

A DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO EM DERRIDA: SOBRE O PERDÃO EM ÂMBITO PÚBLICO¹

Giovane Rodrigues Jardim²

RESUMO

Derrida (1930-2004) dedicou os últimos anos de vida para pensar no perdão, bem como na distinção entre condicional e incondicional. O autor também acompanhou os debates em torno dos usos e abusos do perdão como caminho para a reconciliação, contexto em que criticou a institucionalização do perdão no processo transicional da África do Sul. O presente trabalho propõe pensar o perdão na perspectiva da sua desconstrução e do questionamento da relação comumente estabelecida nos debates acadêmicos, a partir da simétrica entre punir e perdoar. A problemática envolve questionar o perdão quando relacionado a crimes contra a humanidade, no que se refere ao perdoar o imperdoável e aos limites da transposição do perdão incondicional ao âmbito público. Ainda, levanta a questão de se algo semelhante ao perdão seria possível nas relações sociais e políticas.

PALAVRAS-CHAVE

Memória; Política Pública; Filosofia; Perdão; Justiça de Transição.

ABSTRACT

Derrida (1930-2004) dedicated the last years of his life to thinking about forgiveness in terms of the distinction between conditional and unconditional. He followed the debates around the uses and abuses of forgiveness as a path to reconciliation, and criticized the institutionalization of forgiveness in South Africa's transitional process. This paper proposes thinking about forgiveness from the perspective of deconstructing it and questioning the relationship commonly established in academic debates based on the symmetry between punishing and forgiving. This problem involves questioning forgiveness when it comes to crimes against humanity in terms of forgiving the unforgivable and the limits of transposing unconditional forgiveness into the public sphere. It also raises the question of whether something similar to forgiveness is possible in social and political relations.

KEYWORDS

Memory; Public policy; Philosophy; Forgiveness; Transitional Justice.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

2 Doutorando em Memória Social e Patrimônio Cultural na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Docente de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), campus Erechim. E-mail: giovane.jardim@erechim.ifrs.edu.br.

Introdução

O que eu sonho, o que tento pensar como a ‘pureza’ de um perdão digno desse nome, seria um perdão sem poder: incondicional, mas sem soberania. A tarefa mais difícil, ao mesmo tempo, necessária e aparentemente impossível, seria dissociar incondicionalidade e soberania. Isso será feito um dia? Não está ao virar da esquina, como se diz. Mas como a hipótese dessa tarefa inapresentável anuncia em si, seja como um sonho para o pensamento, essa loucura talvez não seja tão louca... (Derrida, 1996, p. 133, tradução nossa).

O perdão tem sido indubitavelmente uma temática recorrente no contexto religioso, ao menos pela importância que possui para as três maiores religiões monoteístas, como também para a literatura no que se refere a obras ficcionais, a romances e outros gêneros, como para a música e para o teatro, entre outras formas artísticas, pela dramaticidade que o restabelecimento de relações possui como interesse coletivo. Assim, o perdão tem sido tema de muitos escritos no que se pode nomear de literatura de autoajuda, nos escritos teológicos de diferentes matrizes religiosas, no campo da psicologia e também no direito, entre outros. Porém, importa-nos a ênfase dada ao perdão em uma dimensão não pessoal, sobretudo a partir da necessidade de elaboração para a superação de passados traumáticos como do regime Nazista, do Apartheid na África do Sul, ou das últimas ditaduras civis-militares nos países do Cone Sul³, entre outros.

Nesse contexto, diversos autores enfrentaram o desafio de pensar na possibilidade e/ou impossibilidade do perdão a crimes contra a humanidade⁴, percurso que no século XX, com a elaboração de Jacques Derrida (1930-2004) é importante e cada vez mais atual, referente à diferenciação entre o perdão condicional e o incondicional, e a problemática da transposição da “encenação do perdão” (reconciliação e arrependimento) para o âmbito público como política pública de memória⁵.

Trata-se, assim, de pensar a desconstrução tanto da institucionalização do perdão

3 Na segunda metade do século XX, no Paraguai (1954-1989), no Brasil (1964-1985), no Uruguai (1973-1985), no Chile (1973-1990) e na Argentina (1976-1983), como também em outras partes do mundo, aconteceram graves violações aos direitos humanos cometidas pelo Estado em que regimes de exceção têm comumente sido nomeados como ditaduras civis-militares.

4 A definição de crimes contra a humanidade (*lesa a humanidade*) é assumida em conformidade com o Artigo 7º do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional, ratificado no Brasil pelo Decreto n. 4.388, de 25 de setembro de 2002.

5 Adotamos o conceito de Bauer que define política pública de memória nos seguintes termos: “uma política pública de memória como uma ação deliberada de governos, em parceria com outros atores ou não, para a gestão da memória social, ou seja, para criar, preservar, transmitir um relato sobre determinado passado, considerado particularmente importante ou significativo e, a partir desse relato, empreender medidas concretas de reparação” (BAUER. In. GALLO, 2021, p. 12).

quanto um caminho para a reconciliação, como do “não perdão” como uma consigna inquestionável. Porém, haveria um perdão possível em âmbito público?

O presente trabalho relaciona-se à pesquisa de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, que objetiva responder a esta indagação sobre as possibilidades ou não do perdão em âmbito público. Nesse percurso, a contribuição de Derrida parece fundamental para desconstruir a simetria comumente aceita entre punir e perdoar, assim como da não diferenciação entre o direito e a justiça. O perdão seria, nessa perspectiva, excepcional, extraordinário, “como se tivesse interrompido o curso normal da temporalidade histórica” (Derrida, 2005, p. 32, tradução nossa).

