

O difícil e o im-possível: o perdão segundo Ricoeur e Derrida

Felipe Amancio (PUC-Rio)*

<https://orcid.org/0000-0002-1550-7715>

Resumo:

Neste texto apresento o último debate travado entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida, no qual versam sobre a questão do perdão. Esta prática de origens religiosas, das religiões abrahamicas, é discutida por esses filósofos a partir das tentativas de institucionalizá-la no âmbito laico, ressaltando os impasses e paradoxos que isso acarreta. Na primeira seção do artigo, apresento as considerações de Ricoeur, segundo o qual o perdão não é nem fácil, nem impossível, mas difícil, e se direciona às profundezas da culpabilidade; já na segunda seção, justaponto as considerações de Derrida para quem só há perdão do imperdoável, e o perdão é da ordem do im-possível. Tal debate não se limita à mera querela filosófica, mas diz respeito a questões políticas, diplomáticas e institucionais ao ressaltar o problema ético da exigência de perdão. Não proponho conciliar o posicionamento dos autores, mas apresentá-los ao enfatizar suas abordagens e distâncias.

Palavras-chave: Ricoeur, Derrida, Perdão, Difícil, Impossível.

Abstract:

The difficult and the im-possible: the forgiveness according to Ricoeur and Derrida

In this text I present the last debate strived between Paul Ricoeur and Jacques Derrida, in which they deal with the question of forgiveness. This practice of religious origins, from abrahamic religions, is discussed by these philosophers as well as the attempts to institutionalize it in secular sphere, highlighting the impasses and paradoxes that it entails. In the first section of this article, I present Ricoeur's considerations, according to which the forgiveness is not nor easy, nor impossible, but difficult, and addresses itself to the depths of culpability; so, in the second section, I juxtapose Derrida's considerations to whom there is only forgiveness of the unforgiving, and the forgiveness is of im-possible's realm. Such debate is not only a mere philosophic quarrel, but involves political, diplomatic, and institutional questions once it highlights the ethical problem of the demand of forgiveness. I do not

* Doutorando em filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, bolsista CNPq. E-mail: felipeab@live.com

propose to reconcile their standing points, but to present them by emphasizing their approaches and disagreements.

Keywords: Ricoeur, Derrida, Forgiveness, Difficult, Impossible.

Sim, deve haver o perdão para mim...

Cartola – Sim

Preâmbulo:

Mais um e final debate entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida – o último – travado ao final de suas vidas, cujas trajetórias se entrelaçam em diversos momentos. E este é um desses raros momentos em que o diálogo se torna explícito por meio do endereçamento, da nomeação e chamado pelo outro, apenas a segunda vez desde a tal “querela da metáfora” nos anos 1970. Estes autores tão próximos e tão distantes, herdeiros da fenomenologia de Edmund Husserl, leitores de Martin Heidegger, entusiastas da psicanálise freudiana, críticos do estruturalismo e da linguística, amantes dos textos, das línguas e das literaturas, e que ao fim se direcionaram para questões éticas e sobre a justiça, que tiveram Paris como lugar de formação e os Estados Unidos como local de trabalho, são os mesmo que também se separam, dentre tantas outras coisas, por um mar de diferenças, geográficas – o Mediterrâneo – e temporais; os 17 anos entre o nascimento do primeiro em Valence, França - Europa, e do segundo em El-Biar, Argélia - África; o protestantismo e o judaísmo, a plenitude-polissemia e a disseminação do sentido, a hermenêutica e a desconstrução, outrora professor e assistente, curiosamente, se reencontram uma última vez sob o tema, signo, do perdão.

“Nós nos abordamos”, declara Derrida as palavras que Ricoeur havia lhe confessado num encontro privado, no qual juntos

buscavam pensar tudo o que tinha e o que não tinha se passado entre eles, ao longo de duas longas vidas. Se abordar, manter-se ao longo de, belo modo não menos metafórico de se aproximar pelo desvio e, no entanto, se esquivar na proximidade mais amigável, e que para o franco-argelino diz a “coisa” dessa “lógica” que crê poder ser desdobrada através de tantos textos, tomando direito ao silêncio, a interrupção, e que implicitamente articula a permanência de um “singular” diálogo que o enriquece há tanto tempo (DERRIDA, 2004, p.20). Na ocasião deste mesmo relato e testemunho de reconhecimento, admiração e amizade, Derrida também aproveita para expor suas derradeiras divergências em torno da questão do perdão.

Relembra que as palavras “difícil” e “impossível” estiveram no centro de um recente debate com Ricoeur em torno do mal e do perdão, debate distendido entre encontros públicos e privados. Se de modo aporético afirmava, num sentido não-negativo, o perdão sendo o próprio im-possível – não que com isso buscasse dizer que não há perdão, mas que este para parecer possível deve fazer o impossível, perdoar o imperdoável – Ricoeur lhe respondia dizendo que o perdão não é impossível, mas difícil (DERRIDA, 2004, p.19). Sobre esta primeira e talvez aparente divergência, Derrida se pergunta qual a diferença entre o im-possível (não-

negativo) e o difícil, o muito difícil, o mais que difícil, a dificuldade, o inexecutável; entre o que é radicalmente difícil e o que parece impossível, e suspeita que tal questão diga respeito à ipseidade do “eu posso”, ao “ipse”, à possibilidade de um “eu” querer, poder, decidir, conceder perdão.

Quanto a isto, oferece um esclarecimento dizendo que o impossível de que fala significa talvez que não se pode, nem nunca se deve supor estar em seu poder dizer seriamente “eu perdoo” (ou eu quero, eu decido), sendo somente o outro, si mesmo como um outro, que em si quer, decide ou perdoa, sem com isso buscar exonerar ninguém de nenhuma responsabilidade, muito pelo contrário. Esta ideia do outro em si – mas também em mim, e em cada um de nós – parece muito interessante para entender este im-possível de que fala Derrida, que diversas vezes separa seu prefixo para ressaltar o que precede as possibilidades, o que não se encontra em meio a elas e que, no entanto, torna possível o impossível.

Pois bem, como proceder? Por qual esteira dessas navegações seguir o duplo traçado dessas “abordagens”? Seria o caso de começar por quem primeiro abordou a questão ou fazer uma passagem, gradação ao extremo, ao mais difícil, neste caso ao impossível? Sobre esta questão tão antiga nenhum dos dois são pioneiros, e o despontar de alguns anos parece não conferir vantagem, posto que cada um segue sua própria rota, e entende a seu modo o que de unísono se presume a mesma coisa: o perdão. Se o perdão é tematizado contemporaneamente pelos dois autores, esboçado a partir de suas preocupações sobre a memória, a história e o esquecimento no caso de Ricoeur, e investigado nos seminários de Derrida na *École des hautes études en sciences sociales*, buscarei explorar esse entrecruzamento pelo

modo em que este debate se constituiu textualmente, ou seja, pelo epílogo de Ricoeur, no qual constrói sua argumentação acompanhando Derrida até se distanciar dele.

