem"? Esta será sempre a forma quase última da questão, e mais frequentemente da questão insolúvel por definição. Porque, por mais temível que seja, esta questão não é talvez a questão última. Mais de uma vez, teremos que nos ocupar dos efeitos de uma questão prévia, anterior a esta, que é a questão: "quem" ou "o quê"? Perdoa-se *a alguém* (por uma falta cometida, por exemplo, um perjúrio; mas tentarei mostrar mais tarde que a falta, a ofensa, o dano, o mal cometido é de uma certa maneira sempre um perjúrio), perdoa-se *a alguém* ou perdoa-se *alguma coisa a alguém*, a alguém que, de alguma maneira, não se confunde nunca totalmente com a falta e com o momento da falta passada, nem mesmo com o passado em geral. Esta questão – "quem" ou "o quê"? – não cessará, sob numerosas

formas, de voltar a assombrar a linguagem do perdão. Não perturbará esta linguagem multiplicando somente as dificuldades aporéticas. Ela o fará também nos obrigando finalmente a suspeitar ou a suspender o sentido desta oposição entre "quem" e "o que", um pouco como se a experiência do perdão (do perdão pedido, desejado, concedido ou não), como se, talvez, a impossibilidade de uma verdadeira experiência apropriada, apropriável do "perdão", significasse nesta oposição entre o "quem" e "o que" sua despedida, sua despedida e, portanto, sua história, sua historicidade passada.

Mas entre o "perdão" do "perdoai-me" e o perdão do "perdoe-me" ou do "perdoe-nos" ou do "perdoai-nos" (quatro possibilidades essencialmente diferentes, quatro dados do perdão entre o singular e o plural que é preciso multiplicar por todas as alternativas entre o "quem" e "o que": isso é muito), a forma mais massiva, a mais facilmente identificável hoje desta temível questão, e começaremos por ela, seria a de um *singular plural*: pode-se, tem-se o direito, está conforme ao sentido do "perdão" pedir perdão a mais de um, a um grupo, a uma coletividade, a uma comunidade? É possível pedir ou conceder o perdão a um outro diferente do outro singular por um dano ou por um crime singular? Está aí uma das primeiras aporias nas quais não cessaremos de nos embaraçar.

De uma certa maneira, o perdão nos parece não poder ser pedido ou concedido senão "um a um", no face a face, se posso dizer, sem mediação entre aquele que cometeu o mal irreparável ou irreversível e aquele ou aquela que o tenha sofrido, e que é o(a) único(a) a poder ouvi-lo, o pedido de perdão, concedê-lo ou recusá-lo. Esta solidão a dois, na cena do perdão, pareceria privar de sentido ou de autenticidade todo perdão pedido coletivamente, em nome de uma comunidade, de uma Igreja, de uma instituição, de uma corporação, a um conjunto de vítimas anônimas, por vezes mortas, ou aos seus representantes, descendentes ou sobreviventes. Da mesma forma, esta solidão singular, até mesmo quase secreta do perdão, faria deste uma experiência estranha ao reino do direito, da punição ou da pena, da instituição pública, do cálculo judiciário, etc. Como o recorda justamente Vladimir Jankélévitch, em *Le Pardon*, o perdão do pecado é um desafio à lógica penal. [480] Ali onde o perdão excede a lógica penal, ele é estranho a todo o espaço jurídico, nem que seja no espaço jurídico onde apareceu após a guerra o conceito de crime contra a humanidade, e em seguida, em 1964, na França, a lei sobre a imprescritibilidade de crimes contra a humanidade. O imprescritível não é o im-perdoável. Designo aqui, muito rapidamente, demasiado rápido, um lugar crítico e problemático para o qual teremos que retornar incessantemente. Porque todas as declarações públicas de arrependimento que se multiplicam hoje em dia na França (Igreja da França,

[480] JANKÉLÉVITCH, V. *Le Pardon*. Paris: Aubier, 1967, p. 165.

corporações da polícia e de médicos – ainda não o Vaticano como tal, nem a Universidade, apesar de alguns registros no domínio em questão), declarações que tinham sido precedidas, a um ritmo e sob formas diversas em outros países, por alguns gestos análogos – o primeiro-ministro japonês ou Václav Havel apresentando desculpas a algumas vítimas do passado, os bispos da Polônia e da Alemanha procedendo a um exame de consciência quando do 50º aniversário da liberação de Auschwitz, a reconciliação ensaiada na África do Sul, nomeadamente em torno da *Comissão Verdade e Reconciliação* de que estudaremos a história, a axiomática e os problemas [481] – todas estas manifestações públicas (estatais ou não) de arrependimento, e mais frequentemente de "perdão pedido", manifestações novas na história do político, erguendo-se sobre este fundo histórico-jurídico que alcançou a instituição, a invenção, a fundação de um conceito jurídico de Nuremberg, em 1945, conceito então ainda desconhecido de "crime contra a humanidade". Ele não impede que, frequentemente destacado em todos estes discursos e em seus comentários, o conceito de perdão – ou de imperdoável – permaneça heterogêneo a esta dimensão judiciária ou penal que regula de uma só vez o tempo da prescrição ou da imprescritibilidade de crimes. A menos que a dimensão não jurídica do perdão, e do imperdoável, ali onde ela vem suspender e interromper a ordem habitual do direito, venha se inscrever, inscrever sua interrupção no próprio direito. É uma das dificuldades que nos esperam.

Um pequeno livro de Jankélévitch vem depois de *Le Pardon*. Intitula-se *L'imprescriptible* [482] e porta em exergo os versos de Eluard que têm o interesse paradoxal, e a meus olhos utilmente provocador, de opor a salvação, mas a salvação *sobre a terra*, ao perdão. Eluard diz:

> *Não há salvação sobre a terra*
> *até que se possa perdoar aos carrascos.*

Acontece quase sempre, e de forma não fortuita, que se associa, voltaremos a isso frequentemente, a expiação, a salvação, a redenção e a reconciliação ao perdão. Esses versos de Eluard têm pelo menos o mérito de romper com o senso comum, que é também o das

[481] J. Derrida, seminário "Le perjure et le pardon", 1998-1999, Paris, EHESS, sessões 1, 2 e 3; e "*Versöhnung* , *ubuntu*, pardon : quel genre ?", publicado em Barbara Cassin, Olivier Cayla e Philippe-Joseph Salazar (org.), *Le Genre humain*, nº 43, "Vérité, réconciliation, réparation", Paris, Le Seuil, 2004, p. 111-156. (N.E.)

[482] Esta obra foi publicada pela Seuil, coleção "Points", em 1986, pouco depois da morte de Jankélévitch, com o título *L'Imprescriptible*, subtítulo: *Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Reuniu diferentes ensaios e discursos de 1948, 1956 e 1971.

maiores tradições religiosas e espirituais do perdão – tradição judaica ou cristã, por exemplo – , que não subtraem nunca o perdão ao horizonte da reconciliação, à esperança da redenção e da salvação, através da confissão, do remorso ou do arrependimento, do sacrifício e da expiação.

Em *L'Imprescriptible*, desde a advertência ao texto intitulado "Pardonner?", advertência que data de 1971, o próprio Jankélévitch se entrega, aliás, sem dizê-lo nestes termos, a uma espécie de arrependimento. Ele confessa que este texto parece contradizer o que tinha escrito quatro anos antes, no livro *Le Pardon*, em 1967. Igualmente, o curto ensaio polêmico "Pardonner?" foi publicado no contexto de debates franceses de 1964 sobre a imprescritibilidade de crimes hitlerianos e de crimes contra a humanidade. Jankélévitch precisa:

> *Em um estudo puramente filosófico sobre* Le Pardon, *que publicamos noutro lugar, a resposta à questão* é preciso perdoar? *parece contradizer a que é dada aqui. Existe entre o absoluto da lei de amor e o absoluto da liberdade desobediente uma lágrima que não pode ser inteiramente descosturada*[483]*. Não buscamos reconciliar a irracionalidade do mal com a onipotência do amor. O perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão.* [484]

Estão aí proposições e uma lógica com as quais não fazemos senão começar a debater, a nos debater. Resta que, participando do debate sobre a imprescritibilidade, os textos de *L'Imprescriptible* concluem firmemente a impossibilidade e a inconveniência, até mesmo a imoralidade do perdão. Neste contexto polêmico e apaixonado, colocam em continuidade as significações entre as quais devemos discernir rigorosamente, e que aliás o próprio Jankélévitch dissocia no que chama seu "estudo puramente filosófico", a saber, por exemplo, o *perdão*, a *prescrição* e o *esquecimento*. "Pardonner?" se abre por esta questão: "É tempo de perdoar ou de esquecer finalmente?" Jankélévitch sabe bem que o perdão não é, não deve sobretudo tornar-se o esquecimento, mas no elã de uma generosa demonstração polêmica, e no medo horrorizado diante do risco de um perdão que acabaria por engendrar o esquecimento, Jankélévitch diz "não" ao perdão alegando que não é preciso esquecer. Ele nos fala em suma de um dever de não-perdão, em nome das vítimas. O perdão é *impossível*. E não é preciso. Não é preciso perdoar. É preciso não perdoar. Teremos que nos perguntar, repetidas vezes, o que "impossível" poderia querer dizer, e se a possibilidade do perdão, se houver, não

---

[483] "Descosturada" ou costurada? Pergunto-me se não há aqui um erro de impressão. A menos que saber desfazer uma lágrima não seja já uma maneira de pensá-la como um acidente de costura, uma costura prévia e suscetível de alguma re-costura, do re-costurar, da retomada, o que Jankélévitch contesta aqui.

[484] JANKÉLÉVITCH, V. Advertência a "Pardonner?", *L'Imprescriptible*, *op. cit*., p. 14-15. (N.E.)

se mede à prova, justamente, do "impossível". Impossível, diz-nos em suma Jankélévitch, eis o que é o perdão para o que se passou nos campos da morte. "O perdão, diz Jankélévitch, morreu nos campos da morte".

Dentre todos os argumentos de Jankélévitch sobre os quais teremos que retornar incessantemente, são dois os que eu gostaria de sublinhar. São também dois axiomas que não estão evidentes.

A. *O primeiro* é que o perdão não pode ser concedido, ou que pelo menos não se pode considerar a possibilidade de concedê-lo, de perdoar, portanto, senão se o perdão for *pedido*, explícita ou implicitamente pedido, e essa diferença não é nula. Isso significaria que não se perdoará nunca a alguém que não confesse sua falta, que não se arrependa, e que não peça, explicitamente ou não, perdão. Ora, essa ligação entre o perdão concedido e o perdão pedido não me parece evidente, mesmo se ela parece aí ainda requerida por toda uma tradição religiosa e espiritual do perdão. Pergunto-me se uma ruptura desta reciprocidade ou desta simetria, se mesmo a dissociação entre o perdão pedido e o perdão concedido não é de rigor para todo perdão digno desse nome.