E é a partir da aporia de que “o perdão perdoa apenas o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 32), nas palavras que tomamos emprestadas na epígrafe, que Derrida afirma a tarefa de diferenciar a incondicionalidade do perdão da ideia de soberania seja do Estado, seja de uma comissão, ou mesmo da pessoa enquanto vítima, no que se refere a perdoar por e/ou em nome de outras. Assim, diferente da condenação ou do indulto/anistia, que estão relacionadas à norma e à lei vigentes, o perdão é entendido como “um excesso, um suplemento de humanidade” (Nascimento, 2005, p. 25).

Nesta perspectiva, importa melhor compreender a crítica de Derrida às tentativas de institucionalização do perdão no processo transicional da África do Sul, e a partir de suas contribuições sobre o perdão condicional e o incondicional, refletir sobre a possibilidade de um análogo e/ou distinto para as demandas no restabelecimento das relações sociais de reciprocidade e de respeito.

Perspectivas da desconstrução

Derrida foi um pensador engajado e professor de inúmeras universidades europeias e norte-americanas, tornou-se muito conhecido na década de 60 com a sua Filosofia da Desconstrução, viajando por diversos países para debates e palestras sobre a desconstrução de conceitos-chave da história da Filosofia. Esteve no Brasil por três oportunidades, sendo a última, em 2004, em um colóquio realizado na *Maison de France* em sua homenagem, também sua última aparição em público, uma vez que com a saúde frágil e a luta contra um tumor no pâncreas, veio a falecer nos meses seguintes. Mas qual o tema motivou esse esforço de sua última vinda ao Brasil?

A resposta é: o perdão, não apenas enquanto uma dimensão e faculdade humana, mas também dos usos e abusos do perdão no âmbito público. E para além da experiência relacionada à sua preocupação com o perdão incondicional não considerado no processo

transicional da África do Sul, importava, no esforço de Derrida, inserir a temática e a discussão em um país e em um continente marcado pela escravidão e pelo racismo. Este debate, possibilita compreender a importância da desconstrução no campo da política e das preocupações do autor com problemas contemporâneos, e do papel do pensamento filosófico.

O colóquio promovido em sua homenagem no Rio de Janeiro tinha como proposta: *Pensar a desconstrução*. Nesse contexto, a sua fala sobre o perdão situa a preocupação com a justiça, não só na sua diferenciação em relação ao direito, mas na sua pluralidade. O que isso significa? Em Filosofia, assim como nas Ciências Sociais e Políticas, na História e na Psicologia, entre outras disciplinas, muitos autores têm questionado o conceito de verdade, como também o conceito de memória coletiva ou pública, mas não tantos questionam o conceito e a concepção vigente de justiça.

Assim, a diferença da justiça não só com o direito, mas também com a vingança, o ressentimento etc., pouco tem sido tematizado, por exemplo, nos debates latino-americanos por memória, verdade e justiça. Derrida, como demonstra a obra *Força de lei*⁶ (1994/2007), coloca a questão da justiça no centro de seus debates e das suas preocupações de desconstrução e reconstrução. Em suas palavras: “a justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (Derrida, 2007, p. 54).

Na desconstrução como uma ciência da escritura encontramos a crítica ao etnocentrismo, que comanda o conceito da escritura, e ao logocentrismo, procurando assim uma desconstrução com a preocupação na alteridade, por uma Filosofia aberta, com uma preocupação ética e política frente ao texto, mas também à realidade social. A desconstrução é um olhar da Filosofia para acontecimentos, que, nas palavras de Habermas: “Como a dialética negativa de Adorno, a desconstrução de Derrida também é antes de tudo uma prática” (Habermas, 2004, s/p). E esse é um ponto importante no diálogo desta investigação com a tese de doutorado que está sendo escrita sobre o perdão em âmbito público, ou seja, a proximidade entre a desconstrução proposta por Derrida e a dialética negativa de Adorno, como uma abordagem a partir da concretude e não sobre ela.

Na obra *Gramatologia*⁷ (1967/1973), assim como em outras, Derrida enfrenta a figura estrutural e a totalidade histórica, pensando a questão do texto, do seu estatuto histórico, do seu tempo e espaços próprios. Em suas palavras: “Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz

6 Título original: *Force de loi* (1994).

7 Título original: *De la Gramatologie* (1967).

aqui o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe” (Derrida, 1973, p. 6). A desconstrução é, assim, uma estratégia de abordagem, e desta forma, proposta por Derrida como uma mediação, uma abertura ao outro, de forma a melhor compreender as diferentes significações a partir da decomposição daquilo em que está inserido.

A reflexão de Derrida sobre o perdão parte da perspectiva da desconstrução, por isso, ele se dedica a analisar a palavra e o texto, as expressões, seus significados e suas ambiguidades. Por exemplo, se alguém pede desculpas e esta palavra é traduzida (trasladada, versada, compreendida) como perdão, a desconstrução implica uma abertura para compreender o outro que é também, compreender sua palavra/fala/texto. Nesse sentido, a diferença do termo perdão parece mais importante do que a realidade social e política, ou pessoal, a que seu uso tenta representar. Importa, assim, um processo de descrição a partir do que é e do que não é.

Frente a possibilidade ou não do perdão, a desconstrução possibilita a Derrida uma tomada do “contexto” enquanto contexto, ou seja, contra o etnocentrismo que domina o pensamento como se aquela experiência fosse universal. Assim, a proposição de pensar no perdão em crimes contra a humanidade implica em situar que crimes são esses, os antecedentes e os desdobramentos de um período mais específico, também de que em outros lugares, em outros acontecimentos, mesmo que similares, outras experiências foram vivenciadas, e outras respostas também são possíveis. Essa mediação não se trata de neutralização dos opostos, mas de reconhecer a dimensão política de uma gramática que já foi retórica, de forma que não importa somente o reconhecimento dos limites de conceitos e ideias, mas sobretudo, a sua reconstrução, ou seja, na derivação de semelhanças, diferenças etc.