Parte I: Ricoeur e o perdão difícil

As considerações de Jacques Derrida sobre o perdão são de grande importância para Paul Ricoeur, balizam sua argumentação, e são retomadas em pontos centrais de seu texto sobre esta questão que para ele só se afigurou, emergiu, posteriormente.¹ Não que Ricoeur tenha se inspirado diretamente em Derrida, pois escreve um pequeno ensaio sobre o perdão anterior aos seminários deste último, contudo as discussões que os dois mantiveram certamente fomentaram seu pensamento e lhe esclareceram o horizonte pelo qual se orientavam suas últimas questões.²

Falta, culpabilidade, punição: o perdão nas instituições.

Ricoeur trata detidamente sobre o perdão em seu penúltimo livro: “A memória, a história, o esquecimento”, entendendo-o como horizonte comum das três questões que dão título à obra, horizonte escatológico das representações do passado, sempre em retirada, de difícil apreensão, e que torna o perdão nem fácil, nem impossível, mas difí-

1 Ricoeur considera que só tardiamente identificou o liame presumido entre o espírito do perdão e o horizonte de realização das questões abordadas em seu livro, e que talvez isto se deva um efeito de releitura, ou mesmo uma condução subconsciente. RICOEUR. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p.643.

2 Ricoeur escreveu um pequeno artigo sobre o perdão no qual o pensa como liame entre trabalho de luto e trabalho de memória e sob o horizonte da memória, da história e do esquecimento – prenúncio de um de seus últimos trabalhos. Cf. RICOEUR. *Le pardon peut-il guérir?*

cil, sob o selo do inacabamento. Difícil não só dar e receber, mas também concebê-lo, pois, como diz o autor: “a falta é a ocasião do perdão”, pensado por um eixo vertical traçado pela desproporção polarizada do que caracteriza como “equação”: embaixo a confissão da falta e no alto o hino ao perdão (RICOEUR, 2000, p.593).

Para Ricoeur, a falta é a pressuposição existencial do perdão, e esta caracterização existencial diz respeito ao traço indecível da condição histórica experienciada singular e coletivamente sob a marca de uma história cultural cuja universalidade permanece pretendida (RICOEUR, 2000, p.595). Segundo este autor, a experiência da falta ou da culpabilidade é solitária, e nos leva a pensar, refletir, sobre a imputabilidade de nossos atos, posto que só pode haver perdão onde se pode presumir, acusar ou declarar alguém culpado. Se, por um lado, é na região da imputabilidade que se deve localizar a falta que afeta a articulação entre o agente e seu ato, a radicalidade desta experiência nos impele à responsabilização, atribuição a si pela confissão, entendida como ato de linguagem pelo qual o agente confirma a acusação da falta cometida e toma sobre si a culpa. Para Ricoeur, esta confissão transpõe o abismo entre a inocência presumida e a falta empírica, ligando o agente ao seu ato. A princípio, a falta constitui a transgressão de uma regra, de um dever, envolvendo as consequências de um mal feito a outrem; é um ato condenado por uma apreciação negativa. Nesse primeiro nível ela é tão limitada quanto a regra que infringe, mesmo se as consequências podem causar sofrimentos infinitos, já em sua profundidade, o reconhecimento de si é indivisamente ação e paixão, ação do mal agir e paixão de ser afetado por sua própria ação. O reconhecimento da ligação entre ação e agente surpreende

a consciência que não mais pode dissociar o que foi lembrado do que foi feito (RICOEUR, 2000, p.598).

Pensando a falta pelo registro da culpabilidade, Ricoeur também a associa ao mal entendido como excesso, desgraça para os que o sofrem, tema que, assim como o amor e a morte, alimenta abundantemente o imaginário mítico. A respeito disto, considera instrutivo o mito adâmico da perda da inocência como acontecimento primordial, impensável em termos históricos, e, no entanto, algo que poderia não ter acontecido. Trata-se, portanto, de um mal à espreita, mas sem desarticular a distância que separa o agente de sua ação. Narrações como esta apresentam o mal como algo contingente, sem comprometer de modo essencial quem o executa, o que em outras palavras possibilita a condenação da ação e a preservação do agente, resguardado pela presunção de inocência, e em consideração à integridade que poderia não ter sido corrompida (RICOEUR, 2000, p.602). No entanto, qualquer que seja o acontecimento fundador da tradição do mal, a ação humana está constantemente entregue à experiência da falta. Mesmo se a culpabilidade não é originária, ela é radical. Para Ricoeur, esta aderência da culpabilidade à condição humana parece torná-la não somente imperdoável de fato, mas imperdoável de direito.

A culpabilidade se encontra enredada na existência, e se é com muita cautela que especula sobre o acesso a uma experiência metafísica da constituição do mal anterior a sua concreção empírica que a falta leva a pensar, por outro lado, Ricoeur afirma abertamente não pretender criar um discurso ético sobre o perdão imunizado de infiltrações teológicas e assume o que lhe parece uma ligação insolúvel entre a falta e o si, a culpabilidade e a ipseidade (RICOEUR, 2000, p.599).

Há perdão, atesta Ricoeur a partir da altura que ressoa esta enunciação. Contudo, não visa associar rapidamente esta altura a um sujeito absoluto, pois, como diz: “A origem, sem dúvida, não é nada menos que uma pessoa, no sentido em que ela é fonte de personalização. Mas o princípio, lembra Stanislas Breton, não é nada disso que dele procede” (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.604). Guardemos por ora essa ideia de uma origem e princípio que dão surgimento a algo diferente deles mesmos, por sua proximidade, ela será interessante para mais à frente pensar a constituição do perdão segundo Derrida. No que se segue, diz que o “há” – o *il y a*, a *illéité* de fala Emmanuel Lévinas desse tipo de proclamação – vem do alto, assim como vem das profundezas insondáveis a confissão da falta. Ricoeur insiste na forma arquetípica deste eixo vertical que também estrutura seu argumento, ressaltando que o perdão se diz de maneira silenciosa, em voz baixa, como hino de celebração sem que seja preciso dizer quem perdoa quem.