B. *O segundo axioma*, de que reencontraremos constantemente o rastro em muitos dos textos que analisaremos no futuro, é que, quando o crime é demasiado grave, quando ele atravessa a linha do mal radical, até mesmo do humano, quando se torna monstruoso, não pode mais ser questão de perdoar, o perdão devendo permanecer, se posso dizer, entre homens, na medida do humano; o que me parece também problemático, embora muito forte e muito clássico.

Duas citações de apoio a esses axiomas.

1. *A primeira* pressupõe uma *história do perdão*. Ela parte do fim dessa história e data um tal fim da história do perdão (diremos mais tarde, com Hegel, da história *como* perdão), do projeto de exterminação de judeus pelos nazistas. Esse projeto, Jankélévitch sublinha o que é aos seus olhos sua singularidade absoluta, sem precedente nem análogo, uma singularidade absolutamente excepcional que daria a pensar retrospectivamente, uma história do perdão. Essa história se desdobraria e se exporia desde, justamente, o seu limite final. A "solução final" seria em suma, se posso dizer, a solução final de uma história e de uma possibilidade histórica do perdão – tanto mais que, e os dois argumentos se entrelaçam no mesmo raciocínio, os alemães, o povo alemão, se uma tal coisa existe, jamais pediu perdão: como poderemos nós perdoar a quem não pede perdão?, interroga mais de uma vez Jankélévitch. Ora, eu aí repetiria uma questão que não deveria nunca cessar de ressoar: o perdão não é possível, com seu sentido de perdão, senão com a condição de ser pedido?

Eis então, antes de discuti-las, algumas sentenças fortes na argumentação de Jankélévitch.

> O perdão! Mas eles alguma vez nos pediram perdão? É o sofrimento e é o desamparo do culpado unicamente que dariam um sentido e uma razão de ser ao perdão. [485]

O "eles" e o "nós" dessa questão mereceriam evidentemente ser determinados e legitimados. Para Jankélévitch, como para mais de uma tradição (as de que nos vem, com efeito, uma ideia do perdão, mas uma ideia do perdão de cuja a herança mesma transporta uma força de implosão de que não cessaremos de registrar as deflagrações, uma herança que se contradiz a si mesma e se arrebata, se inflama, eu diria mais friamente, se "desconstrói" ela mesma), está portanto claro que o perdão não pode ser concedido senão se o culpado se mortifica, se confessa, se arrepende, se acusa ele mesmo pedindo perdão, se por conseguinte ele expia e então se identifica, em vista de redenção e de reconciliação, com aquele a quem pediu o perdão. Esse axioma tradicional guarda uma força muito grande, é claro, uma constância incontestável. Mas eu seria constantemente tentado a recusá-lo, *no próprio nome da mesma herança*, da semântica de uma mesma herança, a saber, que há no perdão, no sentido mesmo do perdão, uma força, um desejo, um elã, um movimento, um apelo (chamem isto como quiserem), que exigindo que o perdão seja concedido, se ele o pode ser, mesmo a alguém que não o pede, que não se arrepende nem se confessa, que não melhora ou não se redime: para além, consequentemente, de toda *economia* identificatória, espiritual, sublime ou não, para além mesmo de toda expiação. Deixo essa sugestão em estado virtual, teremos que a ela retornar incessantemente, de forma incessante. Prossigamos com a citação deste texto violento, como arrebatado por uma cólera sentida como legítima, a cólera do justo:

> O perdão! Mas eles alguma vez nos pediram perdão? É o sofrimento e é o desamparo do culpado unicamente que dariam um sentido e uma razão de ser ao perdão. Quando o culpado é gordo, bem nutrido, próspero, enriquecido pelo "milagre econômico", o perdão é uma sinistra brincadeira. Não, o perdão não é feito para os porcos e para suas porcas. O perdão morreu nos campos da morte. Nosso horror pelo que o entendimento propriamente dito não pode conceber sufocaria a piedade desde o seu nascimento...se o acusado pudesse ter piedade de nós. [486]

Seguem observações de uma tal violência polêmica e de uma tal cólera contra os alemães que não quero nem mesmo as ler ou citar. Que essa violência seja injusta e indigna

---

[485] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 50-51.

[486] Ibidem, p. 51. (N.E.)

do que Jankélévitch escreveu em outro lugar sobre o perdão é justo reconhecer que Jankélévitch tinha ele mesmo uma certa consciência. Ele sabia que se deixava arrebatar, de forma culpada, pela cólera e a indignação, ainda que essa cólera se desse os ares de cólera do justo. Que ele estava consciente, isso transparecia, por exemplo, em uma entrevista que deu alguns anos mais tarde, em 1977. Jankélévitch escreve isto, que cito *por um lado* para salientar uma expressão que bem poderia servir de título ao que tento aqui (uma "ética hiperbólica", até mesmo uma ética para além da ética) e, *por outro lado*, para sublinhar a tensão mais ou menos culpada que, com Jankélévitch, devemos confessar, e buscar fazer-nos perdoar, uma tensão ou uma contradição entre essa ética hiperbólica, que tende a pressionar a exigência ao limite e para além do limite do possível, *e* essa economia corrente do perdão que domina a semântica religiosa, jurídica, até mesmo política e psicológica do perdão, um perdão mantido nos limites humanos ou antropo-teológicos do arrependimento, da confissão, da expiação, da reconciliação ou da redenção. Jankélévitch confessa isto:

> Eu escrevi duas obras sobre o perdão: uma simples, muito agressiva, muito panfletária, que tem por título: *Pardonner?* [a que citamos há pouco], e a outra, *Le Pardon*, que é um livro de filosofia onde estudo o perdão nele mesmo, do ponto de vista das éticas cristã e judaica. Estabeleço uma *ética* que se pode qualificar como *hiperbólica* [eu sublinho] para a qual o perdão é o mandamento supremo; e, por outro lado, o mal aparece sempre para além. O perdão é mais forte que o mal e o mal é mais forte que o perdão. Não posso sair daí. É uma espécie de oscilação que em filosofia se qualificaria como dialética e que me parece infinita. Acredito na imensidade do perdão, na sua sobrenaturalidade, penso tê-lo dito suficientemente, talvez perigosamente, e, por outro lado, acredito na maldade. [487]

É evidente que na passagem que acabei de ler sobre a história finita do perdão, sobre o perdão morto nos campos da morte, sobre o perdão que não é feito para as bestas ou para aqueles que não pedem perdão, Jankélévitch obedece à lógica dita "panfletária", à qual resiste, e resiste infinitamente, à lógica da ética hiperbólica. Ela ordenaria, pelo contrário, conceder o perdão ali onde este não é nem pedido nem merecido, e mesmo para o pior do mal radical. O perdão não assume seu *sentido* (se pelo menos ele deve guardar um *sentido*, o que não está assegurado), ele não encontra sua *possibilidade* de perdão senão ali onde é chamado a fazer o im-possível e a perdoar o im-perdoável.

Mas essa eloquência panfletária não é somente uma retórica de circunstância. Devemos por isso mesmo tomá-la a sério e prestar atenção nisto que ela releva da lógica

---

[487] Citado por A. Gouhier, em um artigo sobre "O tempo do imperdoável e o tempo do perdão segundo Jankélévitch", publicado nas atas de um notável colóquio consagrado ao perdão, em Michel Perrin (org.), *Le Point théologique*. *Le pardon*, Atas do colóquio organizado pelo Centre Histoire des Idées, Université de Picardie, Paris, Beauchesne, 1987.

dominante, da lógica mais forte, a mais tradicional da semântica religiosa e espiritualista do perdão, que o concede ao arrependimento, à confissão, ao pedido de perdão, à atitude de expiar, a se redimir, etc. Uma das grandes dificuldades que nos esperam, com efeito, reside no fato de que a ética hiperbólica que nos guiará está também, *ao mesmo tempo*, na esteira dessa tradição *e* é incompatível com ela. É como se essa tradição comportasse ela mesma em seu coração uma inconsequência, uma potência virtual de implosão ou de auto-desconstrução, uma potência de impossível. Ela exigirá de nós, uma vez mais, a força de re-pensar isso que quer dizer a possibilidade do im-possível ou a im-possibilidade do possível. Com efeito, ali onde há o imperdoável como inexpiável, ali onde Jankélévitch conclui, com feito, que o perdão se torna impossível, e que a história do perdão acaba, nós nos perguntaremos se, paradoxalmente, a possibilidade do perdão como tal, se houver, não se origina. Perguntar-nos-emos se o perdão não começa ali onde ele parece acabar, onde ele parece im-possível, justamente no fim da história do perdão, da história como história do perdão.

Deveremos pôr à prova mais de uma vez essa aporia formalmente vazia e seca, mas implacavelmente exigente: o perdão, se houver, não deve e não pode perdoar senão o imperdoável, o inexpiável – e, portanto, fazer o im-possível. Perdoar o perdoável, o venial, o desculpável, o que se pode sempre perdoar, isso não é perdoar. Ora, o nervo do argumento de *L'Imprescriptible*, na parte intitulada "Pardonner?", é que a singularidade da Shoah alcança as dimensões do *inexpiável*; e que, para o inexpiável, não há perdão possível, nem mesmo perdão que tenha um sentido, que faça sentido. Porque o axioma comum da tradição, finalmente, e o de Jankélévitch, que teremos, talvez, que pôr em questão, é que o perdão deve ainda ter sentido, e que esse sentido deve se determinar sobre fundo de salvação, de reconciliação, de redenção, de expiação, eu diria inclusive de sacrifício.

Com efeito, Jankélévitch tinha declarado anteriormente que, no caso da Shoah,

> Não se pode punir o criminoso com uma punição proporcional ao seu crime: porque próximo do infinito todas as grandezas finitas tendem a se igualar; de modo que a punição se torna quase indiferente; o que aconteceu é literalmente *inexpiável*. Não se sabe mais de quem se ocupar nem quem acusar. [488]

Jankélévitch parece então supor como tantos outros, como Hannah Arendt, por exemplo, que o perdão, enquanto coisa *humana* – eu insisto neste traço antropológico que decide tudo, pois tratar-se-á sempre de saber se o perdão é uma coisa humana ou não –, é

[488] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 29.

sempre o correlato da possibilidade de punir; não de se vingar, é claro, o que é outra coisa, a que o perdão é estranho, ela diz, mas de punir:

> A punição é uma outra possibilidade, nada contraditória: tem em comum com o perdão tentar pôr um termo a uma coisa que, sem intervenção, poderia continuar indefinidamente. É, portanto, muito significativo, é um elemento estrutural do domínio dos *negócios humanos* [eu sublinho], que os homens sejam incapazes de perdoar o que não podem punir, e que sejam incapazes de punir o que se revela imperdoável. [489]

Em *L'Imprescriptible*, portanto, e não em *Le Pardon*, Jankélévitch se instala nessa correlação, nessa proporcionalidade, nessa simetria, nessa comum medida entre as possibilidades de punir e de perdoar: o perdão não tem mais sentido ali onde o crime se tornou, como a Shoah, "inexpiável", fora de proporção com toda medida humana. Ele escreve, com efeito:

> Propriamente falando, o grandioso massacre [Shoah, "solução final"] não é um crime de escala humana; não mais que as grandezas astronômicas e os anos-luz. Também as reações que suscita são, em primeiro lugar, o desespero e um sentimento de impotência diante do *irreparável.* [490]

"O irreparável", ele diz. Interrompendo por um instante minha citação, sublinharei esta palavra por *três razões*.