É esta perspectiva que estará presente na discussão entre o perdão condicional e o incondicional, diferenciação que possibilita, em nossa consideração, a superação de lacunas não percebidas nesse debate por importantes pensadores, dentre eles, Hannah Arendt e Paul Ricoeur. Ambos pensadores possuem significativas contribuições para o debate sobre o perdão, sobretudo a partir da tentativa de compreender as possibilidades da transposição desta faculdade humana pessoal e privativa da pessoa que sofreu injustiça, para uma dimensão política/pública.

Esse empenho perpassa em Arendt, no seu *Diário Filosófico* (1950-1973/2006), o enfrentamento da temática em sua obra *A Condição Humana* (1958/2014), entre outros escritos. Embora Arendt transponha uma dimensão pública ao perdão como a um antídoto para a irreversibilidade da ação, e a importância do perdão frente a diversos crimes para o restabelecimento das relações pessoais e sociais, considera a simetria entre punir e perdoar,

ou seja, de que o que não se pode punir não se pode perdoar.

Ricoeur, por sua vez, trata do perdão em sua obra *A memória, a história e o esquecimento* (2000/2014), também em *O Justo ou a Essência da justiça* (1995), entre outros trabalhos, em que questiona a justiça, e tem o perdão como um horizonte para além da punição. Entretanto, ainda parece manter a relação do perdão difícil com a possibilidade de acusar alguém, de declarar alguém culpado.

Os autores compartilham com Derrida o enquadramento do perdão na relação entre pessoas, entre agentes, e não no crime propriamente cometido, afirmam a confiança na humanidade. Excetuando a relação simétrica entre punir e perdoar, que Derrida desconstrói, o perdão impossível de Arendt e o perdão difícil de Ricoeur dialogam com o perdão incondicional de Derrida e corroboram para a crítica da institucionalização do perdão, mas também, para a compreensão de uma dimensão política do perdão mesmo quando o ato acontece entre duas pessoas e na esfera privada.

Enquanto se questiona sobre a possibilidade do perdão, deve-se, na perspectiva de Derrida, indagar também sobre qual perdão e/ou semelhança se está propondo a diferença. Para alguns, dizer que há um perdão que é incondicional e, portanto, não seria o mais adequado para uma política pública de memória, por exemplo, não faz sentido. É no horizonte da desconstrução e da reconstrução que há um significado operativo e de mediação, que reconhece as demandas sociais e políticas em diversas partes do mundo por algo parecido com o perdão pessoal e incondicional para o restabelecimento das relações em uma comunidade/Estado, também redesenha o que seria uma possibilidade enquanto um desdobramento não puro do conceito de perdão.

Embora, de acordo com Habermas (2004), Derrida e Adorno nunca tenham se encontrado, a desconstrução aproxima-se sobremaneira da elaboração tardia de Adorno em *Dialética Negativa* e da retomada da constelação e da imagem dialética de Benjamin. Possivelmente, esse seja o ponto de encontro entre a desconstrução e a dialética negativa, sobre a qual neste trabalho em específico, não nos deteremos, mas importa para o futuro.

Importa que a desconstrução se coloca contra o pensamento único, e é desta forma que a crítica de Derrida ao logocentrismo refere-se à desconstrução do conceito como representação fiel de determinada realidade. Pensar é identificar, mas não é identificação total, o pensamento filosófico precisa, assim, manter-se especulativo, aberto e plural. Nas palavras de Madrid (2008, p. 127), é uma “abertura ao Outro”. Para Derrida, o pensamento é a experiência do Outro, incondicionalidade de abertura, de hospitalidade, de acolhimento do que está por vir.

Na perspectiva da desconstrução, o perdão para Derrida é abordado em oposição à

relação comumente estabelecida nos debates entre punir e perdoar. Não há simetria, pois, são duas questões de âmbitos distintos, o perdão é algo pessoal, puro e incondicional, ou seja, espontâneo, inesperado, involuntário, embora se reconheça a possibilidade da disposição pessoal para perdoar.

O punir, por sua vez, pertence à esfera política e/ou jurídica. Desta forma, para Derrida só é possível perdoar o imperdoável, o que implica em um elemento de gratuidade. O debate em torno do perdão circunscreve Derrida no compromisso de desconstrução de temas como a pena de morte, a soberania, entre outros, como do perdão na distinção entre o direito e a justiça. Nesse sentido, ele apresenta a desconstrução no espaço entre o direito e a justiça, afirma que é “preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a lhe ser feita é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares” (Derrida, 2007, p. 37).

Embora na obra *Força de lei* não encontramos menções de Derrida sobre a temática do perdão, é importante entender que é a partir da distinção entre direito e justiça que se pode melhor compreender o perdoar. No debate entre direito e justiça está a perspectiva em que perdoar, mesmo quando deslocado do sentido pessoal, implica em uma maneira de pensar/propor/fazer justiça, e não necessariamente em injustiça, como pode ser a anistia e o indulto ou prescrição que, contudo, não são formas de perdão puro.

Assim, é com interesse no debate sobre a impunidade, que Derrida acompanha de perto o trabalho proposto pela Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, experiência que se tornará central em sua elaboração sobre o perdão e para o perdão. Como já mencionamos, para Derrida, o perdão não está relacionado à proporcionalidade e ou à capacidade punitiva dos Estados, pois, para ele, o perdão puro é incondicional e que só possui sentido enquanto relacionado ao imperdoável, ou seja, crimes como os cometidos contra a humanidade no Nazismo, no Apartheid na África do Sul, ou ainda, o próprio processo colonial e de escravidão nos países latino-americanos.

A desconstrução não é um método, mas é uma possível perspectiva para pensar o perdão em âmbito público enquanto distinção do perdão enquanto faculdade humana e o perdão como restabelecimento das relações na cena política, e possibilita assim uma aproximação com a temática do perdão e do não perdão nas políticas públicas de memória nos países do Cone Sul referente à elaboração do passado de graves violações aos direitos humanos que ocorreram nas recentes ditaduras civis-militares (eclesiais) na região.