Considera o perdão pertencendo à família do amor, e quanto aos dons espirituais (fé, esperança, caridade), o mais próximo deste último que permanece sem se alegrar com a injustiça, sem levar o mal em conta, e que tudo desculpa, tudo espera e suporta. Logo:

[...] se a caridade tudo desculpa, este tudo compreende o imperdoável. Senão, ela mesma seria aniquilada. A este respeito, Jacques Derrida, que reencontro aqui, tem razão: o perdão se endereça ao imperdoável ou não existe. É incondicional, sem exceção e sem restrição. Não pressupõe um pedido de perdão: “Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houve, onde há o imperdoável.” (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.605-606).

Fora a precisão, não menos dispensável, de lembrar que caridade não é perdão e vice e versa, e que desculpar não é perdoar

– ainda mais o imperdoável – esta caracterização que é sem dúvidas uma aproximação consciente admite a tese de Derrida da infinidade do perdão, e que este se dirige ao que resta imperdoável. Ademais, Ricoeur também se mantém próximo de seu antigo assistente quando reconhece a exigência infinita, o imperativo incondicional da superabundância que nas culturas de origens abrahâmica (judaísmo, cristianismo, islamismo) leva a considerar o perdão. Lembra que esta exigência concebida a princípio em tradições religiosas tem sido constantemente mascarada, macaqueada, banalizada na cena pública em decorrência de certa cristianização do mundo. Para Ricoeur, isto não é um problema isolado, mas diz respeito às questões do fundamental e do histórico em toda mensagem ética de pretensão universal, como também é o caso dos direitos humanos (RICOEUR, 2000, p.606).

Ciente da crescente profusão de “cenas de arrependimento”, que fazem do perdão um rito automático, esvaziado, hipócrita, bem calculado para atingir objetivos espúrios, e que a noção de “crime contra a humanidade” tem sido a grande responsável por articular esta questão, Ricoeur se pergunta se pode haver o perdão para nós, ao menos no sentido do hino, perdão no partitivo, ou como propõe Derrida (1999, não paginado):

[...] a cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, fosse ela nobre e espiritual (resgate ou redenção, reconciliação, salvação) a cada vez que tende a reestabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) por um trabalho de luto, por qualquer terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizador. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica. (tradução minha).

Elevados os parâmetros da discussão, que assim podem parecer um sarrafo alto por demais, Ricoeur pretende justamente afrontar esta prova do impossível, que se desenvolverá através das diversas etapas de uma odisseia, pelas quais investigará os diferentes âmbitos nos quais o perdão é pensado. O primeiro desses âmbitos é o campo institucional da justiça, nele a falta é pensada como infração, crime, e o perdão é tomado por correlato da punição. Perdoar se torna uma questão onde se deve punir, onde há infrações, punir para reestabelecer a lei, e assim negar simbolicamente o ato transgressor. Neste quadro, Ricoeur considera o perdão impossível, pois caso concedido promoveria a impunidade, injustiças (RICOEUR, 2000, p.608).

Refletindo sobre os grandes crimes contra humanidade que ocorreram ao longo do século XX, registrados, divulgados amplamente, e julgados em tribunais internacionais, Ricoeur chama atenção que a imprescritibilidade que lhes é imputada, uma disposição legal, toca no problema do perdão. Comenta que a questão do imprescritível se coloca porque a prescrição existe por direito, sem exceção, para todos os delitos civis, vindo interromper suas tramitações judiciais, quando ultrapassado certo período determinado. Ricoeur comenta que sob todas as formas, a prescrição é uma instituição impressionante que autoriza, a grandes penas, o efeito presumido do tempo sobre as obrigações que, supostamente, deveriam persistir. Contudo, se trata de um efeito de irreversibilidade, uma recusa de corrigir os atos passados, já que o tempo por si só não opera a prescrição sem um consentimento tácito de motivações utilitárias (RICOEUR, 2000, p.610).

Por outro lado, a imprescritibilidade significa que o princípio da prescrição não pode ser acionado, sendo possível então

perseguir interruptamente os autores dos crimes, persistência que se justifica pela gravidade extrema das infrações, a perversidade, e a reprovação que não se dissolve com o passar dos anos. Mas, para Ricoeur, a imprescritibilidade não deve ser confundida com o imperdoável, pois, no quadro jurídico, quanto aos crimes contra a humanidade, a questão do perdão não encontra lugar; a justiça deve ser feita, visto que perdoar sancionaria legalmente a impunidade às custas da lei e das vítimas. Do mesmo modo, não se deve confundir o perdão com a expiação dos crimes pelo cumprimento da pena, nem com a absolvição.

Logo, se a questão parece não encontrar espaço, Ricoeur se pergunta, então, se o espírito do perdão jamais pode se dar no âmbito institucional. Ao discorrer sobre o tema, este autor chama atenção que, à exceção dos crimes hediondos, e, também, contra a humanidade, em geral, se confere aos criminosos comuns algum tipo de consideração, quer seja a presunção de inocência, ou mesmo atenuação das penalidades. No campo político, esta consideração toma a forma da moderação no exercício do poder, no uso da violência, mesmo a clemência sobre os vencidos, já nas relações diplomática entre povos em conflito, Ricoeur parece ser mais pessimista. Considera que os povos não podem perdoar por não terem consciência moral, pois, quando confrontados com a culpabilidade “exterior”, retomam velhos ódios e acusações, e a política não consegue se sobrepor às relações amigo-inimigo, como apontou Carl Schmitt. Seria, então, o caso de seguir a proposta de Klaus M. Kodalle, da busca por normalidade nas relações entre vizinhos inimigos, a normalidade como incógnito do perdão, um modo de estender a consideração e a moderação à escala cívica e cosmopolita (RICOEUR, 2000, p.618).

Perdão; dom: o problema da troca entre pedido e doação

Apresentado o âmbito institucional, no qual o perdão – se dele algo houver – encontra-se fracionado em seus incógnitos, Ricoeur visa, então, explorar o a ideia de troca que lhe é atribuída, de pedido e concessão. Tal discussão é desencadeada pela indignação de Vladimir Jankélévitch que, quanto aos alemães, se perguntou: “alguma vez nos pediram perdão?” (1996, p.20). Segundo a lógica desta provocação, supõe-se que, se perdão fosse de fato pedido, perdoar seria ao menos considerado. Para Ricoeur, esta ressalva é contrária à incondicionalidade do perdão, sua marca maior, pois, como também ressalta Derrida, se há perdão, este deve ser concedido independente de ser pedido. Buscando se opor à crença de uma relação horizontal, Ricoeur pontua que este entendimento não reconhece a distância vertical entre a altura da incondicionalidade e a profundidade da condicionalidade, os dilemas e disparidades entre dois atos de fala, do culpado que enuncia a falta cometida e o da vítima supostamente capaz de pronunciar a fala libertadora do perdão (RICOEUR, 2000, p.619).