1 . *Primeira razão*. "Irreparável" será a palavra de Chirac para qualificar, num texto ao qual retornaremos, o crime contra os judeus sob Vichy ("A França, nesse dia, declarava ele, realizara o irreparável"). [491]

2 . *Segunda razão*. Teremos que nos perguntar se o irreparável significa o imperdoável. Não o creio, não mais que o "imprescritível", noção jurídica que não pertence à ordem do perdão e não significa o imperdoável. É preciso, então, fazer de tudo para discernir tão finamente e tão rigorosamente quanto possível entre o imperdoável, por um lado, e o imprescritível, por outro lado, mas também entre todas as noções vizinhas e diferentes que são *o irreparável*, *o indelével*, *o irremediável*, *o irreversível*, *o inesquecível*, *o irrevogável*, *o inexpiável*. Apesar das diferenças decisivas que as separam, todas estas noções têm em comum uma negatividade, um "não", o "não" de um impossível que significa antes ou ao

---

[489] ARENDT, Hannah. *La Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 271.

[490] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 29. [Jacques Derrida sublinha (N.E.)]

[491] Jacques Chirac, Discurso pronunciado quando das comemorações da Rafle du Vel' d'Hiv, em 16 de julho de 1995. (N.E.)

mesmo tempo "impossível porque não se pode", "impossível porque não se deve". Mas em todos os casos não se deve e/ou não se pode retornar a um passado. O passado passou, o acontecimento teve lugar, a falta teve lugar, e esse passado, a memória desse passado permanece irredutível, intratável. Essa é uma das diferenças com o dom, que em princípio não concerne ao passado. Não se tratará nunca do perdão se não se levar em conta esse ser-passado, um ser-passado que não se deixa nunca reduzir, modificar, modalizar em um presente passado ou em um passado apresentável ou re-presentável. É um ser passado que não passa, se posso dizer. É esse impassável [*impassable*], essa impassibilidade também do passado e do acontecimento passado que toma as formas diferentes que deveremos analisar sem descanso e que são as do irreversível, do inesquecível, do indelével, do irreparável, do irremediável, do irrevogável, do inexpiável, etc. Sem esse privilégio obstinado do passado na constituição da temporalização não há problemática original do perdão. A menos que o desejo e a promessa do perdão, até mesmo da reconciliação e da redenção, não signifiquem secretamente essa revolta ou essa revolução contra uma temporalização, até mesmo uma historicização que não tem sentido senão ao levar em conta essa essência do passado, esse ser do ser-passado, essa *Gewesenheit*, essa essência do ter sido como essência mesma do ser. Mas também a acontecimentalidade [*événementialité*] do ser, o "isso foi" assim, o "isso aconteceu". É nesse horizonte que teremos que reler todos os pensamentos que, como o de Hegel ou, de outro modo, o de Levinas (e em Levinas diferentemente em vários momentos da sua trajetória), fazem da experiência do perdão, do ser-perdoado, do se-perdoar-um-ao-outro, do se-reconciliar, se posso dizer, uma estrutura essencial e onto-lógica (não somente ética ou religiosa) da constituição *temporal*, o próprio movimento da experiência subjetiva e intersubjetiva, a relação a si como relação ao outro *enquanto experiência temporal*. O perdão, a perdoneidade [*pardonnéité*], é o tempo, o ser do tempo enquanto ele comporta o irrefutável e o imodificável passado. Mas essa preteridade [*passéité*] de uma acontecimentalidade, o ser-passado de alguma coisa que aconteceu, não é suficiente para construir um conceito do "perdão" – para pedir ou conceder. O que é preciso ainda? Suponhamos que chamássemos pela palavra aparentemente simples "fato" [492] esse ser-passado do que aconteceu. Houve ali um *feito* (particípio passado dizendo que alguma coisa teve lugar, e um fazer, uma ação que permanece irrefutável). Para que haja cena de perdão, é preciso que um tal feito, que um tal acontecimento como fato não seja somente um acontecimento, alguma coisa que acontece, um feito neutro e impessoal. É preciso em primeiro lugar que esse feito tenha sido um *malfeito* e

[492] Em francês, *fait*, que em português equivale tanto ao substantivo "fato" quanto ao particípio passado "feito". (N.T.)

um *malfeito feito* por alguém a alguém, um mal, um dano implicando um autor responsável e uma vítima. Dito de outro modo, não é suficiente que haja acontecimento passado, um feito ou mesmo uma desgraça irreversível, para que haja a pedir perdão ou a perdoar. Se um tremor de terra devastou, há um século, uma população ou engoliu uma comunidade, se esse passado é um mal passado, um fato imensamente infeliz e irrefutável, ninguém sonhará, no entanto, em perdoar ou em pedir perdão para esse acontecimento passado, para esse "fato" – a menos que se suponha ainda algum propósito maléfico ou alguma intenção maligna.

Aqui, como noutros lugares, não se deve nunca renunciar a distinguir, a dissociar também, eu diria sem descanso e implacavelmente. A análise do "perdão", de "perdão", é interminável. É preciso ainda, portanto, discernir não somente entre vingança e punição, mas também entre o punir ou a punição e o direito de punir, depois entre o direito de punir em geral e o direito *jurídico* de punir, a legalidade penal. Hannah Arendt poderia ainda dizer que o perdão é correlativo da "punição" sem concluir, no entanto, que haja aí necessariamente uma dimensão jurídica. O exemplo por excelência de uma encarnação, digo de fato de uma encarnação, do perdão absoluto e soberano como direito ao perdão enquanto direito de punir, é o direito régio de graça. Bem entendido, entre o perdão e a graça (como entre o dom e o "agradecimento", o "ter à sua mercê"), há esta afinidade que nos chega de uma história abissal, de uma história religiosa, espiritual, política, teológico-política, que deveria estar no centro de nossa reflexão. A única inscrição do perdão no direito, na legislação jurídica, é sem dúvida o direito de graça, direito régio de origem teológico-política que sobrevive nas democracias modernas, nas repúblicas laicas como a França ou em democracias semi-laicas como os Estados Unidos, onde os governadores de estados e o presidente (que presta juramento sobre a Bíblia) têm um direito soberano ao "perdão" (aliás, diz-se também "*pardon*", em inglês neste caso).

Esse direito régio de graça, essa soberania onipotente (mais frequentemente de direito divino) coloca o direito ao perdão acima das leis. É, sem dúvida, o traço mais político ou o mais jurídico do direito ao perdão como direito de punir, mas é também o que interrompe, no jurídico-político mesmo, a ordem do jurídico-político. É a exceção ao jurídico-político *no* jurídico-político. Mas, como sempre, essa exceção e essa interrupção soberanas fundam isso mesmo de que elas se excluem ou se excetuam. Como sempre, o fundamento está excluído ou excetuado da própria estrutura que ele funda. É nessa lógica da exceção, do perdão como exceção absoluta, como lógica da exceção infinita que teremos que meditar sem cessar. Não se deveria poder dizer "perdão", pedir ou conceder o perdão, senão de forma infinitamente excepcional. Se, além disso, escutarmos Kant (como teremos que fazer frequentemente,

nomeadamente acerca do "mal radical"), se o escutarmos acerca do direito de graça, precisamente na sua *Doutrina do direito* (primeira parte da *Metafísica dos costumes*), quando ele trata do direito público e, nele, do direito de punir e de agraciar (Introdução ao §50 e *seq*.), o que ele nos diz comporta um alcance considerável, uma vez que se o transfira ao perdão. Ele nos diz substancialmente isto: que o direito de agraciar (*ius aggratiandi*, *Begnadigungsrecht*), o direito de atenuar ou de remir a pena de um criminoso é, de todos os direitos do soberano, o mais delicado, o mais escorregadio, o mais equívoco (*das schlüpfrigste*). Ele dá mais brilho à grandeza, à altura do soberano, à soberania (e teremos que nos perguntar se o perdão deve ser "soberano" ou não). Mas, por isso mesmo, é para o soberano o risco de ser injusto, de agir injustamente (*unrecht zu tun*) no mais alto grau. Nada pode ser mais injusto do que o agraciamento. E Kant adiciona aqui um *caveat* fundamental. Ele marca um limite interno no direito de graça do soberano: este não tem, *não deveria ter em nenhum caso*, o direito de conceder a graça para um crime cometido que não vise a ele mesmo; ele não deveria ter o direito de graça para os crimes cometidos por súditos contra súditos – portanto, para os crimes entre aqueles que são também para ele terceiros. Porque essa impunidade (*impunitas criminis*) seria a maior injustiça contra os súditos. O direito de graça – e, portanto, de perdão – não deveria se exercer senão em relação a crime contra o próprio soberano, crime de lesa-majestade (*crimen laesae maiestatis*). Mesmo nesse caso, o soberano não deveria exercer seu direito de graça senão com a condição de que não constitua em nada um perigo para seus súditos. Assim severamente limitado, esse direito é o único que merece o nome de majestade, de direito de majestade (*Majestätsrecht*).

O menor ensinamento que se pode tirar dessa observação fundamental, estendendo-o ao perdão, seria que o perdão em geral não deveria ser permitido senão da parte da própria vítima. A questão do perdão como tal não deveria surgir senão no *tête-à-tête* ou no face a face entre a vítima e o culpado, nunca *por* um terceiro *para* um terceiro. Isso é possível? Um tal *tête-à-tête*, um tal face a face é possível?