A crítica de Derrida à institucionalização do perdão

A fala pública de Derrida, no Brasil, em 2004 foi intitulada “O Perdão, A Verdade, A

Reconciliação Qual o Gênero” (2004)⁸, e em uma nota presente na tradução em português de Evandro Nascimento, é apresentado que se trata da transcrição de uma sessão do seminário sobre *O perdão e o perjúrio* realizado na França entre os anos de 1998 e 1999, na *École des hautes études en sciences sociales*, logo após o seu retorno de uma viagem à África do Sul. Nessa palestra, o autor inicia situando a perspectiva de Mandela após sair da prisão e de seu convite ao arrependimento, à confissão e à reconciliação, sobretudo pela não violência.

Derrida destaca a moderna Constituição da África do Sul e seu início a partir do arrependimento e do apelo à cura da reconciliação, reconhecendo as injustiças passadas e do pensar necessário. Observa como a constituição provisória estabeleceu a anistia e o percurso até o início do trabalho da Comissão Nacional da Verdade e da Reconciliação, e vai a partir de referências à autobiografia de Mandela e a pronunciamentos de Desmond Tutu, delineando o processo de cristianização do processo terapêutico em que o perdão é apresentado na relação com a reconciliação, e, desta forma, como o perdão condicional que exige a reconciliação, a conversão e a redenção foi tomando conta da “encenação do perdão”.

Em suas primeiras palavras, enfatiza o problema colonial, a questão do idioma, dentre outras. Assim, está presente a problemática que a palavra perdão (em inglês: *forgiveness*) pode ter no contexto da África do Sul com, ao menos, 11 línguas oficiais. Desta forma, Derrida se preocupa, nas palavras que transcrevemos na epígrafe, com o perdão, com o léxico do perdão e com a semântica do perdão e da reconciliação. Em suas palavras:

A oficialização de onze línguas num único e mesmo Estado-nação não exclui de fato, imagina-se facilmente, a dominação crescente do inglês na prática das línguas, no ensino, na imprensa, etc. Tudo isso é conhecido e previsível. Enfatizo o que nos preocupa mais de perto, o “perdão” e o léxico do “perdão”, a semântica do perdão e da reconciliação. O que poderia Mandela nos dizer no palco, *em inglês?* (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 48).

Derrida enfrenta diversas questões, dentre elas, as questões de gênero do narrador, da língua e da tradução na inserção do perdão como problema, e aponta que o perdão não é do âmbito institucional, ou seja, “o perdão não tem nenhuma comensurabilidade; nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um discurso jurídico ou político” (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 75). Tutu, ao cristianizar o processo, insere uma confusão no âmbito público entre o perdão condicional e o incondicional, ou seja, propõe o perdão incondicional como mediado pelo Estado/comissão com associação jurídico-político, como uma anistia. Nas palavras de Derrida:

Com essa referência equivocada a um perdão que não é nem rigorosamente dissociado

8 Esta conferência está publicada na obra Jacques Derrida: pensar a desconstrução (Nascimento, 2005).

do fenômeno jurídico-político da anistia nem simplesmente gratuito e incondicional, ele toma para si a tarefa de cristianizar sua argumentação. Tal cristianização não se efetua somente pelo deslizamento de uma tradução: a anistia se torna perdão, um perdão precedido de um testemunho acompanhado de arrependimento. A Cristianização sub-reptícia é também, no decorrer do tornar-se perdão da anistia, a imposição intentada de um modelo cristão do perdão (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 87).

Derrida aponta para o problema de novas feridas quando, por exemplo, a vítima é diminuída ou sua “verdade” não é reconhecida por acusações e/ou sua condição social e/ou profissional. Por exemplo, a questão das mulheres na contraposição entre ser uma séria militante e/ou prostituta demonstra essa impossibilidade de narrar a verdade para a Comissão. Ou a questão da nomeação de crimes que, na legislação do país, possuíam uma característica muito específica, como, por exemplo, do estupro⁹. Nesses exemplos postos, Derrida procura delinear a questão do testemunho e de sua possibilidade ou impossibilidade de dizer a verdade. Nesse sentido, “longe de apaziguar e cicatrizar as feridas, ou a memória das feridas, ela relativiza o mal, até mesmo o ódio radical, por ocasião de testemunhos que mal se sustentam, às vezes por ocasião de encontro entre vítimas e seus carrascos” (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 84).

Derrida dá ênfase a dimensão da teatralidade da cena do perdão e nela insere a dimensão pública de um perdão que é individual, ou seja, os efeitos de sua comunicação e, assim, do poder de incentivar e/ou implicar no âmbito das relações sócio-políticas de uma comunidade. Nas palavras de Derrida:

A cena do perdão é, de uma só vez, privada, religiosa, confessional, sem valor jurídico, político ou legal, mas, a partir do momento em que um grande jornal nacional ou mundial pode mencioná-la, ela obtém por antecipação todos os lucros no espaço público. Ela se situa, assim, da maneira mais equívoca e mais “econômica” no front entre essas duas manobras e contra manobras libidino-teológico-políticas (Derrida. In. Nascimento, 2005, p. 92).

Derrida, na obra *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (1997/2005), trata da ética de hospitalidade e do dilema da reconciliação e anistia, questiona sobre esses problemas que envolvem os refugiados e o direito de asilo e traumas sangrentos, ainda existe a possibilidade do cosmopolitismo e do perdão. E ao tratar do perdão, já de início situa a problemática que envolve o significado semântico e pragmático do termo, e de como ele é utilizado (confundido ou de forma calculada) por correlatos, tais como “desculpa, arrependimento, anistia,

⁹ (Nascimento, 2005, p. 81) destaca “que a questão do estupro não foi uma questão fácil para a TRC, nem uma dentre outras. [...]”. Trata de um questionamento à vítima em um depoimento: “você não é uma verdadeira militante política, mas uma prostituta”. Derrida irá discutir esta dupla violência e a questão do gênero na narrativa da verdade.

prescrição etc.; tantos significados, dos quais alguns decorrem da lei, uma lei penal da qual o perdão deve, em princípio, permanecer heterogêneo e irreduzível” (Derrida, 2005, p. 42, tradução nossa).