Se a crença na horizontalidade da troca é reforçada pela etimologia de algumas línguas europeias, como *dom-perdão*, *don-perdón*, *don-pardon*, *dono-perdono*, *gift-giving*, *Geben-Vergeben*, este autor pretende chamar atenção para a reciprocidade que o dom acarreta, apesar de, em um primeiro momento, parecer um gesto unilateral. Portanto, acompanha os estudos sobre o dom de Marcel Mauss, e as dinâmicas sociais observadas. Ricoeur comenta que, para Mauss, o dom não se opõe à troca, mas ao escambo, e seu correlato não é receber, mas restituir, constituindo, assim, a tripla

obrigação: dar, receber e dar em retorno – obrigação essa em favor da circulação de uma misteriosa energia. No entanto, para Ricoeur, o problema de entender o perdão pela dinâmica do dom é de não mais poder distingui-lo das formas de retribuição, e assim esquecer o mandamento de amar seus inimigos sem retorno (RICOEUR, 2000, p.624).

Para Ricoeur, este mandamento radical, quase impossível, e que rompe com toda forma de reciprocidade, é o único à altura do espírito do perdão, mas está ciente que por toda parte se suspeita de sua sinceridade e despojamento, e se busca identificar nele algum interesse escondido. Quanto a isto, considera que se há espera de alguma contrapartida dos que o seguem, é que o amor transforme os inimigos em amigos. Com efeito, o aspecto de doação subsiste, não pelo esquema de dar e restituir, e sim pelo de dar e, tão só, receber. Todavia, para Ricoeur, se há alguma forma de reciprocidade entre pedido e doação, é preciso estar atento à dissimetria vertical dessa relação, que, em princípio, não se constitui por nenhuma altivez condescendente mascarada de benevolência – já que o que se propõe é dar horando o beneficiário – mas pelo abismo entre incondicionalidade e condicionalidade que o perdão precisa transpor a fim de atingir as profundezas da culpabilidade (RICOEUR, 2000, p.626).

Em suma, o que interessa ao hermeneuta no esquema do dom é chamar atenção para a dimensão de alteridade, posto este gesto se constitui em relação, na relação de correspondência entre dois atos de fala: “eu te peço perdão”; “eu te perdo” – e por que não, também, dois lugares de fala? – que permanecem em polaridades distintas, distantes. Resta saber, então, como o perdão transpõe essas distâncias incomensuráveis.

Perdoar e prometer: desligar e ligar

Como último âmbito da análise, Ricoeur se volta para o campo político a fim de discutir a correlação proposta por Hannah Arendt entre perdoar e prometer, que se encontra regida pela simbólica do ligar e desligar. Arendt discute o perdão e a promessa no campo da ação, do agir humano, e considera o primeiro como remédio aos imprevisíveis e irreversíveis danos cometidos no passado, já o segundo enquanto tentativa de regular o futuro por meio de acordos no presente (ARENDR, 2016, p.293). A propósito de sua consideração do perdão como vindo do alto, Ricoeur chama atenção que, em Arendt, a irreversibilidade da ação não é contrabalançada por outra faculdade superior, mas por uma virtualidade da própria ação. Ressalta que é na linguagem da faculdade que se concebe o perdão e a promessa, modalidades da ação e, como tais, dependem da pluralidade, ou seja, perdoar e prometer não podem ser feitos sozinhos – a si mesmos – pois se articulam em conjunto, são ações conjuntas (RICOEUR, 2000, p.632).

Visando discutir a simetria dos termos, o hermeneuta comenta que para Arendt a aura religiosa do perdão e sua ligação com o amor o tornam menos adaptável ao campo político que a promessa. O perdão resiste à institucionalização, e a anistia, mais que sua caricatura, é chancela do esquecimento (RICOEUR, 2000, p.634). Desse modo, para Arendt, o que do perdão pode ser encontrado na esfera pública é o respeito, a consideração, a amizade sem proximidade da *philia politiké* (ARENDR, 2016, p.301). Observa-se, portanto, que este par não é assim tão simétrico quanto a imprevisibilidade que os marca fazia pensar. Exposta a dissimetria, Ricoeur argumenta que outra reflexão sobre

o par ligar-desligar deve ser realizada, não tão centrada nos atos e suas consequências, mas cuja preocupação recai sobre o agente e seus atos.

A resposta difícil

As etapas desta odisseia do espírito do perdão não constituem uma divagação erudita, pois, a cada momento, algo foi colhido, aproveitado, e reformulado segundo os critérios e propósitos de Ricoeur que se mantém fiel à proposta epistemológica de diálogo interdisciplinar de sua hermenêutica. Assim, o campo institucional, ainda que nele não encontre espaço, foi importante para ressaltar a estrutura da ocasião do perdão: a ipseidade da falta que alguém deve assumir pela confissão; na discussão sobre o dom, buscou-se ressaltar o esquema relacional do dar e receber, sem que essa troca ocorra num plano horizontal; já quanto ao campo político, confirmou-se sua incompatibilidade, como também mostrou-se mais pertinente buscar o desligamento entre o agente e seus atos. Para Ricoeur, todas as análises anteriores se constituem no intervalo entre a falta imperdoável e o perdão impossível, intervalo este que os incógnitos do perdão, seus sucedâneos, sobre o plano das culpabilidades, religiosa, moral, criminosa e política, mal conseguem preencher. Desse modo, considera que o que está em jogo é a possibilidade de separar o agente de seu ato, que assim pode começar de novo. Mas, seria mesmo isso possível? Acompanhemos o que diz o hermeneuta:

Este é o desligamento que comanda todos os outros. Mas ele é mesmo possível? Retomo aqui uma última vez o argumento de Derrida: separar o culpado de seu ato, pra dizer de outro modo, perdoar o culpado ao condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que aquele que cometeu o ato. O ar-

gumento é sério e a resposta difícil. Ela está por ser buscada, a meu ver, próxima a uma separação mais radical que a suposta pelo argumento entre um primeiro sujeito, o que cometeu o erro, e um segundo sujeito, o que é punido, uma separação no coração da potência de agir – da *agency* –, a saber, entre a efetuação e a capacidade que ela aqui atualiza. Esta dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não é esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Esta dissociação exprime um ato de fé, um crédito direcionado aos recursos da regeneração do si (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.638).