Porque o perdão implica talvez a entrada em jogo, como por hipótese, a entrada em cena do terceiro que, no entanto, ele deve ou deveria excluir. Em todo caso, segundo o próprio bom senso, ninguém parece ter o direito de perdoar uma ofensa, um crime, um dano cometido no lugar de algum outro. Não se deveria nunca perdoar em nome de uma vítima, e sobretudo se ela está radicalmente ausente da cena do perdão, por exemplo, se está morta. Não se pode pedir o perdão aos viventes, aos sobreviventes, para crimes de que as vítimas estão mortas. E por vezes os autores também. Estaria aí um dos ângulos desde os quais abordar todas as cenas e todas as declarações de arrependimento e de perdão pedido que se multiplicam desde há

algumas semanas na cena pública (Igreja católica, polícia, médicos e, talvez um dia, quem sabe, a Universidade ou o Vaticano).

3. *Terceira razão* para sublinhar "irreparável": como não cessarei de repeti-lo, é somente ao imperdoável, e, portanto, à medida *sem medida* de uma certa inumanidade do inexpiável, à monstruosidade de um mal radical que o perdão, se houver, se mede.

Voltemos agora ao texto de Jankélévitch.

> Também as reações que ele suscita são em primeiro lugar o desespero e um sentimento de impotência diante do irreparável. Não se pode nada. [Frase muito forte: tudo se torna impossível, incluindo o perdão.] Não se restabelecerá a vida nesta imensa montanha de cinzas miseráveis. Não se pode punir o criminoso com uma punição proporcional ao seu crime: porque próximo do infinito todas as grandezas finitas tendem a se igualar [o que Jankélévitch, com todo o sentido e o bom senso de uma tradição, parece excluir é a infinitude do perdão humano, e, portanto, até esta hiperbolicidade da ética em que ele parecia e dizia se inspirar no seu livro sobre *Le Pardon*]; de modo que a punição se torna quase indiferente; o que aconteceu é literalmente *inexpiável*. Não se sabe mais de quem se ocupar nem quem acusar. [493]

O próprio Jankélévitch sublinha a palavra "inexpiável". Ele pretende salientar que ali onde há o inexpiável, há o imperdoável, e ali onde o imperdoável advém, o perdão se torna impossível. É o fim do perdão e da história do perdão: o perdão morreu nos campos da morte. De nossa parte, teremos que nos perguntar ao contrário (ao mesmo tempo *no* e *contra* o conceito de perdão, na, para além ou contra a ideia do perdão que herdamos – e de que deveremos interrogar a herança, talvez contestar a herança herdando-a, e é uma reflexão sobre a herança que iniciamos aqui), se o perdão não deve se libertar do seu correlato de expiação. Perguntamo-nos se sua possibilidade não é apelada precisamente, e somente, ali onde ele parece, diante do im-perdoável, impossível, e possível somente enfrentando o im-possível.

Uma vez que eu cite essa página de *L'Imprescriptible*, "Pardonner?", sobre um perdão que *seria preciso* pedir e sobre um perdão que estaria morto nos campos da morte, acredito que devemos nos interessar também pelo que segue e que concerne à *espera* do perdão pedido. Jankélévitch vai nos dizer que ele *esperava* esta palavra "perdão", essa palavra pela qual nós começamos ("perdão!") e que pode ter o valor de uma frase performativa (perdão!, eu peço perdão, perdoe-me, perdoai-me), essa palavra que pede perdão. Jankélévitch vai nos dizer que ele *esperava*, como os outros, que o perdão fosse pedido, implicando aí que o perdão deva ser pedido, que ele demande ser pedido. E de uma certa maneira, dizendo que ele esperava, como os outros, e em vão, uma palavra de perdão, um pedido de perdão,

[493] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 29. (N.E.)

Jankélévitch confessa em suma que ele pedia que o perdão fosse pedido – isso será para nós um problema, é claro, mas eu queria sublinhar aqui o traço dessa cena: é pedido, é esperado que a palavra perdão seja pronunciada ou subentendida, *significada* em todo caso como perdão pedido. O essencial não é que a palavra seja dita, mas que ela seja *significada*, que um perdão-pedido seja significado, como uma graça pedida, uma "*mercy*" pedida, e com esse perdão-pedido, antes dele, uma expiação, um remorso, um arrependimento, uma confissão, uma forma de se acusar, de apontar para si um dedo acusador e autorreferente, autodêitico, do qual, dito rapidamente, o animal seria incapaz. Espera-se, mas também se exige, que o culpado cumpra seu dever, pague sua dívida, que ele pronuncie ou manifeste o *mea culpa* de quem pode bater no peito e, reconhecendo o crime, se dissociar do sujeito culpado, do sujeito tendo sido culpado. Deveremos voltar a essa estrutura da temporalidade – e da especularidade temporal. Por ora, cito essa demanda do perdão pedido para associar a isso *duas referências*.

Jankélévitch escreve, então:

> [...] pedir perdão! Esperamos por muito tempo uma palavra, uma única, uma palavra de compreensão e de simpatia...Temo-la esperado, esta palavra *fraternal*! [494]

Sublinho a palavra "fraternal"; essa "palavra *fraternal*", é preciso conceder-lhe uma significação forte e precisa; ela não significa somente a simpatia ou a efusão, a compaixão; ela diz a partilha da humanidade, a fraternidade dos homens, dos filhos reconhecendo seu pertencimento ao gênero humano, como isso vai se precisar ainda; e é difícil apagar a tradição profundamente cristã desse universalismo humanista, familialista e fraternalista, conforme, entre outras, a mensagem de Jesus, por exemplo em Mateus, 23: "Sim, vosso rabi é único e vós sois todos irmãos, *unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis, pantes de umeis adelphoi este*..."

> Temo-la esperado, esta palavra fraternal! Certamente, nós não esperávamos que se implorasse nosso perdão...Mas a palavra de compreensão, nós a teríamos acolhido com gratidão, as lágrimas nos olhos. Infelizmente, no tocante ao arrependimento, os austríacos nos têm presenteado com a absolvição vergonhosa dos algozes. [495]

Um pouco mais longe, e frequentemente em outros lugares, Jankélévitch toma violentamente a Heidegger (por exemplo: "Heidegger é responsável, diz fortemente Robert Minder, não somente por tudo o que disse sob o nazismo, mas ainda pelo que se absteve de

[494] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 51. [Jacques Derrida sublinha (N.E.)]
[495] Idem.

dizer em 1945"). [496] Eu seria então tentado – esta é a *primeira das duas referências* anunciadas – a aproximar este propósito do que muitos dos intérpretes do poema de Celan, *Todtnauberg*, que ele escreve em memória e em testemunho de sua visita a Heidegger, têm lido como o rastro de uma espera frustrada, da espera por Celan por uma *palavra* de Heidegger, que teria significado o *perdão* pedido. Eu não me arriscaria sobretudo a confirmar ou a invalidar essa interpretação, eu não me precipitaria, por respeito pela letra e pela elipse do poema de Celan, em direção a uma leitura tão transparente e unívoca. Eu não me abstenho somente por prudência hermenêutica ou por respeito pela letra do poema, antes porque eu gostaria de sugerir que o perdão (concedido ou pedido), o endereçamento do perdão, se houver, deve permanecer sempre indecidivelmente equívoco. Pelo que não quero dizer ambíguo, obscuro, em meia-tinta, mas heterogêneo a toda determinação na ordem do saber, do julgamento teoricamente determinante, da apresentação de si de um sentido apropriável. Há aí uma lógica aporética que, desse ponto de vista ao menos, o perdão teria em comum com o dom, mas deixo esta analogia em construção ou na planta aqui.

O que diz *Todtnauberg*, e do que se autorizam os intérpretes que se aglomeram para transformar isso em narração límpida (do gênero: "Celan-veio, Heidegger-não-pediu-perdão-aos-judeus-em-nome-dos-alemães, Celan-que-esperava-uma-palavra-de-perdão, um "perdão!" – um-perdão-pedido – partiu-desiludido-e-fez-um-poema, ele-o-registrou-em-um-de-seus-poemas"), não, o que o poema diz é ao menos isto, desde seus primeiros versos:

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,

in der
Hütte

die in das Buch
– wessen Namen nahms auf
vor dem meinen? –,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen, […]

"Arnica, Casse-Lunettes (euphrasia, euphraise), la/ gorgée à la fontaine surmontée du/ dé étoilé,/ dans la/ hutte/ la ligne dans le livre/ le nom de qui a-t-il accueilli/ avant le mien ? –/

[496] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 53.

la ligne écrite dans ce/ livre d'un/ espoir, aujourd'hui, en la/ parole/ à venir/ au cœur/ d'un penseur [...]" [497]

Ou ainda :

> Arnica, centaurée, la
> soif à la fontaine avec, au dessus,
> le dé comme étoile
>
> dans la
> hutte
>
> écrite dans le livre
> (quels noms portait-il
> avant le mien ?)
> écrite dans le livre
> la ligne,
> aujourd'hui, d'une attente:
> de qui pense
> parole
> à venir
> au cœur, [...] [498]

De qualquer forma que se interprete o sentido e a referência testemunhal de um tal poema, ele liga sua assinatura de poema (e de um poema que se assina nomeando uma assinatura em um livro, um nome deixado em um livro), à espera da palavra, de uma palavra (*Wort*) que vem ao coração, de uma palavra que venha do coração de um ser pensante. Como se trata de um passado, da assinatura e do rastro de nomes deixados no livro de um outro, como o que é nomeado, é a esperança de uma palavra por vir, ou não, portanto de um dom e de um dom do pensamento, de um dom por vir ou não, de um lugar ou de um ser pensante (*eines Denkenden/ kommendes/ Wort/ im Herzen* – e Heidegger é conhecido por ter frequentemente associado *Denken* e *Danken*: agradecer, reconhecer, dizer seu reconhecimento, o agradecimento do reconhecimento, e pensamos ainda na relação entre a misericórdia (*mercy*) e a graça, "conceder graça" ou "pedir graça"), por todas essas razões, os

---

[497] Não chego a identificar a pessoa que me confiou o manuscrito desta tradução e peço que o autor queira me desculpar.