Ainda, nomeia de abraâmica (reunindo o cristianismo, o judaísmo e o islamismo) a herança religiosa na qual a cena do perdão está relacionada, com as cenas de arrependimento, confissão, perdão ou pedido de desculpas. Destaca que, embora essas tradições sejam singulares e até conflituosas, há um movimento de universalização/globalização em que o próprio conceito de perdão se perde. Também destaca o domínio dessa linguagem abraâmica na proliferação de pedidos de desculpas por entidades, grupos e Estados, mesmo em países em que essas religiões não são oficiais ou predominantes, como no Japão e na Coreia. Nas palavras de Derrida:

A proliferação de cenas de arrependimento, ou de pedido de ‘perdão’, significa, sem dúvida, uma *urgência universal* da memória: *é preciso* voltar-se para o passado; e *é preciso* levar esse ato de memória, de auto-acusação, de ‘arrependimento’, de aparição [*aparição*] ao mesmo tempo para além da instância legal, ou do Estado-nação. (Derrida, 2004, p. 42, tradução nossa)

Derrida apresenta que, após o término da Segunda Guerra Mundial, foi criado um ato performativo, o Tribunal de Nuremberg, em que se institui um conceito jurídico de crime contra a humanidade, e que, embora esse conceito seja utilizado no cotidiano, possui uma criação específica, um contexto e uma data. Isso se sobrepõe, mas não se confunde, com a Declaração dos Direitos Humanos. Assim se estruturou um “espaço teatral em que se representa o grande perdão, a grande cena do arrependimento de que nos ocupamos, sinceramente ou não” (Derrida, 2015, p. 29, tradução nossa).

Ao tratar das fragilidades e dos limites dos fundamentos desse novo conceito criado pela comunidade internacional, destaca que o “conceito de ‘crime contra a humanidade’ permanece no horizonte de toda a geopolítica do perdão. Fornece-lhe o seu discurso e a sua legitimação” (Derrida, 2005, p. 45, tradução nossa). Ou seja, Derrida compreende que tal linguagem do perdão está a serviço de finalidades, de forma não desinteressada, de forma que não se está falando de perdão incondicional, mas do perdão condicional, e ainda, um perdão normal, normativo, normalizante. Pelo contrário, o “perdão puro”, o perdão incondicional deve ser excepcional, extraordinário.

Na perspectiva de Derrida, para que exista o perdão (incondicional, puro), é necessário que haja o imperdoável. Em suas palavras: “Se há algo a perdoar, seria o que na linguagem religiosa se chama pecado mortal, o pior, o crime ou ofensa imperdoável. Daí vem a aporia, que pode ser descrita em sua formalidade seca e implacável, sem piedade:

o perdão perdoa apenas o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 47, tradução nossa). Nesse sentido, crimes contra a humanidade sempre foram cometidos, mas nem sempre foram reconhecidos, nomeados, e uma vez que podem ser assim visíveis, apelam enquanto imperdoáveis ao perdão.

Derrida recusa a associação da imprescritibilidade com a imperdoabilidade, e afirma que a primeira não resulta na segunda. Nesse ponto, como em outros, discorda de Jankélévitch que na obra *L'imprescriptible* (1971/1986), diferentemente da obra *Le pardon* (1967/2019), refere-se aos crimes contra a humanidade como imprescritíveis e imperdoáveis porque quem cometeu tais crimes não reconhece sua falta e dela não se arrepende. E o que está no centro da discordância é a necessidade da troca, do perdão condicional que, para Derrida, não é o perdão puro, como também a simetria entre perdoar e punir. Essa condição de Jankélévitch (1971/1986) era também a de Arendt (1958/2014), tanto do perdão enquanto uma possibilidade humana quanto da necessidade de punição.

Desta forma, para Derrida, diferentemente de Arendt e de Jankélévitch, o perdão só tem sentido quando é desproporcional a toda medida humana, “só se torna possível a partir do momento em que pareça impossível. Sua história começaria, ao contrário, com o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 52, tradução nossa). Em diálogo com Élisabeth Roudinesco, disponível em *Y mañana, qué...* (2009), ao ser questionado se não concordava com Arendt, afirma Derrida:

Ela simplifica um pouco as coisas, ao que me parece. Eu me sentiria tentado a pensar que o perdão só responde à sua mera vocação, se pelo menos puder fazer isso, quando perdoa o imperdoável e, portanto, se eleva acima da lei, além de qualquer sanção calculável. O perdão é e deve permanecer heterogêneo ao espaço legal. Como o próprio perdão: o direito de perdoar não é um direito entre outros. O perdão não tem simetria, nem relação de complementaridade com a punição (Derrida; Roudinesco, 2009, p. 178, tradução nossa).

Nesse percurso, Derrida vai apresentar o perdão como uma revolução, algo inesperado e não devido ou condicional, e que não pode assim fundar uma lei e/ou uma política. Para ele, diferentemente do que se tem associado entre perdão e reconciliação, o que se relaciona com a reconciliação no âmbito político é a anistia. Diferentemente do perdão que é incondicional, a anistia deve seguir um cálculo da oportunidade para o restabelecimento de uma mínima convivência necessária. Nesse sentido, o “perdão não significa, nunca deve ser uma terapia de reconciliação” (Derrida, 2005, p. 56, tradução nossa).