Segundo este entendimento, não se trata de perdoar em vista da redenção por meio do resgate, da transformação do velho homem, mas em consideração ao culpado que poderia ter agido diferente. Para Ricoeur, este ato último de confiança se baseia num paradoxo das religiões abraâmicas, articulado entre perdão e arrependimento. Contudo, não se trata aqui de uma simples troca regida nos limites de suas condicionalidades, pois, como considera, a resposta existencial ao perdão (pedido) já se encontra de algum modo implicada no próprio dom (perdão), reconhecido pelo gesto inaugural do arrependimento. Com a palavra, Ricoeur:

Em verdade, se há o perdão, “ele permanece” como é dito do amor no hino que celebra sua grandeza; se ele é a própria altura, então não permite nem antes, nem depois, ao passo que a resposta ao arrependimento chega no tempo, quer seja repentina, como em algumas conversões espetaculares, ou progressiva, à prova de uma vida inteira. O paradoxo é precisamente aquele da relação circular entre o que “permanece” para sempre e o que chega a cada vez. (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.639).

Dizendo isto, este autor se contrapõe aos pensamentos dogmáticos que pretendem

enclausurar o perdão em lógicas alternativas que estipulam condicionalidades, o que deve vir primeiro: a graça ou a iniciativa humana, e que não se atentam ao paradoxo do desligamento e suas inscrições históricas. Este desligamento é possível, ao lembrar que por mais radical que seja o mal, ele não é originário; radical é a “propensão” ao mal, e originária a “disposição” ao bem, como postulou Immanuel Kant em seu “Ensaio sobre o mal radical”. Assim, é nesta “propensão” ao bem que se deposita a confiança da regeneração desta disposição primitiva, que o mal em sua ocorrência contingente não consegue corromper (RICOEUR, 2000, p.640). Apesar disso, no fim das contas, Ricoeur argumenta que o vocabulário do incondicional e do condicional não cabe ao paradoxo do perdão e arrependimento, pois, sob o signo do perdão, presume-se que o culpado seria capaz de agir doutro modo, em razão de ser considerado mais valioso que seus atos. É por esta consideração que a capacidade de agir é reestabelecida, o que torna possível a promessa e o direcionar-se ao por vir.

Parte II: Derrida e o perdão impossível

Apresentada a resposta de Paul Ricoeur, sobre uma possibilidade mesmo que difícil do perdão, cabe agora justapor as propostas e considerações de Jacques Derrida que não foram abordadas. Não pretendo com isso questionar a resposta que foi dada no que ela pretendeu responder, mas a princípio mostrar que esta prova do impossível não vence de um só golpe os problemas levantados por Derrida, como alguns interpretes de Ricoeur parecem crer.³ Para tanto, começa-

3 Tanto Gaëlle Fiasse quanto Walter Ferreira Salles, em seus belos e muito elucidativos artigos sobre o perdão em Paul Ricoeur, apresentam muito rapidamente a resposta do hermeneuta

rei ressaltando os pontos de contato dessa “abordagem”, antes de sua bifurcação.

O perdão sem condições

Enquanto Ricoeur escrevia seu último grande livro, cujo epílogo é dedicado ao perdão, Derrida desenvolvia na *École des hautes études* uma série de seminários sobre o mesmo tema, também discutido nas conferências que concedeu naquele período, no final dos anos 1990. Fora os textos dispersos dessas conferências, só agora, vinte anos depois, passamos a ter acesso às reflexões desses seminários que começam a ser publicados. Assim, exceto o debate direto, face a face, a entrevista de Derrida ao jornal *Le monde* pode ter sido o único registro textual disponível a Ricoeur na época, o único citado na argumentação que desenvolveu. Nesta entrevista, a pergunta inicial: “[...] até que ponto se pode perdoar? E o perdão pode ser coletivo, ou seja, político e histórico?” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado), marca o âmbito da discussão, o perdão no mundo secular.

Ciente das tradições religiosas do perdão – que as reúne sob a designação de abramica – a primeira perplexidade que chama a atenção de Derrida concerne ao paradoxo de sua secularização, afinal, como uma noção e prática, a princípio religiosa, pode ser transferida para o campo das instituições políticas por meio da expansão dessas mesmas tradições? Que sentido pode haver no pedido de perdão pelas violências passadas entre culturas não-ocidentais, não-abrami-

cas, como foi o caso do pedido do primeiro ministro japonês aos coreanos e chineses? Observa-se, como anunciado anteriormente, que o perdão foi incorporado ao vocabulário político e diplomático, fenômeno associado ao surgimento dos tribunais internacionais, declaração dos direitos humanos e pela cunhagem do conceito de “crime contra a humanidade” que propiciam a proliferação das cenas de arrependimento e de pedidos de perdão, muitas das vezes como mero ritual esvaziado, protocolar, *pro forma*.

Desses fatores que compõem o fenômeno, Derrida chama atenção para o conceito de “crime contra a humanidade” como principal motivador dessas cenas de autoacusação, pedido e concessão de perdão, crime de transgressão contra a sacralidade do humano, da ideia de “próximo”, de “semelhante”, promulgado por uma cristianização do mundo não mais encabeçada pela Igreja. Em vista disso, se o perdão tornou-se moeda de troca para promover a reconciliação nas relações diplomáticas, é preciso não confundir-lo com noções vizinhas como a desculpa, a anistia, a prescrição, e as demais terapêuticas de reconciliação, pois, como lembrou Ricoeur mais acima, o perdão não deve ser normal nem normalizador, deve permanecer excepcional, à prova do impossível, prova esta que se mede pela noção imperdoável, como diz Derrida (1999, não paginado):

Se a gente está pronto a perdoar apenas o que parece perdoável, o que a Igreja chama de ‘pecado venial’, então a ideia mesma de perdão se evanesceria. Se há qualquer coisa a perdoar, isto seria o que em língua religiosa se chama pecado mortal, o pior, o crime ou erro imperdoável. Donde a aporia que se pode descrever em sua formalidade seca e implacável, sem pena: o perdão perdoa somente o imperdoável. Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houver, onde há o imperdoável. Mesmo que

à objeção de Derrida, como se houvesse apenas uma, um único entrave a impedir que o perdão se torne possível, sem conceder a atenção necessária às considerações deste autor que o epílogo de Ricoeur visava responder. Cf. FIASSE. *Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action*. p. 367-368,371,376; SALLES. *Paul Ricoeur e a lógica do perdão*. p.425, 429.

dizer que o perdão deve se anunciar como impossível mesmo. Apenas pode ser possível ao fazer o impossível. (tradução minha).

Se o perdão deve manter-se à prova do impossível e se apenas há perdão do imperdoável, é importante não confundir as noções: impossível não é o imperdoável, mas o perdão que seja capaz de perdoá-lo. Posto isso, vale retomar mais uma noção vizinha, a de imprescritível, da imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade, e que também dá título ao livro de Jankélévitch.⁴ Para este autor, não é questão de perdoar a *Shoah*, que mais do que o holocausto judeu, punição dos alemães à existência deste povo, seria uma afronta à humanidade do homem em geral (1996, p.10). A excepcionalidade deste crime, a monstruosidade de sua grandeza, não encontram castigo à altura, que seja possível, que faça sentido, e assim o considera irreparável, inexpiável, imprescritível, e – como vimos – o faz amargar o perdão não pedido. Quanto a isso, Derrida se opõe a confundir o perdão com estas noções vizinhas, muitas provenientes do campo jurídico, e também a esta condicionalidade do pedido de perdão, ponto até o qual Ricoeur mantém-se de acordo.