[498] CELAN, P. *Todtnauberg*, in *Strette et autres poèmes*. Tr. fr. Jean Daive, Paris, Le Mercure de France, 1990, p. 110-111. Entre tantas outras coisas, pode-se dizer que os primeiros versos do poema (que Celan me deu um dia) descrevem de forma assaz "realista" a experiência de quem quer que visite a "cabana" de Todtnauberg, antes ou depois da morte de Heidegger: não somente a fonte e a estrela, mas a questão que se coloca na assinatura forçada do livro de ouro...
N.T.: "Arnica, alívio para os olhos, a / bebida da fonte com o / dado de estrelas por cima / na / cabana / no livro / – qual o nome que ele tomou / antes do meu? – , / nas nesse livro / escritas linhas de / uma esperança, hoje, / de algo pensante / vindoura / palavra / no coração [...]" [Traduzido do alemão por Marco Casanova. In.: GADAMER, Hans-Georg. *A hermenêutica da obra de arte*. Martins Fontes, Petrópolis, 2010, p. 408.

motivos do dom e do reconhecimento pertencem muito mais à temática que ao ato ou à essência do poema, ao dom do poema. Esse poema diz também, e o dom, e o dom do poema, e o dom do poema que é ele mesmo. Mais porque ele dá do que porque receba, do passado que ele recorda e da esperança que ele apela. Por sua lembrança e por seu apelo, ele pertence ao elemento do dom. E, portanto, do perdão, do perdão pedido ou do perdão concedido, os dois ao mesmo tempo, sem dúvida, no momento em que ele diz a experiência poética ao mesmo tempo como apelo de reconhecimento (no sentido da consciência, do reconhecimento que reconhece e confessa, ou do reconhecimento que agradece, do reconhecimento como gratidão), a experiência poética como dom e perdão esperados, pedidos, concedidos, para o outro, em nome do outro. Como se não houvesse experiência poética, experiência da língua como tal, sem experiência do dom e do perdão – que eles sejam ou não pedidos, concedidos, dados. O ponto de interrogação conta e a questão sobre o nome que vem antes do meu no livro (*wessen Namen nahms aufl vor dem meinen?*) –, o nome que foi acolhido antes do meu, com esta aliteração intraduzível, *Namen nahms auf*, que evoca a hospitalidade (*aufnehmen*), a recepção oferecida ao outro. Ponto de interrogação, questão pungente sobre a identidade do outro, sobre o nome do outro que me terá precedido e com o qual eu estou, que o deseje ou não, o saiba ou não, ligado, religado na estranha comunidade, a estranha genealogia desse livro. Há então essa angústia ou essa inquietude quanto ao nome do outro, quanto a esse outro ao qual eu sou entregue de olhos vendados, passivamente, tanto faz que eu assine, o outro tendo assinado antes de mim e marcando, sobre-marcando antecipadamente minha assinatura, se apropriando antecipadamente de minha assinatura, como se eu assinasse sempre no nome do outro que assina também, portanto, em meu lugar, que eu contra-assino ou que me contra-assina, que contra-assina a minha própria assinatura, o dom e o perdão tendo tido lugar, ou não, tendo tido lugar e sendo anulados, arrebatados, sem que eu tenha mesmo a decidir. Tal contra-assinatura abissal é parte integrante do poema, da experiência da própria língua, sempre como língua do outro, esse que Celan conhecia e reconhecia tão singularmente, mas que é também uma experiência universal da língua (devo dizer que eu mesmo assinei o livro na cabana, a pedido do filho de Heidegger, com muita inquietude, uma inquietude que se transportava a todos aqueles em seguida dos quais, sem o saber, eu assinava, que eu rabiscava a mim mesmo na ata, as duas coisas arriscando ser igualmente falhas, até mesmo julgadas, erradamente ou com razão, imperdoáveis). Seria preciso naturalmente, para começar a ser justo com *Todtnauberg*, ler também atentamente o que precede e o que segue, cada uma das palavras, e o corte após cada palavra, por exemplo "*Der Mensch*", o homem, para designar o condutor, *deutlich*, bem perto de *deutsch* (associação clássica e quase proverbial), para

designar, então, a distinção unívoca das palavras que foram em seguida pronunciadas, depois que as palavras *Namen* e *Wort*, nome próprio e palavra, tivessem já ressoado no poema, e sobretudo a palavra "*viel*", numerosa, incontável, infinitamente numerosa, que é a última palavra do poema e aparentemente, ou figurativamente, qualifica o que, como das veredas ou da coisa úmida (*Feuchtes*/*viel*), está enterrado no pântano... *Todtnauberg* permanece, portanto, a ler, a receber – como o dom e o perdão mesmos, um dom e um perdão que são o poema antes de ser, eventualmente, seus temas ou o tema de uma espera desapontada do poeta.

A *segunda referência* anunciada concerne a uma troca de cartas que ocorre em 1980 e 1981 entre um jovem alemão e Jankélévitch, em seguida à publicação de *L'Imprescriptible*. Essa troca foi publicada em um número da *Magazine littéraire* consagrado a Jankélévitch, em junho de 1995 (nº 333). O jovem alemão que escreve a Jankélévitch põe em exergo à sua carta dolorosa e comovente as palavras do próprio Jankélévitch ("Eles mataram seis milhões de judeus. Mas dormem bem. Eles comem bem e o marco vai bem"), e a longa carta de Wiard Raveling começa dolorosamente assim:

> Eu, eu não matei os judeus. Que eu tenha nascido alemão, isto não é minha culpa nem meu mérito. Não me pediram permissão [assim se encontra posta imediatamente a imensa questão que deveria não nos deixar mais, aquela da culpabilidade ou do perdão segundo a herança, a genealogia, a coletividade do *nós* e de qual *nós*]. Eu sou completamente inocente dos crimes nazistas; mas isto não me consola nem um pouco. Eu não tenho a consciência tranquila [...] e eu provo uma mistura de vergonha, de piedade, de resignação, de tristeza, de incredulidade, de revolta.
> Eu não durmo bem nunca.
> Frequentemente permaneço acordado durante a noite, e reflito, e imagino. Tenho pesadelos dos quais não posso me livrar. Penso em ANNE FRANK, e em AUSCHWITZ e em TODESFUGE e em NUIT et BROUILLARD: "*Der tod ist ein Meister aus Deutschland*". [499]

Todesfuge, sabe-se, é o título de um outro poema de Celan, claramente referido aos campos da morte e onde ressoa quatro ou cinco vezes a frase "*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*". Culpabilidade sem culpa e arrependimento ou perdão pedidos *a priori*, infinitamente, em nome do outro. Mistura de "perdão pedido", sem a palavra "perdão", mas isso corresponde ao mesmo, e de protesto contra o que condena a confessar e a pedir perdão, em nome do outro, por uma falta que ele mesmo não cometeu. Quanto ao pesadelo, ele nos adverte que a culpabilidade, a cena do perdão e o luto interminável permanecem inseparáveis.

---

[499] Wiard Raveling, carta a Jankélévitch, junho de 1980, publicada na *Magazine littéraire*, nº 333, junho de 1995, p. 51-58. (N.E.)
Em alemão no original, trata-se de um dos versos do poema *Todesfuge*, de Celan: "A morte é um mestre senhor da Alemanha". (N.T.)

Quando ele diz não ter a "consciência tranquila", Wiard Raveling sabe sem dúvida também que ele se endereça ao autor de um livro que se chama *La Mauvaise Conscience.* [500] Esse livro contém todo um capítulo sobre "A irreversibilidade" e belos subcapítulos sobre o lamento, o irremediável, o remorso e o arrependimento. *La Mauvaise Conscience* é um livro de cuja primeira edição data de 1933 e do qual o livro sobre *Le Pardon*, em 1967, depois de tudo o que sabemos, seria a sequência.

Este jovem alemão, Wiard Raveling, convidava também Jankélévitch a visitá-lo, e oferecendo-lhe assim a hospitalidade (hospitalidade, dom e perdão, lágrimas: dom sempre insuficiente, portanto perdão, ou então aparição [*revenant*] e luto, todos os nossos temas estão aqui entrelaçados):

> Se alguma vez, caro Senhor Jankélévitch, o senhor passar por aqui, bata à nossa porta e entre. O senhor será bem-vindo. E esteja tranquilo [dolorosa ironia de toda a carta]. Meus familiares não estarão lá. Não vos falarão nem de Hegel, nem de Nietzsche, nem de Jaspers, nem de Heidegger nem de todos os outros mestres-pensadores teutônicos. Interrogar-lhe-ei sobre Descartes e sobre Sartre. Eu amo a música de Schubert e de Schumann. Mas porei um disco de Chopin, ou se o senhor o preferir, de Fauré e de Debussy [...]. Seja dito de passagem: eu admiro e respeito Rubinstein; eu amo Menuhin. [501]

Em seguida a essa longa carta, que é ao mesmo tempo uma queixa patética, um protesto, uma confissão, uma defesa e um requisitório, Wiard Raveling recebeu duas respostas, igualmente publicadas na *Magazine littéraire*. A primeira, de François Régis Bastide, de 1º de julho de 1980, da qual extraio algumas frases:

> Caro Senhor, não posso dizer-lhe, falta tempo, a que ponto vossa carta a VJ me emocionou [...]. Eu sou um velho amigo de VJ. Mas sua atitude me choca profundamente. O não-perdão é assustador. E nos pertence, a nós, cristãos (mesmo se não-crentes!), sermos outros. O judeu fanático é tão mau quanto o nazista. Mas eu não posso dizê-lo a VJ [...]. O senhor é sem qualquer dúvida prof. de francês, para escrever tão bem e tão fortemente.
> Eu comungo absolutamente com todas as palavras de vossa carta, que meu amigo julgará seguramente demasiado sentimental, impregnada desta horrível *Gemütlichkeit* que deve parecer-lhe o auge do vício. Mas é o senhor quem tem razão. Não julgue todos os judeus franceses pelas palavras terríveis do meu amigo. [...]
> Qual é a origem do vosso nome, e do vosso prenome? Húngaro? Viking? [502]

---

[500] JANKÉLÉVITCH, V. *La Mauvaise Conscience*. Paris, Alcan, 1933; incluído em *id., Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998. (N.E.)

[501] W. Raveling, carta a V. Jankélévitch, art. cit. (N.E.)

[502] François Régis Bastide, carta a Wiard Raveling, 1º de julho de 1980, publicada na *Magazine littéraire*, nº 333, junho de 1995. (N.E.)