A partir de sua proximidade com o trabalho da Comissão Nacional da Verdade e Reconciliação da África do Sul, onde ele esteve discutindo e analisando os testemunhos, Derrida afirma que a perspectiva de não vingança de Mandela foi cristianizada por Des-

mond Tutu. Desta forma, o bispo na presidência da comissão que tratava de crimes de motivação política, induziu o vocabulário do arrependimento e do perdão e ainda, do perdão mediado/institucionalizado na relação com a reconciliação. Assim, o perdão que envolve uma relação entre a vítima e o seu agressor perde o sentido de incondicional, perdão puro, quando entra em cena um terceiro elemento, o Estado ou uma comissão, de onde agora só se pode falar de anistia, reparação, reconciliação. Para Derrida, quem pode perdoar é a vítima, não o Estado ou a comissão:

Mais uma vez, porém, julgo necessário distinguir entre o perdão e este processo de reconciliação, esta reconstituição de uma saúde ou de uma ‘normalidade’, tão necessária e desejável como pareceria através das anistias, do ‘trabalho do luto’, etc. Um perdão ‘finalizado’ não é perdão; é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica (Derrida, 2005, p. 65, tradução nossa).

Na palestra *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible*, que foi publicada na forma de um ensaio (2001/2015), Derrida dedica-se ao perdão enquanto um problema teórico a ser tratado no horizonte do conhecimento. Desta forma, inicia diferenciando as compreensões corriqueiras sobre o perdão, a desculpa e o perdoável em diferentes línguas, demonstrando a relação com o dom na tradição latina e essa associação mesmo em idiomas de origem grega em que, originalmente, não há tal relação entre perdão e dom. Apresenta o perdão como algo do presente, um apelo ao reconhecimento, destacando que, frente aos usos cotidianos, há tanto o problema semântico do conceito quanto um problema pragmático dos atos de linguagem. Nesse contexto, está o “perdão coletivo” que, pela multiplicidade de agências ou momentos, traz uma questão insolúvel por definição: quem perdoa e quem pede perdão a quem? Trata-se da questão “quem” ou “o quê”. Nas palavras de Derrida:

Esta questão — “quem” ou “o quê” — não deixará, em suas muitas formas, de retornar e assombrar, de obsedar a linguagem do perdão e isso não apenas multiplicando as dificuldades aporéticas, mas também nos forçando a enfim, suspeitar ou suspender o sentido dessa oposição entre “quem” e “o quê”, um pouco como se a experiência do perdão (de um perdão pedido, esperado, concedido ou não), como se, talvez, a impossibilidade de uma experiência verdadeira, apropriada de “perdão” significasse a rejeição dessa oposição entre “quem” e “o quê”, sua rejeição e, portanto, sua história, sua historicidade passada. (Derrida, 2015, p. 24, tradução nossa)

Frente a questão plural/singular, Derrida questiona se pode (se tem o direito) uma pessoa pedir perdão a uma coletividade, ou ainda, pedir ou conceder o perdão a um outro que não seja singular. Derrida aponta que o perdão se relaciona um a um, ou seja, entre quem cometeu o mal irreparável ou irresistível e quem sofreu pode ouvir, conceder ou

recusá-lo. Frente a essa reflexão de Derrida estão todas as declarações públicas de arrependimento que se multiplicam. Nesse sentido, Derrida está enfrentando a questão da importância política do perdão, mesmo esse sendo pessoal e não institucional, no que se refere à experiência do perdão e o quão significativa essa experiência pode ser para a convivência social, o que implica um inquérito do conceito de perdão na história, mas sobretudo, sua reconstrução não somente semântica, mas também pragmática.

A desconstrução de Derrida aponta para a problemática da institucionalização do perdão que seria, enquanto faculdade humana, incondicional em uma cena pública a partir de condições. Desta forma, é necessário distinguir entre perdão incondicional (puro) e perdão condicional, em suas palavras:

Dissociamos assim, por um lado, o perdão incondicional, o perdão absoluto — não estou dizendo absolvição no sentido cristão — o perdão absolutamente incondicional que nos permite pensar [dá a pensar] a essência do perdão, se é que existe — e que em última instância, deveria mesmo poder prescindir do arrependimento e do pedido de perdão e, por outro lado, o perdão condicional, por exemplo, aquele perdão que se inscreve num conjunto de condições de todo o tipo, psicológicas, políticas, jurídicas sobretudo (já que o perdão está vinculado ao judiciário como ordem penal). (Derrida, 2015, p. 45, tradução nossa).

Então, o perdão é algo humano e não divino, difere-se do perdão condicional que exige arrependimento e/ou mudança por parte de quem praticou o mal, é incondicional. Nesse sentido, relaciona-se ao que é imperdoável e ao que é impossível, não ao que é possível restituir ou repor, mas ao difícil. Nas palavras de Derrida: “O perdão como a verdade do dom impossível. Antes do presente, o perdão. Antes deste impossível, e como impossível deste impossível, o Outro” (Derrida, 2015, p. 48, tradução nossa).

Tratando da questão do perjúrio de como pedidos de perdão podem ser utilizados como uma vantagem no julgamento, Derrida questiona se o perdão puro exige o pedido de perdão, e sua resposta é pela não recusa do perdão a quem não fala. O perdão incondicional também não exige pedido de perdão. O perdão sempre se relaciona ao perjúrio, à quebra da promessa e do compromisso, e o perjúrio não é um desvio, mas como destino no caminho do desejo pela justiça. Citando Levinas, afirma Derrida: “E há pelo menos três, desde a primeira aurora do face a face, desde o primeiro olhar [*regard*], desde o cruzamento do primeiro olhar que se vê olhando. Então é a própria justiça que me faz perjurar e me lança em uma cena de perdão” (Derrida, 2015, p. 49, tradução nossa). Eis as questões da herança e da alteridade de forma que não são apenas dois na relação, mas três no que se refere a justiça e ao direito de forma que este o pedir perdão [por ser justo e para ser justo] é um equívoco, pois o perjúrio não é um acidente, mas o destino inscrito no próprio

desejo de justiça que faz jurar e prometer.