Mas, além de ressaltar a incondicionalidade do espírito do perdão, acima de qualquer arrependimento, troca, mesmo do horizonte da transformação redentora, da reconciliação, e promessa de mudança, Derrida se pergunta o que se perdoa: alguém ou uma falta, um crime, ou alguém que não se confunde com o ato transgressor, e assim expõe o problema:

Para que haja perdão, não seria preciso, ao contrário, perdoar a falta e o culpado enquanto tais, lá onde um e outro permane-

cem, tão irreversivelmente que o mal, como o mal mesmo, e seriam ainda capazes de se repetir, imperdoavelmente, sem transformação, sem melhoramento, sem arrependimento, nem promessa? Não se deve supor que um perdão digno desse nome, se alguma vez houver, deve perdoar o imperdoável, e sem condições? E que esta incondicionalidade também está inscrita, como seu contrário, a saber a condição do arrependimento, em “nossa” herança? Mesmo se esta pureza radical pode parecer excessiva, hiperbólica, louca? Pois se digo, como eu o penso, que o perdão é louco, e que ele deve permanecer uma loucura do impossível, não é certamente para excluí-lo ou desqualificá-lo. Ele é talvez a única coisa que acontece, que surpreende, como uma revolução, o curso ordinário da história, da política e do direito. Pois, isso quer dizer que ele permanece heterogêneo à ordem do político ou do jurídico tal como se entende ordinariamente. (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).

A meu ver, é neste ponto que a bifurcação, ou, ao menos, um afastamento começa. Nesta citação, Derrida indaga se um perdão digno desse nome – perdão do imperdoável – incondicional, excessivo, não deve perdoar o culpado enquanto culpado, indissociavelmente do mal cometido, capaz de reincidência, sem arrependimento nem promessa de melhora, pois, do contrário “[...] não é mais inteiramente o culpado, mas já um outro e melhor que o culpado. Nesta medida, e a essa condição, não é mais o culpado enquanto tal que a gente perdoa” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado). Acompanhamos acima a resposta de Ricoeur, segundo a qual o perdão tudo perdoa em consideração ao agente da má ação, que não se reduz essencialmente, indissociavelmente à condição de culpado, mas tal doação – ainda que acima de todas condicionalidades – não dispensa o arrependimento, a confissão como reconhecimento e responsabilização

4 O livro em questão é: *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Éditions le Pavillon, 1971.

da falta cometida que propicia o pedido de perdão. Derrida não discorda, mas quer explorar o aspecto incondicional obliterado pelas condicionalidades dessas mesmas tradições, e acompanhar este descompasso, pois, concebe o perdão como acontecimento, o que não se contém numa ordem de previsibilidades, de expectativas, mas como uma revolução que irrompe o curso ordinário da história, da política, do direito em seus limites institucionais, em suas possibilidades e probabilidades, e por isso aparece enquanto impossível.

Por outro lado, explorar a incondicionalidade não quer dizer rejeitar ou ignorar as condições e estratégias dos gestos generosos da diplomacia, sempre interessada em defender interesses parciais. Outra indício de que Derrida não se opõe às condicionalidades, ao arrependimento, é bem resumido neste trecho:

Ora o perdão (concedido por Deus ou inspirado pela prescrição divina) deve ser um dom gracioso, sem troca, e sem condições; ora, ele requer como condição mínima, o arrependimento e a transformação do pecador. Qual consequência tirar desta tensão? Ao menos esta, que não simplifica as coisas: se nossa ideia de perdão cai em ruína assim que a privamos de seu polo de referência absoluto, a saber, de sua pureza incondicional, ela permanece, no entanto, inseparável disso que lhe é heterogêneo, a saber, a ordem das condições, o arrependimento, a transformação, variadas coisas que a permitem se inscrever na história, no direito, na política, na existência mesma. Estes dois polos, o incondicional e o condicional, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. São, portanto, indissociáveis: se se quer, e for o preciso, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico, se se quer que ele chegue, que ele aconteça mudando as coisas, é preciso que sua pureza se engaje numa série de condições de toda sorte (psicológicas, políticas, etc.) É entre

esses dois polos, inconciliáveis, mas indissociáveis, que as decisões e as responsabilidades estão por ser tomadas (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).

Este autor comenta que independente das ocasiões que reduzem o perdão às noções vizinhas como anistia, amnésia, apaziguamento, prescrição, trabalho de luto, reconciliação, todas elas se referem a certa ideia de perdão puro e incondicional, sem o qual esses sucedâneos não fariam menor sentido. Derrida não quer abrir mão do paradoxo, mas pensar esta tensão, a dupla articulação, a passagem, a inscrição e corrupção do incondicional no condicional.

Tal posicionamento é reafirmado quando Michel Wieviorka, entrevistador do *Le monde des débats*, lhe pergunta se ele se encontra em permanente partilha entre uma ética hiperbólica do perdão puro e as ocorrências concretas, pragmáticas de desculpação e reconciliação. Derrida responde que sim, e complementa dizendo que permanece sem poder desarticular o inconciliável e indissolúvel desta dupla injunção. Por um lado, é preciso reconhecer o impasse, o não saber, o imprevisível e incalculável para que as decisões não sejam meramente execuções de programas, protocolos, como diz: “Não que seja preciso não saber. Ao contrário, é preciso saber o mais e melhor possível, mas entre o saber mais ciente, o mais refinado, o mais necessário, e a decisão responsável, um abismo permanece e deve permanecer” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).; por outro, se entendemos a política como esse “processo pragmático de reconciliação”, devemos lembrar que não somos inteiramente definidos pelo político, pela cidadania, pelo pertencimento a um Estado-nação, pois o perdão excede esses domínios e não coincide com seus procedimentos de punição e absolvição.

Por fim, outro modo de marcar seu o afastamento dessas instituições, dessas instâncias de poder, é quando Derrida comenta que cada vez que o perdão é efetivamente exercido, ele parece supor algum tipo de poder soberano, quer seja de uma disposição magnânima, mas também de um Estado legítimo, poderoso o suficiente para organizar um processo judicial no propósito de promover o apaziguamento, quando de igual modo estava à disposição a possibilidade de condenar e punir. Desse modo, além de não tomar o perdão como oposto da punição, Derrida considera a necessidade de sua incondicionalidade afastada da soberania, este é seu sonho, a loucura de pensar o perdão sem poder, da ordem do impossível.