A outra resposta veio do próprio Jankélévitch. A palavra "perdão" não é pronunciada. Mas ela diz claramente que o que era esperado (vocês se lembram destas palavras: "...pedir perdão! Nós temos há muito tempo esperado uma palavra, uma única, uma palavra de compreensão e de simpatia.... Temo-la esperado, esta palavra fraternal!"), enfim chegou:

> Caro Senhor, eu estou emocionado por vossa carta. Esperei esta carta durante trinta e cinco anos. Quero dizer, uma carta na qual a abominação é plenamente assumida e por alguém que não tem nada a ver com isso. É a primeira vez que eu recebo uma carta de um alemão, uma carta que não seja uma carta de autojustificativa mais ou menos disfarçada. Aparentemente, os filósofos alemães "meus colegas" (se ouso empregar este termo) não tinham nada a me dizer, nada a explicar. Sua boa consciência era imperturbável. [Injustiça ou ignorância: como se uma carta a ele pessoalmente endereçada fosse a única reparação possível.] – E, de fato, não há mais nada a dizer desta coisa horrível. – Eu não tenho feito, pois, grandes esforços para me abster de todas as relações com estes eminentes metafísicos. O senhor apenas, o senhor o primeiro e sem dúvida o último a ter encontrado as palavras necessárias fora dos aplainamentos políticos e de piedosas fórmulas prontas. É raro que a generosidade, que a espontaneidade, que uma viva sensibilidade não encontre sua linguagem nas palavras das quais se serve. E este é o vosso caso. Isto não engana. Obrigado [perdão pedido: dom que apela agradecimento].
> Não, eu não irei vê-lo na Alemanha. Eu não irei até aí. – Estou demasiado velho para inaugurar esta nova era. Porque é ainda assim para mim uma nova era. Por muito tempo esperada. Mas o senhor que é jovem, o senhor não tem as mesmas razões que eu. O senhor não tem esta barreira intransponível a transpor. Por minha vez, digo-lhe: quando o senhor vier a Paris, como todo o mundo, toque a campainha de minha casa [...]. Nós nos colocaremos ao piano [...]. [503]

Eu sublinho esta alusão, da parte dos dois correspondentes, à música, a uma correspondência musical, a uma música executada ou escutada conjuntamente, a uma partilha da música. Eu a sublinho não somente porque Jankélévitch era um músico, um intérprete e um amante da música, mas também porque, entre um certo para além da *palavra* requerida, talvez, pelo perdão (tema ao qual voltaremos mais tarde – tema da linguagem verbal, do discurso como condição desastrosa do perdão, que torna possível o perdão, mas que destrói também o perdão), entre um certo para além da palavra requerida, talvez, pelo perdão e a música, e mesmo o canto sem palavra, há talvez uma afinidade essencial, uma correspondência que não é somente aquela da reconciliação.

E, com efeito, Wiard Raveling conta que fez uma única visita a Jankélévitch, que isso se passou muito cordialmente, mas que seu anfitrião "evitava sistematicamente" retornar a essas questões. Mesmo na correspondência que se seguiu. A resposta de Jankélévitch fala de uma "nova era" para qual "eu estou demasiado velho": "o senhor não tem esta barreira intransponível a transpor", o intransponível a transpor. De forma para nós de todo exemplar, este propósito cruza entre eles dois discursos, duas lógicas, duas axiomáticas contraditórias,

[503] JANKÉLÉVITCH, V., carta a Wiard Raveling, idem. (N.E.)

incompatíveis, irreconciliáveis, da qual uma, justamente, é aquela da conciliação ou da reconciliação, a outra a do irreconciliável. Por um lado, ele acolhe a ideia do processo, da história que continua, da passagem de uma geração à outra, e portanto de um trabalho da memória, como trabalho do luto que faz com que isso que não era possível para ele, o perdão, o seja no porvir. O perdão, isso será bom para o senhor, para a geração que vem, o trabalho terá sido feito, o trabalho do luto e da memória, a história, o trabalho do negativo que tornará a reconciliação possível, e a expiação, e a cura, etc. Mas, ao mesmo tempo, ele deixa entender, ainda que não o diga, que se essa barreira – que será, talvez, transposta pelas novas gerações –, permanece-lhe intransponível, é que ela deve e não pode senão permanecer instransponível.

Dito de outro modo, a história, como história do perdão, se interrompeu e, para sempre, deverá permanecer interrompida pelo mal absoluto. Ela se interrompeu para sempre. E se sente essa dupla convicção, ao mesmo tempo sincera e contraditória, auto-contraditória. Ele não duvida, ele espera inclusive, e sinceramente, sem dúvida, que a história continuará, que o perdão e a reconciliação serão possíveis à nova geração. Mas, ao mesmo tempo, ele não quer isso, ele não quer isso para ele, ele não quer, pois, isso que ele quer e isso que ele aceita querer, isso que ele quer querer, isso que ele quereria querer. Ele acredita nisso (como em uma probabilidade sem dúvida desejável), mas não acredita, ele acredita que essa reconciliação, esse perdão, serão ilusórios e mentirosos. Não serão perdões autênticos, mas sintomas, os sintomas de um trabalho do luto, de uma terapêutica do esquecimento, da passagem do tempo: em suma, uma espécie de narcisismo, de reparação e de auto-reparação, de cura re-narcisante (e teremos que estudar na problemática hegeliana do perdão essa lógica da identificação ao outro que supõe a cena do perdão, dos dois lados, do perdoador ou do perdoado, identificação que supõe o perdão, mas que também compromete e neutraliza, anula antecipadamente a verdade do perdão como perdão do outro ao outro *como tais*). O intransponível terá restado intransponível no momento mesmo em que ele terá sido transposto. O perdão terá restado im-possível, e com ele a história, a continuação da história, mesmo se ele se tornar um dia possível. Que se sente no fundo com a carta de Jankélévitch – e que eu sublinho porque isso deve permanecer um grande ensinamento paradigmático para nós? Sente-se a convicção inalterada, inalterável, de que mesmo quando o perdão do inexpiável terá tido lugar, no porvir, nas gerações por vir, ele não terá tido lugar, mas terá permanecido ilusório, inautêntico, ilegítimo, escandaloso, equívoco, misto de esquecimento (mesmo se seus sujeitos são e se acreditam sinceros e generosos). A história continuará, e com ela a reconciliação, mas com o equívoco de um perdão confundido com um trabalho do luto,

com um esquecimento, uma assimilação do mal, como se em suma, se posso resumir aqui esse desenvolvimento inacabado em uma fórmula, o perdão de amanhã, o perdão prometido devesse não somente se tornar trabalho do luto (uma terapêutica, até mesmo uma ecologia da memória, maneira de melhor-ser com o outro e consigo para poder continuar a trabalhar, a trocar, a fazer comércio, a viver e a gozar), mas, mais gravemente, trabalho do luto do próprio perdão, o perdão fazendo seu luto do perdão. A história continua sobre fundo de interrupção da história, no abismo, antes, de uma ferida infinita, e que, na própria cicatrização permanecerá, deverá permanecer ferida aberta e não suturável. É, em todo caso, nessa zona da hipérbole, da aporia e da paradoxia que teremos, frequentemente, que nos deter ou nos mover.

Antes de deixar, ao menos provisoriamente, os textos de Jankélévitch, eu gostaria de retornar a outro dos paradoxos do "inexpiável", da lógica do "inexpiável", que sob essa palavra sublinhada ele põe em ação em *L'Imprescriptible*. A palavra "inexpiável" é utilizada ao menos duas vezes num face a face perturbador[504]. Jankélévitch dizia que "isto que aconteceu [a saber, a Shoah, que desafia todo julgamento, toda lógica da punição, etc.] é literalmente inexpiável". Ele terá anteriormente descrito a vontade de exterminação dos judeus como um movimento de ódio singular, excepcional, incomparável, em relação a uma existência, a existência do judeu, enquanto isso é sentido como um "inexpiável" pecado de existência. Nesse contexto, trata-se mais precisamente da dimensão humana, antropocêntrica que organiza esse problema – e que nos interessará justamente ali onde ela é problemática, contestável e contestada pela própria ideia de perdão.

Um pouco mais acima em seu texto, com efeito, justamente no início do capítulo que porta o título "L'Imprescriptible" (no momento em que justamente se acabava de votar na França a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade), Jankélévitch lembra que esses crimes se tomam à essência humana, "ou, se se prefere, à 'hominidade' do homem em geral".

> O alemão [ele diz, hipostasiando por sua vez, de forma problemática, alguma coisa como uma essência da germanidade] não quis destruir, propriamente falando, as crenças julgadas errôneas nem as doutrinas consideradas como perniciosas: é o ser mesmo do homem, *Esse*, que o genocídio racista tentou aniquilar na carne dolorosa destes milhões de mártires. Os crimes racistas são um atentado contra o homem *enquanto homem*: de modo algum contra o homem enquanto este ou aquele (*quatenus*...), enquanto isto ou aquilo, por exemplo, enquanto comunista, franco-maçom, adversário ideológico... Não! O racista visava à ipseidade do ser, quer dizer, ao humano de todo homem. O antissemitismo é uma grave ofensa ao homem em geral. Os judeus foram perseguidos porque eram eles, e de modo algum em razão de suas opiniões ou de sua fé: é a existência ela mesma que lhes era recusada; não se lhes censurava por professarem isto ou aquilo, se lhes censurava de ser. [505]

[504] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 22, p. 29, e ainda p.62.
[505] Ibidem, p. 22.

Aqui, através de alguma lacuna de uma argumentação que não nos explica por que essa agressão contra a humanidade do homem visa ao judeu apenas (e mesmo a Israel, porque ele estende o mesmo raciocínio à existência do Estado de Israel, de forma ainda menos convincente), Jankélévitch acaba por inverter, de algum modo, a lógica do inexpiável. O que se torna inexpiável, e é ainda a palavra de Jankélévitch, para os nazistas, é a própria existência do judeu. Para o alemão, os alemães, os nazistas (e Jankélévitch passa facilmente de um ao outro, ou aos outros).

> [...] não é evidente que um judeu deva existir: um judeu deve sempre se justificar, se desculpar por viver e por respirar; sua pretensão de lutar para subsistir e sobreviver é nela mesma um escândalo incompreensível e tem alguma coisa de exorbitante; a ideia de que os "*sub-homens*" [eu sublinho] possam se defender enche os *super-homens* [eu sublinho] de uma estupefação indignada. Um judeu não tem o direito de ser, seu pecado é de existir. [506]

Eu destaco e sublinho na passagem, subtraindo-a um pouco do seu contexto, a expressão, aqui polêmica, "pecado de existir": "Um judeu não tem o direito de ser, seu pecado é de existir". Subentendido: para o alemão. Destaco a expressão, eu a retiro do seu contexto e indico o horizonte de generalidade possível para reconhecer uma das vias da problemática do perdão – que será, aliás, ilustrada assaz fortemente e classicamente por pensadores tão potentes e tão diversos quanto Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Levinas, dentre outros, sem dúvida: trata-se de um perdão – pedido, concedido ou não –, *a priori*, e sempre pedido, de um pedido originário e sem fim, em razão de uma culpabilidade ou de uma dívida, de uma passibilidade ou de uma imputabilidade originárias, infinitas ou indefinidas, de alguma forma. De modo que a existência, ou a consciência, ou o "eu", antes mesmo de toda falta determinada, está em falta e em vias, consequentemente, de pedir, ao menos implicitamente, perdão pelo simples fato, finalmente, de estar aí. Este estar-aí [*être-là*], esta existência seria ao mesmo tempo responsável e culpada de forma constitutiva ("pecado de existir") e não poderia se constituir, perseverar em seu ser, sobre-viver senão pedindo perdão (sabendo ou sem saber a quem ou por quê) e supondo o perdão, senão concedido, ao menos suficientemente prometido, esperado, para poder *continuar*, *para perseverar* em seu ser, na própria constituição de sua existência ou de sua consciência. E com o perdão viria a reconciliação, a redenção, a remissão para esse "pecado de existir" – que aqui não seria reservado ao judeu, a menos que o judeu, o que se entende sob essa palavra, seja uma vez mais interpretado como