Entre as aproximações e as diferenças na abordagem sobre a linguagem entre Derrida e Ricoeur, entre a hermenêutica e a desconstrução, expressas inclusive em debate¹⁰ entre os dois, é possível afirmar uma significativa aproximação no final da vida desses pensadores sobre a questão apresentada pela ação ao texto, sobrevestes, pela temática da anistia e do perdão a partir dos trabalhos da Comissão da Verdade e Reconciliação criada em 1995 na África do Sul, com o objetivo de “promover a reconciliação e o perdão entre os perpetradores e vítimas do apartheid” (Apartheid museum, 2022, s/p.).

Desta forma, embora existam divergências quanto ao difícil e ao impossível, a elaboração tanto de Ricoeur quanto de Derrida foram muito influenciadas um pelo outro, bem como, pelas elaborações de Arendt e de Jankélévitch, entre outros. Então, ao delinear o perdão condicional e o incondicional de Derrida estamos, no plano de fundo, estabelecendo um percurso de discussão sobre o perdão e sua dimensão política em resposta a momentos e a acontecimentos diferentes, tais como o final do regime Nazista e o final do *Apartheid*, ou seja, frente antes a uma construção da culpa coletiva e outrora da generalização de pedidos de perdão por entidades, grupos e Estados.

Considerações Finais

Há diferentes caminhos que conduzem os estudantes e os pesquisadores contemporâneos a Derrida, dentre eles: o reconhecimento de seu compromisso filosófico como crítica do texto/política; o seu engajamento intelectual/social e político; sua vasta produção acadêmica; suas conferências e palestras em diferentes universidades e países; sua trajetória como um judeu franco-magrebino e as consequências do antissemitismo; entre outras. Para esta investigação, a sua proposta de um pensamento filosófico contraposto ao unidimensional e à totalidade, sua desconstrução e reconstrução centralizada na justiça e nas condições do humano, são as perspectivas para sua retomada frente as demandas de nosso tempo.

Indubitavelmente, a discussão de Derrida sobre o perdão é cada vez mais atual e necessária, de forma que pode contribuir para a desconstrução das novas demandas e da recusa do perdão, como, por exemplo, do perdão e do não perdão nas políticas públicas de memórias dos países do Cone Sul e de como o perdão tem sido associado ao esquecimento e à impunidade jurídica, ainda na relação de simetria entre perdoar e punir. Nesse sentido, Derrida insere o debate no contexto da reflexão sobre a justiça e o possível,

¹⁰ Como, por exemplo, no debate entre Ricoeur e Derrida em 1967 no Canadá em um colóquio sobre Filosofia de língua francesa.

questiona também as concepções estabelecidas sobre o que é fazer a justiça para além dos limites dos sistemas nacionais e internacional do direito.

Assim, compreendemos que há uma utilização do conceito de perdão e de suas exigências no âmbito público, e como no caso da África do Sul, de anistia, indulto e prescrição, entre outros, a despeito do perdão que é incondicional, puro, imprevisível e incontrolável. A encenação pública de arrependimento e de pedidos de desculpas tem ofuscado o perdão enquanto ao que extrapola o esperável, o determinado. Para Derrida, o perdão só faz sentido enquanto dom e gratuidade frente ao que não se pode punir.

Além disso, no contexto de discussões sobre a temática do perdão, a perspectiva da Filosofia de Desconstrução de Derrida contribui para o enfrentamento do perdão e do não perdão nas demandas por memória, verdade e justiça, como as em curso nos países do Cone Sul. Por um lado, para a melhor compreensão do que significam social e politicamente as leis de anistia, indulto e prescrição penal implementadas nesses países no contexto de enfrentamento do passado e de assunção ou não de responsabilidades individuais e coletivas, mas por outro lado, da problemática transposição da memória coletiva para a memória pública da consigna do “não perdão”, pois, isso implica na proibição de uma faculdade e dimensão que é pessoal e não institucional.

O não perdão pode, nesse sentido, ser compreendido como uma politização da vida pessoal, e em uma nova experiência de dor e de sofrimento em sua não identidade com o coletivo que exige evitar o perdão que, como imprevisível e incontrolado, não tem exigências e/ou condições. Imaginemos a culpa de alguém por ter, sem querer (de forma involuntária), e desrespeitando a consigna “não perdoamos”, perceber que perdoou o seu agressor. Seria esta pessoa menos vítima? Seria esta pessoa menos autorizada a pronunciar-se sobre o passado? O “não perdoamos” incorre no equívoco de contrapor-se a algo que, enquanto faculdade humana, é incondicional, espontâneo e incontrolado, é também vertiginoso a compulsão à identidade que tanto a institucionalização do perdão como a política pública de memória do não perdão, podem tentar impor a uma coletividade.

Porém, mesmo o perdão pessoal, e incondicional, possui consequências para as relações sociais de reciprocidade e de respeito. Desta forma, a análise crítica de Derrida da associação entre perdão e reconciliação, e o uso e abuso do perdão mediado por uma comissão e o Estado, entre outras dimensões, contribui para a diferenciação entre o perdão condicional e o que seria realmente o perdão na perspectiva das três maiores religiões monoteístas, um perdão incondicional, espontâneo e gratuito.

Então, o que o processo transicional da África do Sul, para além destas problemáticas, tem significado é o questionamento sobre alternativas para o enfrentamento do passado

recente de violações, de dores e de sofrimento, por meio de uma justiça que não seja próxima e/ou sinônima de vingança, bem como, de alternativas jurídicas para a incapacidade do direito em estabelecer simetrias entre crimes e penas, sobretudo, quando se tratando de graves violações aos direitos humanos, tragédias e massacres.