O impossível não contrário ao possível; sim deve haver o perdão para mim

Nesta seção procurarei arriscar minhas considerações finais pela retomada da epígrafe, ao propor certa articulação entre as duas posições apresentadas, articulação que, ainda que arbitrária, abertamente arbitrária, se faz possível por haver neste verso inicial alguma confluência e atravessamento dessas heranças do perdão.

A canção de Cartola se inicia ao dizer: “sim, deve haver o perdão para mim [...]”, um sim que afirma a existência do perdão, sua “disponibilidade”, a possibilidade de o pensar e o pedir ao dizê-lo circunscrita em certas línguas e culturas chamadas de abrahamicas. Este estranho sim dito abruptamente ao indeterminado não só precede uma exigência – a saber, a exigência de haver perdão, quer esta venha ser a lógica da superabundância assinalada por Ricoeur ou a ética hiperbólica como lembra Derrida – mas a reafirma por um clamor que reivin-

dica um dom, acordo e concessão. Sim inicial que não começa, mas retoma, responde, repete e assente uma discussão em epílogo, longa discussão da tradição do perdão.

Como ambos autores estão de acordo, não é em qualquer cultura, nem mesmo em todos os âmbitos, que o perdão pode ser pensado, portanto, considerá-lo é reafirmar o espaço que uma questão tem para se colocar. Derrida pensa esta estrutura pelo problema do sim anterior, antecedente, mas não num sentido cronológico, o sim à questão, o que a possibilita, a torna compreensível e transmissível aos outros, pois, como diz: “há, portanto, no coração da questão um certo “sim”, um “sim” a, um “sim” ao outro que não é talvez sem relação a um sim ao acontecimento, isto é, um “sim” ao que vem, ao deixar-vir. O acontecimento é, também, isto que vem, isto que chega” (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.84). O acontecimento como a vinda do outro, do inesperado. Quanto a isso, vimos que Derrida propõe pensar o perdão como acontecimento, algo de ocorrência excepcional, e, para este autor, falar de acontecimentos, do que chega de modo imprevisível onde não se pensava possível, é justamente repensar a articulação possível-impossível.

Desse modo, o perdão geralmente pensado sob a rasura do condicional – só existe à condição de fazer o impossível, ou seja, perdoar o imperdoável, pois só o imperdoável clama por perdão, só com o imperdoável o perdão não se destrói, não se dissolve no perdoadado, mas mantém-se enquanto demanda de perdoar. Pode-se perguntar se não seria sempre assim, mesmo quando alguém diz: “eu te perdo”, e se entenda o perdão como ritual de reconciliação, uma terapêutica para as faltas passadas, o que garante que este trabalho se dê por encerrado, magicamente, ao dizer e ouvir estas palavras? Derrida (1999,

não paginado) desconfia desses perdões “finalizados”, e se tratando de algo da ordem do acontecimento, não deve remontar de nenhum poder, de nenhuma possibilidade dada, pois isso não é fazer o inesperado. No entanto, repensar a articulação possível-impossível, não é se opor ao rol das possibilidades, mas entender que, “mesmo quando alguma coisa chega como possível, quando um acontecimento chega como possível, o fato que isto deveria ser impossível, que a invenção possível deveria ser impossível, esta impossibilidade continua a assombrar a possibilidade” (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.98). Como diz:

É preciso falar aqui do acontecimento im-possível. Um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um im-possível que é a experiência mesma do possível. Para isto é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível. (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.101).

Pensar o im-possível, o impossível no possível, esta relação de opostos é estar atento não só ao que se encontra dado e o que pode ser feito em seus limites, mas também chamar atenção dos lampejos da ocasião, do que está por acontecer acima de qualquer estrutura, condições favoráveis, de possibilidade, como também perceber que o possível não decorre somente disso. Esta complexidade, esta dificuldade, está muito longe, afastada, ou é ela contrária ao pensamento do autor que entende o perdão como difícil, quase impossível? Difícil é mais fácil que o impossível, meio termo entre o possível e o impossível? Esse quase, esse pouco-mais-de, mas ainda-não, de algum modo não articula esses extremos, não é atravessado por eles, mesmo o difícil em contrapo-

sição ao impossível? Tal ponto faz lembrar quando Ricoeur atesta o perdão que ressoa das alturas, sem ter por isso a enunciação de um sujeito absoluto, sem identificar a origem, o princípio, com o que dele vem surgir, aludindo talvez a uma fonte insondável, sempre envolta em mistérios. Sinalizei este ponto no início do texto pela proximidade com o entendimento de Derrida e por ser de suma importância para entender o problema do im-possível.

Ao comentar o âmbito judicial, Derrida chama atenção para o fato de que a única inscrição do perdão na legislação jurídica é o direito real da graça, de origens teológicas e políticas, mas que sobrevive nas democracias modernas laicas e semi-laicas. De uma soberania toda poderosa, este direito se põe acima das leis, capaz de interromper a ordem jurídico-política como exceção que nela se encontra. Contudo, Derrida ressalta que esta exceção soberana se funda a partir do que ela exclui, pois, “como sempre, o fundamento está excluído ou excepcionado da estrutura mesma que funda” (tradução minha) (DERRIDA, 2012, p.35). Vê-se, então, que este vestígio teológico-político no direito que se pretende laico institui sua ordem como seu fundamento indisponível, inacessível e que, no entanto, expõe a contradição de sua autoridade, ao lembrar que o poder que arroga provém de alhures. Para este autor, a lógica do perdão se estabelece sobre essa exceção, a respeito da qual é preciso ter precauções. Como lembra, na “Metafísica dos costumes”, Kant considera o direito da graça o mais escorregadio, o que confere maior grandeza ao soberano, mas também o que mais arrisca de ser injusto, e por isso propõe que só deve ser acionado contra crimes direcionados ao próprio soberano, para que este não venha cometer injustiça às custas da lei, ao aliviar a punição de alguém que causou mal a algum outro.