[506] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 23.

exemplar da humanidade do homem, com todos os problemas que essa pretensão à exemplaridade faria nascer e acerca dos quais nós frequentemente nos interrogamos aqui. O perdão pode, em todo caso, tanto ser constantemente esperado, supostamente por vir, quanto desesperadamente diferido, porque se o pecado é pecado de existir, se a culpabilidade é originária e ligada desde o nascimento, contaminada de nascença, se posso dizer, o perdão, a redenção, a expiação, permanecerão sempre impossíveis. Estaremos todos neste inexpiável do qual fala Jankélévitch acerca do judeu para o alemão: se a falta consiste em estar aí, apenas a morte, apenas a aniquilação pode a ela pôr fim, e fingir a salvação, imitar a remissão, fazer calar o lamento ou a acusação. Naturalmente, o problema é enorme, deveremos voltar a ele mais de uma vez, pois será preciso se perguntar qual relação pode haver entre todas essas determinações do "pecado de existir", de uma cena originária do "perdoar", entre elas em primeiro lugar, entre, digamos, um tipo hegeliano, um tipo nietzschiano, um tipo heideggeriano, ou um tipo levinasiano na descrição e na interpretação dessa estrutura. Deveremos também nos perguntar qual relação pode haver entre essa estrutura geral, universal e supostamente originária, an-acontecimental [*an-événementielle*], pré-acontecimental, e por outro lado as faltas determinadas, os crimes, os acontecimentos de malignidade ou de maldade, os perjúrios efetivos dos quais tenho que me acusar e pelos quais eu poderia pedir perdão.

Na página seguinte, no elã da mesma lógica, encontra-se então a palavra "inexpiável", não para qualificar o crime da Alemanha hitleriana, mas o ser-judeu como ser humano para os nazistas. Para estes, "o crime de ser judeu é inexpiável. Nada pode apagar esta maldição: nem o reagrupamento, nem o enriquecimento, nem a conversão"[507].

Portados pela mesma palavra, "inexpiável" (e é por toda uma história dessa palavra, e do expiatório, que somos aqui chamados: que quer dizer "expiar"?), temos aqui dois movimentos antagônicos e complementares: como se fosse porque os nazistas trataram o ser da sua vítima, o judeu, como um crime *inexpiável* (não é *perdoável* ser judeu) que eles se comportaram de forma ela mesma *inexpiável*, para além de todo perdão possível. Se se leva em conta essas duas ocorrências da palavra "inexpiável", e de sua lógica, dir-se-á que o crime dos nazistas parece inexpiável porque eles mesmos mantiveram suas vítimas como culpadas do pecado (inexpiável) de existir ou de pretender existir como homens. E isso se passa sempre em torno do limite do homem, da figura humana. Por isso sublinhei há pouco as palavras *sub-homens* e *super-homens*. É porque eles foram tomados por *super-homens* e trataram os judeus

[507] JANKÉLÉVITCH, V. *L'Imprescriptible*, p. 24. (N.E.)

como *sub-homens*, porque, dos dois lados, os nazistas acreditaram poder passar o limite do homem, que eles cometeram contra a humanidade esses crimes *inexpiáveis*, quer dizer, segundo a tradução jurídica e o direito humano, segundo o direito do homem que está aqui no horizonte de nosso problema, os crimes imprescritíveis.

Insisto nesse ponto por duas razões programáticas ou problemáticas, duas formas de anunciar hoje o que deveria nos reter em seguida de forma regular. Duas questões, portanto.

1. *Primeira questão*. O perdão é coisa do homem, o próprio do homem, um poder do homem – ou reservado a Deus? E já a abertura da experiência ou da existência a uma sobrenaturalidade como sobre-humanidade: divina, transcendente ou imanente, sagrada, santa ou não? Todos os debates sobre o perdão são também debates sobre esse "limite" e a passagem desse limite. Tal limite passa entre o que se chama o humano e o divino, mas também entre o que se chama o animal, o humano e o divino.

2 . *Segunda questão*. Como esse limite não é um limite dentre outros, tudo o que depende dele ressoará também sobre ele, como sobre essa diferença – ou essa distinção –, que nós já lembramos mais de uma vez hoje, entre o perdão puro ou incondicional, e as formas vizinhas e heterogêneas de remissão, heterogêneas entre elas, heterogêneas ao perdão e que se chamam *a desculpa*, *o pesar*, *a prescrição*, *a anistia*, etc., outras tantas formas de perdão condicional (portanto, impuro), e por vezes formas jurídico-políticas. Dissociamos assim, *por um lado*, o perdão incondicional, o perdão absoluto [*absolu*] – não digo a absolvição [*absolution*], no sentido cristão –, o perdão absolutamente incondicional que nos dá a pensar a essência do perdão, se houver – e que no limite deveria mesmo prescindir do arrependimento e do pedido de perdão –, e, *por outro lado*, o perdão condicional, por exemplo, aquele que está inscrito em um conjunto de condições de toda espécie, psicológicas, políticas, jurídicas sobretudo (uma vez que se liga ao judiciário como à ordem do penal). Ora, como notamos uma vez acerca da hospitalidade, a distinção entre a incondicionalidade e a condicionalidade é sinuosa o bastante para não se deixar determinar como uma simples oposição. O incondicional e o condicional são, é claro, absolutamente *heterogêneos*, para sempre, dos dois lados de um limite, mas são também *indissociáveis*. Há no movimento, na moção do perdão incondicional, uma exigência interna de tornar-se efetivo, manifesto, determinado, e, determinando-se, de dobrar-se à condicionalidade. Isso que faz, por exemplo, eu o digo muito rapidamente, com que a fenomenalidade ou a condicionalidade jurídica, ou política, seja ao mesmo tempo exterior e interior à moção do perdão – e isso não será para facilitar as coisas. Mesmo se "imprescritível" não quer dizer "imperdoável", a contaminação das duas ordens não será um acidente redutível. Isso valerá para todas as distinções que deveremos operar.

Este seminário tem nos familiarizado um pouco com a forma dessa lei – dois conceitos radicalmente *heterogêneos* e *indissociáveis*: testemunho/ prova; hospitalidade incondicional/ condicional, etc.

Começamos considerando os casos em que o nome "perdão" pertencia a uma frase performativa (perdão!, eu te peço, eu vos peço perdão, nós te pedimos, nós vos pedimos perdão). Esse nome não pode, em francês, ser utilizado sozinho ("perdão!") em um ato de linguagem performativo senão no sentido do perdão "pedido", nunca no caso do perdão concedido ou recusado. Ora, teremos, mais de uma vez, que nos perguntar se é verdade que um perdão, para ser concedido, ou mesmo somente considerado, deve ser pedido, e isso sobre fundo de confissão e de arrependimento. Isso não é evidente, e poderia mesmo dever ser excluído como a primeira falta de quem concede o perdão; se eu concedo o perdão à condição de que o outro confesse, comece a se redimir, a transfigurar sua falta, a se dissociar dele mesmo para me pedir perdão, então meu perdão começa a se deixar contaminar por um cálculo que o corrompe.

Três pontos de suspensão antes de concluir sobre a via de uma questão conexa, mas não menos grave. Desde que quem quer que seja pronuncie a palavra "perdão!" – performativo do perdão como ato de linguagem –, uma reapropriação não é encetada? Um processo de luto, de redenção, de cálculo transfigurador que, pela linguagem, a partilha da linguagem (será preciso reler Hegel acerca disso), precipita em direção à economia de uma reconciliação que faz tudo simplesmente esquecer ou anular o próprio mal, e então esse imperdoável que é o único correlato possível de um perdão digno deste nome, de um perdão absolutamente singular, como acontecimento único, único mas necessariamente iterável, como sempre? Prometida à repetição, divisada pela promessa que assombra todo perdão, essa lei da unicidade iterável produz os efeitos mais paradoxais, a menos que ela não proceda: se não há sentido em pedir perdão coletivamente a uma comunidade, uma família, um grupo étnico ou religioso, resta, ao mesmo tempo, que a multiplicidade e o terceiro e a testemunha são imediatamente parte dele. É, talvez, uma das razões, senão a única, pelas quais o perdão é frequentemente pedido a Deus. A Deus não porque ele seria o único capaz de um perdão, de um poder-perdoar de outro modo inacessível ao homem, mas porque, na ausência da singularidade de uma vítima que por vezes não está mais aí para receber o pedido ou para conceder o perdão, ou na ausência do criminoso ou do pecador, Deus é o único nome, o nome do nome de uma singularidade absoluta e nomeável como tal. Do substituto absoluto. Da testemunha absoluta, do *superstes* absoluto, da testemunha sobrevivente absoluta. Mas, inversamente, se o endereçamento do perdão (digo frequentemente o *endereçamento do*

perdão para designar ao mesmo tempo o ato de pedir perdão, de endereçar um pedido de perdão e o lugar desde o qual, uma vez que o pedido seja recebido por seu destinatário, se concede ou não se concede), se tal endereçamento, portanto, é sempre singular, singular quanto à falta, ao pecado, ao crime, ao dano, e singular quanto ao autor ou à sua vítima, é preciso, contudo, reconhecer que ele apela não somente à repetição, mas, através ou como essa repetição, a uma desidentificação, a uma multiplicação disseminante da qual deveremos analisar todos os modos.

Três pontos de suspensão, portanto.

1. Por que comecei pela palavra única "perdão", pelo nome "perdão", do qual era impossível, inicialmente, fora de contexto, saber ou decidir se eu citava, se eu mencionava um nome, um tema, um problema, ou se eu vos pedia perdão, performativamente, não *mencionando*, mas *utilizando* o nome (seguindo a distinção *mention*/*use* da *speech act theory*)? Comecei assim não somente porque tenho um número infinito de razões para vos pedir perdão (em particular, por deter-vos por demasiado tempo: essa é sempre a primeira falta de quem quer que peça perdão: acreditar que tem o direito de interessar o outro e de reter sua atenção: "escute-me, eu te peço perdão; espere, não vá, eu te peço perdão, atenção, preste atenção em mim, eu te peço perdão"; isso pode se tornar uma odiosa estratégia ou um cálculo odioso e ridículo de falsa mortificação que pode levar às lágrimas; e os senhores conhecem bem as situações em que a pessoa que faz isso vos irrita; e então os senhores fazem parecer perdoar-lhe para mudar de assunto e interromper a conversa: "*ok, give me a break*", eu sequer te acuso, deixe-me em paz, está bem, eu te perdoo mas não quero mais te ver..., já estou no limite, passemos a outra coisa, eu sequer te levo a sério o bastante para te acusar).