Desassociar o perdão da punição é, assim, preservar tanto a possibilidade do perdão enquanto não condicional como questionar as concepções de justiça e sua problemática relação, por vezes, com a vingança. Nesse sentido, que talvez sem a teatralidade da cena do perdão e de sua relação com arrependimento, é que algo desconstruído e reconstruído com semelhança e diferenças com o perdão (como perdão condicional) possa vir a contribuir para a tarefa das relações sociais, o que nesse caso com proximidade para a anistia, o indulto e a prescrição, não está condicionado a pessoa e seu agressor, mas a oportunidade e conveniência política. Quiçá seja, como no trabalho da Comissão Nacional de Anistia no Brasil, uma espécie de pedido de desculpas que antecede a reparação material e a inserção da pessoa no estatuto de anistiado político.

O processo na África do Sul, embora com os abusos no que se refere ao perdão como terapêutica para a reconciliação (a reconciliação do que nunca foi conciliado), aponta-nos para a necessidade de alternativas à justiça meramente punitiva, e a esta dimensão, Derrida não só soube se aperceber, como também, inseriu a centralidade da justiça no debate sobre o perdão. Assim, o desafio de situar a sua contribuição no contexto das demandas e da institucionalização de políticas públicas de memória nos países do Cone Sul perpassa, não obstante, a necessidade de questionar os princípios que orientam e sustentam a ação e a luta política, ou seja, os conceitos de memória, de verdade e também de justiça.

Ainda, o perdão condicional de Derrida com o termo perdão, como pedido de desculpas político ou outro nome que possa vir a ter, possibilita também a compreensão sobre a necessidade de um léxico e de uma gramática que traga para o âmbito público da política, enquanto gestão comum, algo semelhante ao que o perdão promete realizar nas relações pessoais.

Neste caso, importa destacar que se trata de algo (um perdão), em que a exigência não é o arrependimento, pois associações e instituições, ou mesmo o Estado, não possuem consciência como faculdade para isso, mas como razão pública e/ou memória pública, exige-se compromissos institucionais, manifestações de reconhecimento e da responsabilidade coletiva, o estabelecimento de políticas públicas de memória como tentativa de reparar o irreparável, e de garantir o que não pode garantir, o nunca mais.

No âmbito público da ação e do discurso político não há garantias, há compromissos, promessas. Desta forma, o perdão em âmbito público pode, como que fazendo justiça ao

que justiça pode vir a ser, ser também pensado na desconstrução da concepção social, e reforçada pela luta contra a injustiça, em que julgar ainda é vingar. Enfim, a perspectiva da desconstrução possibilita uma experiência de pensamento sobre o perdão, ao passo que a demanda e a recusa do perdão uma experiência de desconstrução.

Bibliografia

- APARTHEID MUSEUM. Exhibitions: The Truth and Reconciliation Commission. Johannesburg, 2022. Disponível em: <https://www.apartheidmuseum.org>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- ARENDDT, Hannah. **A condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDDT, Hannah. **Diário Filosófico 1950-1973**. Edición de Úrsula Lupz e Íngeborg Nordmann. Traduzido por Raúl Gabás. Barcelona: Heder, 2006.
- BAUER, Carolina Silveira. Políticas de memória: aproximações conceituais e teóricas. In: GALLO, Carlo Artur (org.). **Nas trincheiras da memória: lutas pelo passado, políticas de memória e justiça de transição no sul da Europa e na América do Sul**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, p.12-23, 2021.
- BAUER, Caroline Silveira. Política pública de la memoria. In: VINYES, R. (dir.). **Diccionario de la memoria colectiva**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2018. Edição do Kindle.
- BRASIL. Presidência da república. Decreto nº4.388, de 25 de setembro de 2002: Promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Brasília: *Diário Oficial da União*, 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4388.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204.388%2C%20DE%2025,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 04 abr. 2024.
- DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In.: NASCIMENTO, Evandro (org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **To forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible. Love and Forgiveness for a More Just World**. Columbia University Press, edited by Hent de Vries and Nils F. Schott, New York Chichester, pp. 144-181. West Sussex: Columbia University Press, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon** (entretien avec Michel Wieviorka). Paris: Éditions du Seuil/Éditions Latent, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir. Les deux sources & la « religion » aux limites de la simple raison**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moíses. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Ianini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **On cosmopolitanism and forgiveness**. Translated by Mark Dooley and Michael Hughes. London and New York: Routledge, 2005.
- DERRIDA, Jacques. To forgive: The unforgivable and the imprescriptible. In.: M. DOOLEY; M.J. SCANLON (Eds.). **Questioning God**. p. 21-51. Bloomington: Indiana University Press, 2001b.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth. **Y mañana, qué...** 2ªed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- GALLO, Carlo Artur (org.). **Nas trincheiras da memória: lutas pelo passado, políticas de memória e justiça de transição no sul da Europa e na América do Sul**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.
- HABERMAS, Jürgen. **Presença de Derrida**. Jornal Folha de São Paulo. +Mais!. São Paulo, domingo, 17 de outubro de 2004. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1710200406.htm>. Acesso em: 25 jan. 2023.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. **Le pardon**. Présentation de Laure Barillas. Paris: Flammarion, 2019.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- MADRID, Raúl. **Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas**. Sapientia. Vol. LXIII, Fasc. 223. (pp. 105-141), 2008.
- RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et.al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- RICOEUR, Paul. **O Justo ou a Essência da justiça**. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA. FOREWORD BY ARCHBISHOP DESMOND TUTU. REPORT – VOLUME SIX. Department of Justice. Ciudad del Cabo: 2003. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/trc/report/>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- VINYES, Ricard. **Diccionario de la memoria colectiva** (Historia nº 33004) (Spanish Edition) (p. 533). Gedisa Editorial: 2018. Edição do Kindle.