Desta precaução, Derrida tira o ensinamento de que só a vítima pode conceder perdão ao culpado, nos limites de um face a face, numa solidão a dois. Nessa linha, falar em vítimas pressupõe que malefícios, faltas, foram cometidos contra alguém que, desde então, pode considerar o perdão. Quanto a isto, se para Ricoeur a falta é a ocasião do perdão, uma culpabilidade que deve ser revelada, assumida, responsabilizada pelo ato de fala da confissão, Derrida, ainda que mais resistente a esta condição, considera que essa falta como perjúrio, o descumprimento de um compromisso, juramento, promessa, lei que juramos, mesmo que implicitamente respeitar. No entanto, pondera que esta transgressão não é da ordem do voluntário, mas se encontra inscrita na estrutura da promessa, do juramento, e por isso ressalta que devemos pedir perdão para ser justos, mas também por ser justos e pelos inevitáveis perjúrios e malefícios que decorrem da injunção da justiça (DERRIDA, 2012, p.70-72). Isto porque, embora busquemos seguir tal exigência, cobrar, proporcionar, fazer justiça onde se mostra preciso, ações e decisões responsáveis que visam a efetivação dessas demandas, não podem simplesmente se restringir, se apoiar nos saberes, métodos, leis e protocolos disponíveis, de modo que sempre é possível ocasionar injustiças ao querer fazer justiça, e assim, de certa maneira, trair, perjurar esta injunção.⁵

Por fim, por mais uma volta à questão do im-possível e retomada da epígrafe, procuro comentar a que o perdão se destina. O verso inicial diz: “sim, deve haver o perdão para mim.”, sim secundário que atesta e ressoa o

5 Uma passagem interessante para acompanhar na obra de Derrida a questão da injunção à justiça, e a desconstrução como pensamento do dom e da indesconstrutível justiça, é no primeiro capítulo de “Espectros de Marx”. DERRIDA. *Spec- tres de Marx*. p.56.

primeiro “sim” inaudível, a possibilidade que permite que o perdão seja considerado, que se coloque enquanto questão. Vimos que para Derrida o perdão é da ordem do im-possível, só aparece como possível ao fazer o im-possível, perdoar o imperdoável, como diz:

Mas além disso nos obrigar a tentar pensar de outro modo o possível e o im-possível, a história mesma disso que se chama possível e o “poder” em nossa cultura e na cultura como filosofia ou como saber, se se deve perguntar, rompendo a simetria ou analogia entre o dom e o perdão, se a urgência do im-possível perdão não é de início isso 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 este im-possível, e como o impossível deste im-possível-aqui, o outro. O outro impossível. (tradução nossa) (DERRIDA, 2012, p.68).

O raciocínio é complexo, mas dele se pode depreender o entendimento do perdão não como uma espécie de dom, mas como sua verdade anterior, uma vez que o perdão im-possível, do imperdoável, é o único que está, sempre esteve, por ser dado, é anterior a qualquer dom. Ricoeur também pensa esta anterioridade do perdão em relação ao dom, ao entender o perdão como dom mesmo reconhecido pelo gesto do arrependimento; como diz: o perdão já está, “ele permanece” como a própria altura que não permite nem antes nem depois, ao passo que a resposta ao arrependimento chega no tempo.⁶ Neste mesmo trecho reproduzido acima, não fica claro quem perdoa quem, mas não devemos ver isso como ação voluntária do poder de um sujeito, de sua ipseidade como suspeitava Derrida, pois se fosse assim, Ricoeur

6 RICOEUR. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 639.

não veria problemas na ideia de “perdoar a si-mesmo” e não insistiria na dualidade culpado-vítima, nem no desnível perdão-culpa. Se não encontramos nesses textos de Derrida a que exatamente o perdão se propõe, por não querer conferi-lo um sentido prévio, norteador, ao menos podemos observar do que sua proposta se afasta, ou seja, das economias do perdão e suas condicionalidades (pedido e doação; culpa, arrependimento, confissão, punição) dos seus incógnitos como desculpa, anistia, absolvição, e reconciliação – aliás, o perdão em Derrida não tem por objetivo suturar feridas do passado, reconciliar, amenizar, apaziguar situações para restaurar a normalidade e proporcionar recomeços, como bem assinala Paulo César Duque Estrada⁷; por outro lado, o modo de Ricoeur pensar a intimidade que o perdão pressupõe, é considerá-lo uma resposta existencial que se destina somente à ipseidade do culpado, o único a poder dizer que recebeu perdão, ainda que este perdão

7 Eu seu artigo sobre o perdão, Duque-Estrada discorre sobre como tal prática é pensada pela desconstrução enquanto uma experiência do impossível, além das condicionalidades e esquemas de desculpação. Um perdão que não visa reconciliar, nem propor reuniões, reunificações como bem supremo que viria dissolver conflitos na unidade comunitária. Não que Derrida seja contra uniões, reconciliações, o social, mas, como comenta Duque-Estrada, este filósofo propõe chamar atenção para a impossibilidade e perigos das totalizações, respeitar a alteridade do outro, sua infinita singularidade, como condição das mais diversas relações que, no limite, são impossíveis, já que não se atinge o outro *enquanto tal*, não se chega a conhecê-lo por completo. Esta impossibilidade atravessa e estrutura todo “ser-com” (*Mitsein*), todo “viver-junto” (*vivre-ensemble*), toda comunidade, e é pensada pela desconstrução que, ao atentar que as dissociações, os espaçamentos, são condições para a relação com os outros e consigo mesmo, entende que “o que” (*différance*) reúne é também da ordem do que separa. DUQUE-ESTRADA. *Sobretudo... o perdão*. p.14-22.

nunca se complete e que o imperdoável subsista sob o selo do inacabamento.

Referências:

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13^a ed. Rio de Janeiro, Editora Forense universitária, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale**. Paris: Galilée, 1993.

_____. Le siècle et le pardon. **Le monde débats**. Paris, dezembro, 1999. Disponível em: <<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>> Acesso em: 02 nov. 2020.

_____. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: SOUSSANA, Gad; NOUSS, Alexis; DERRIDA, Jacques. **Dire l'événement, est-ce possible?: Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida**. Paris: L'Harmattan, 2001.

_____. La parole: donner, nommer, appeler. In: D'ALLONNES, Myriam Revault; AZOUVI, François (Dir.). **Paul Ricoeur**. Éditions de l'Herne, Paris, 2004. 19-25.

_____. **Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible**. Paris, Galilée, 2012.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Sobretudo... o perdão: (im) possibilidade, alteridade, afirmação*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). **Spectros de Derrida**. Rio de Janeiro, NAU Editora: Ed. PUC-Rio, 2008.

FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action. **Laval théologique et philosophique**. s/l, s/v, n.63 (2), p.363-376, jun. 2007.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible: Pardoner? Dans l'honneur et la dignité**. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

RIKOEUR, Paul. Le pardon peut-il guérir? **Esprit**. s/l, s/v, n. 210, p.77-82, março-abril. 1995.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Éditions du seuil, Paris, 2000.

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a lógica do perdão. **Horizonte**. Belo Horizonte. V.17, n.52, p.414-435, jan./abr. 2019.

Recebido em: 29/09/2020
Aprovado em: 17/11/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.