Não, eu comecei assim para citar um performativo (não para *mencionar* nem para *utilizar*, mas para *mencionar* um *uso*) a fim de atrair a vossa atenção para a questão da palavra, da palavra performativa como palavra, como verbo (perdão, eu vos peço perdão). Como todo o mundo, como todos aqueles que esperam e acreditam dever esperar que um perdão seja pedido, é uma *palavra* de perdão, um verbo, um nome-verbal que Jankélévitch esperava ("Esperei esta carta durante trinta e cinco anos", "pediram-nos perdão?"), e inclusive, segundo os seus intérpretes, é uma *palavra* que Celan esperava ("*von*/ *einer Hoffnung*, *heute*,/ *auf eines Denkenden*/ *kommendes*/ *Wort*/ *im Herzen*"). O perdão deve passar pelas palavras ou, antes, passar as palavras? Ele deve passar pelas palavras-verbos ou passá-las, estas palavras-verbos? Não se pode perdoar ou pedir perdão senão falando, partilhando a língua do outro, quer dizer, já se identificando suficientemente com o outro por esta, e se identificando no risco de tornar o perdão ao mesmo tempo possível e impossível? Deve-se

recusar a experiência do perdão a quem quer que não fale? Ou, ao contrário, fazer do silêncio o próprio elemento do perdão, se houver? Essa questão não é somente aquela da música à qual eu fazia alusão agora mesmo; é também, ainda que não somente, a questão do animal e do pretenso "próprio do homem". O perdão é o próprio do homem ou o próprio de Deus? Essa questão parece excluir o animal, o que se chama pela confusa palavra geral o "animal", ou mesmo a animalidade da besta ou do homem. Ora, sabemos que seria bem imprudente denegar a toda animalidade o acesso às formas de sociabilidade nas quais estão implicadas de forma muitíssimo diferenciada a culpabilidade e, por consequência, os procedimentos de reparação, até mesmo de graça pedida ou concedida. Há, sem dúvida, uma "*mercy*" da besta. Sabe-se, cada vez melhor, que alguns animais manifestam tanto o que se pode interpretar como o ato de guerra, a acusação agressiva, quanto a culpabilidade, a vergonha, o mal-estar, o arrependimento, a inquietude diante da punição, etc. Estou certo de que os senhores viram animais envergonhados, animais dando todos os sinais do "sentir-se culpado", portanto do remorso e do arrependimento, e temendo o julgamento ou a punição, se escondendo ou se expondo diante da reprovação ou do castigo. Sabe-se também que na simbólica por vezes sobrecarregada dos combates ou das guerras, dos duelos entre os animais, observam-se os movimentos e mesmo os ritos de reconciliação, de interrupção das hostilidades, de paz, até mesmo de graça, de graça pedida e por vezes concedida. No momento em que um animal está, eu diria, à mercê de um outro, ele pode se confessar vencido e fazer os sinais que o deixam à mercê do outro que, então, lhe concede soberanamente, em sinal de paz, a vida salva. Alguns animais fazem a guerra e fazem a paz. Não todos, não sempre, mas os homens também não. Então, sem misturar tudo e sem apagar toda sorte de rupturas que sobrevêm com a articulação de uma linguagem verbal, não se pode denegar a possibilidade, até mesmo a necessidade do perdão extra-verbal, inclusive a-humano.

2. Teremos que nos debater sem cessar nas redes de uma aporia da qual a forma abstrata e seca, da qual a formalidade lógica seria tão implacável quanto irrecusável: não há perdão, se houver, senão do im-perdoável. Portanto, o perdão, se houver, não é possível, ele não existe como possível, ele não existe senão se excedendo da lei do possível, senão se im-possibilitando, se posso dizer, e na provação infinita do im-possível como impossível; e está aí o que ele teria em comum com o dom. Mas que, além disso, nos exorta a tentar pensar de outro modo o possível e o im-possível, a própria história do que se chama o possível e o "poder" em nossa cultura e na cultura como filosofia ou como saber, deve-se perguntar, rompendo a simetria ou a analogia entre o dom e o perdão, se a urgência do im-possível perdão não é em primeiro lugar o que a experiência resistente, e não consciente, do im-

possível dá a se fazer perdoar, como se o perdão, longe de ser uma modificação ou uma complicação secundária ou sobrevinda do dom, fosse na verdade a verdade primeira e final. O perdão como a impossível verdade do impossível dom. Antes do dom, o perdão. Antes desse im-possível, e como o impossível desse im-possível, o outro. O outro im-possível. Vocês compreenderam que esse discurso seria também uma reflexão sobre o possível e sobre o *im-* que vem antes dele, de um im-possível que não é nem negativo, nem não negativo, nem dialético. O alcance dessas questões não é nada menos que toda a história da filosofia do "possível", da potência e do poder, em particular do "eu posso" e da ipseidade em todas as línguas europeias (grego, latim, alemão, inglês, etc.).

3. Enfim, o perjúrio. Devo justificar hoje a articulação (proposta no título deste seminário) do perdão e do perjúrio. Perdão/Perjúrio: como vocês o imaginam, se associo esses dois nomes, isso não é em eco a *Andromaque* ("Dê-me todos os nomes destinados ao perjúrio" (IV, 5)), nem porque "pela sílaba *per* [508] [*par*] começam então estas palavras", como tinha dito Ponge, a *Fable* de Ponge, que eu parodio aqui ("Pela palavra *per* [*par*] começa então este texto/ Cuja primeira linha diz a verdade"), *Fable* que não seria sem relação, entretanto, com a cena do perdão, à medida que ela gira em torno de um julgamento, por um lado, e, por outro, da quebra de um espelho, da interrupção de uma identificação especular: "Pela palavra *per* [*par*] começa então este texto/ Cuja primeira linha diz a verdade/ Mas este aço sob uma e outra/ pode ele ser tolerado?/ Caro leitor já tu julgas/ Aí nossas dificuldades.../ DEPOIS de sete anos de azar/ Ela quebrou seu espelho". [509]

Ele pediu ao leitor, apostrofou como juiz ("tu julgas": performativo e constativo), para perdoar – e essa é, talvez, a verdade da qual fala o texto como verdade de toda cena de escrita e de leitura: pedir perdão ao leitor se confessando. Escreve-se sempre para se confessar, escreve-se sempre para pedir perdão, perdoe-me por me citar aproximadamente. Sem dúvida, ensina-se sempre, também, para se fazer perdoar (é talvez por isso que eu acredito que não mudarei mais, doravante, o título deste seminário, contanto que ele esteja destinado a durar). Se associei o perdão ao perjúrio, não é, pois, por começarem pelas palavras *per*... Mas por uma razão que ali anuncio ainda secamente, antes de voltar a ela mais tarde. Eu desenho o esquema em dois traços.

---

[508] Jacques Derrida joga aqui com o prefixo francês "*par*" das palavras *pardon* [perdão] e *parjure* [perjúrio] (N.T.)

[509] [Francis Ponge, "*Fable*", *Proêmes*, em Bernard Beugnot (ed.), *Œuvres completes*, t. I, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1999, p. 176 (N.E.).] Eu proponho uma leitura deste poema no primeiro texto de *Psyché*, *Inventions de l'autre*, t. I, nova edição ampliada, Paris, Galilée, 1998, p. 17 *seq*.

A. Toda falta, todo crime, tudo o que haveria a perdoar, ou a pedir de se fazer perdoar, é ou supõe algum perjúrio; toda falta, todo mal, é em primeiro lugar um perjúrio, a saber, a quebra de alguma promessa (implícita ou explícita), a quebra de algum comprometimento, de alguma responsabilidade diante de uma lei que se jurou respeitar, que supostamente se jurou respeitar. O perdão concerne sempre a um perjúrio – e devemos nos perguntar o que é, portanto, um perjúrio, uma abjuração, uma quebra da fé jurada, do juramento, da conjuração, etc. E, portanto, o que é em primeiro lugar jurar, prestar juramento, dar sua palavra, etc.

B. Segundo traço, ainda mais aporético, mais impossível, se isso é possível. O perjúrio não é um acidente; não é um acontecimento sobrevindo ou não sobrevindo de uma promessa ou de um juramento prévio. O perjúrio está antecipadamente inscrito, como seu destino, sua fatalidade, sua destinação inexpiável, na estrutura da promessa e do juramento, na palavra de honra, na justiça, no desejo de justiça. Como se o juramento fosse já um perjúrio (é o que os Gregos mais do que pressentiram). E isso, eu já tinha falado na esteira de Levinas, [510] mas para complicar perigosamente a trajetória: há perjúrio desde que, no face a face, há mais de dois, desde que a questão da justiça e do direito surge. Quer dizer, Levinas o reconhece, desde o primeiro instante. Desde que há *direito* e *três*. Há ao menos três desde a primeira manhã do face a face, desde o primeiro olhar, desde o cruzamento do primeiro olhar que se vê olhar. O face a face é ao mesmo tempo interrompido e tornado possível pelo terceiro. Então, é a própria justiça que me faz perjurar e me precipita na cena do perdão.

Eu devo pedir perdão – *para* ser justo. Entendam bem o equívoco deste "para". Eu devo pedir perdão a fim de ser justo, *para* ser justo, em vista de ser justo; mas eu também devo pedir perdão por ser justo, pelo fato de ser justo, porque eu sou justo, porque, para ser justo, eu sou injusto e traio. Devo pedir perdão para (pelo fato de) ser justo. Porque é injusto ser justo. Eu traio sempre alguém para ser justo; eu traio sempre um pelo outro; eu perjuro como respiro. E isso não tem fim, porque não somente peço sempre perdão por um perjúrio, mas arrisco sempre perjurar perdoando, trair algum outro perdoando, porque se está sempre condenado a perdoar (abusivamente, portanto) em nome de um outro.

Perdão! Perdoe-me por ter tomado tão longamente, e sem merecer, o vosso tempo. Obrigado.

Quando se diz "obrigado" [*merci*], se diz "obrigado", eu te agradeço pelo que tu me dás e reconheço com gratidão? Ou antes "obrigado", eu te peço obrigado, eu te peço não ser "*merciless*", eu te peço o perdão por isto que tu me dás, eu te rendo graça pela graça, o perdão

[510] DERRIDA, J. *Adieu – à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997.

que eu te peço ainda para me dar, etc.? No fundo, os senhores não saberão jamais o que eu vos digo quando eu vos digo, para concluir, como no começo, perdão, obrigado.

No começo, terá havido a palavra “perdão”, “obrigado”.